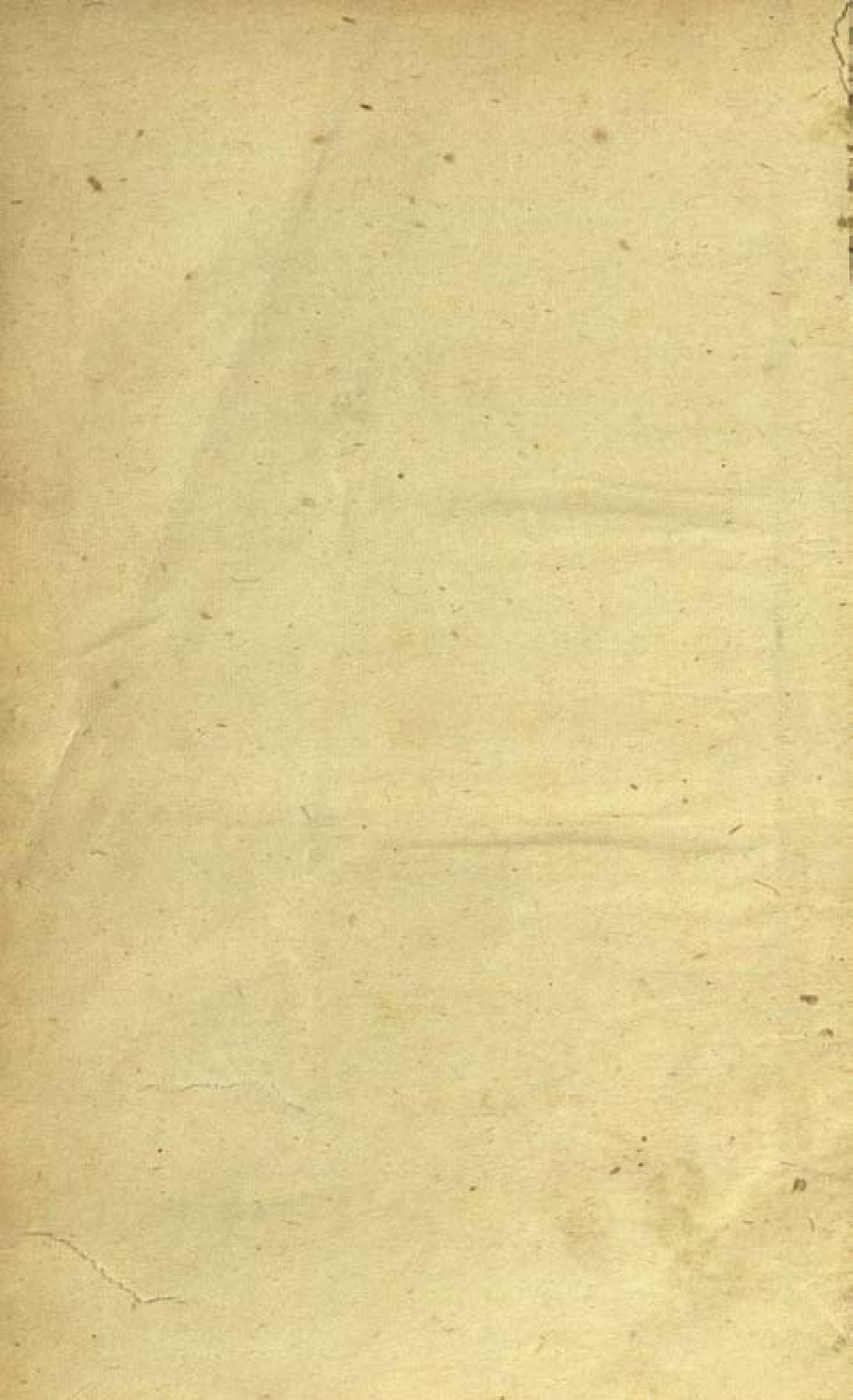








Abhandlungen

für die

Kunde des Morgenlandes.





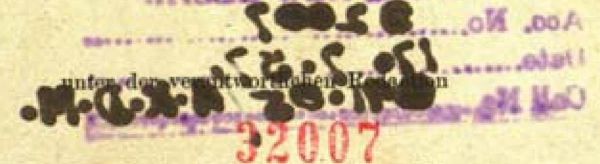


Abhandlungen

für die

Kunde des Morgenlandes

herausgegeben von der



Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Hermann Brockhaus.



Erster Band.

Leipzig 1859

in Commission bei F. A. Brockhaus.





Inhalt.

Inhalt

MITHRA.

Ein

Beitrag zur Mythengeschichte des Orients

von

Dr. Friedrich Windischmann.

Leipzig 1857
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. Band.

№. 1.

Vorwort.

Nachstehende Uebersetzung und Erklärung des Opfergebetes an Mithra giebt der Verfasser nur in der Absicht heraus, um die Kenner des Zend zur kritischen Sichtung der dargebotenen Deutungen zu veranlassen, den Nichtkennern aber eine, wie mir scheint, etwas richtigere Vorstellung von diesem Gebete zu verschaffen, als die überaus freie und uncorrecte Version Anquetil's bieten kann. Denn wenn ich mir auch nur zu gut bewusst bin, dass kein Abschnitt meiner Interpretation ohne wesentliche Verbesserungen bleiben wird, so ist doch hoffentlich der Inhalt richtig getroffen. Finden die Kenner manches neu und überzeugend erklärt, so wird dies meine nicht geringe Mühe lohnen; habe ich vielfach geirrt, so kann es für die Wissenschaft den Nutzen haben, dass Andere nicht auf dieselben Irrwege gerathen. Es gehört freilich Selbstüberwindung dazu, eine Arbeit zu veröffentlichen, von der man weiss, dass sie mehr des Tadels als des Lobes werth ist; allein Prof. Spiegel's freundlicher und sachkundigster Rath ermuthigte den Verfasser; bei dem noch so jungen Studium des Zend wird wohl kein Beitrag zurückgewiesen werden.

Mit der Veröffentlichung des wichtigsten Documentes des Mithracultus eine neue Zusammenstellung der Nachrichten des classischen und christlichen Alterthums über denselben zu verbinden, war wohl von selbst geboten. Möge durch die absichtlich in gedrängtester Weise versuchte Gruppirung des Materials einige Klarheit in das Gewirr dieser Zeugnisse gekommen sein! Dass ich Vorgänger, wie *a Turre*, *Zoëga*, *Eichhorn* dankbar benutzt habe, versteht sich von selbst; leider ist das Verständniss des Mithracultus durch die Masse derer, die gelegentlich oder eigens darüber geschrieben haben, nicht sehr gefördert worden.

Der Monumente und Inschriften des Mithra, die an so vielen Orten gefunden worden sind, habe ich nur im Vorübergehen erwähnt. Es würde eine sehr verdienstliche Arbeit sein, sie alle in chronologischer und geographischer Ordnung zu sammeln und nach den nunmehr gewonnenen sicheren Anhaltspunkten zu erklären. Dazu gehört aber Autopsie und tieferes Eingehen in die Kunstgeschichte; das Resultat wäre höchst interessant für letztere, und zur Aufhellung der religiösen Zustände des römischen Kaiserreiches; unsere Kenntniss aber von der ursprünglichen Bedeutung Mithra's und seiner Festgeheimnisse würde meines Erachtens dadurch keine grosse Erweiterung gewinnen.

München am 26. Februar 1857.

Dr. Windischmann.

Inhalt.

er uns zur Erbarmung; herbei komme er uns zur Heilung; herbei komme er uns zum Sieg; herbei komme er uns zum Wohl; herbei komme er uns zur Reinigung der gewaltige, starke, anzubetende, zu ehrende, nicht betrogene stets in der bekörperten Welt Mithra der weitflurige.

6. Ihm dem mächtigen Yazata, dem starken, unter den Geschöpfen heilbringendsten, dem Mithra will ich opfern mit Spenden; ihn will ich umgehen mit Lob und Preis; ihm will ich opfern mit hörbarem Opfer Mithra dem weitflurigen. Mit Spenden opfern wir Mithra dem weitflurigen. — Haoma mit Milch. (Folgt das Gebet: yêñghê hâtãm).

II.

7. Mithra dem weitflurigen opfern wir, dem wahrredenden, weisen, tausendohrigen, wohlgebildeten, zehntausend-augigen, hohen, auf breiter Warte stehenden, starken, schlaflosen, wachsamen.

8. Dem opfern die Länderherrn in Arezahi daherschreitend gen die verwundungdrohenden Heere, gen die zusammenkommenden Kampfreihen zwischen den Länderschlachten.

9. Wo sie zuerst ihm opfern, hin zum Bekenntniss eifrigen Gemüth aus herzlich gläubigem Geiste, da steigt Mithra der weitflurige herab mit dem siegreichen Wind, mit dem Fluch des Weisen. Durch seinen Reichthum etc. (hier wird der Abschnitt 4—6 wiederholt.)

III.

10. Mithra dem weitflurigen etc. — schlaflosen, wachsamen. (wie oben 7.)

11. Dem opfern die Krieger auf den Rücken der Pferde Stärke erflehend für die Gebundenen (die Pferde), Festigkeit für die Leiber, volle Besiegung der Hassenden, Niederschlagen der Schlechtgeistigen, Zusammenvernichtung der Feinde, der Gegner, der Hassenden. Durch seinen Reichthum etc.

IV.

12. Mithra dem weitflurigen — schlaflosen, wachsamen.

13. Der erste geistige Yazata, der über die Harâ steigt voraus vor der unsterblichen Sonne, der Rosse lenkenden; der zuerst goldengestaltig die schönen Gipfel ergreift; von dort beschaut er den ganzen Ariersitz der heilbringendste.

14. Wo Rosselenkende Herrscher treffliche Schaaren regieren; wo hohe, weidereiche, wasserreiche Berge dem Rinde Nahrung mehren; wo tiefe, breitfluthige Seeen liegen; wo breite, schiffbare Gewässer mit Schwall hervorbrechen, auf Iskata und Pouruta; auf Mouru, Harôyu und Gao; auf Çughdha und Qâiriza;

15. gen Arezahi und Çavahi, gen Fradadhafšu und Vida-

dhafšu, gen Vourubaresti und Vourugaresti, gen jenes Karšvare Qaniratha das glänzende, den Sitz der Rinder, den Wohnplatz der Rinder den heilenden, schaute Mithra der starke herab.

16. Der in allen Karšvare's ein geistiger Yazata daherfährt Gnade verleihend; der in allen Karšvare's ein geistiger Yazata daherfährt Herrschaft verleihend; denen vermehrt er den Sieg, welche ihm gut, verständig und rein mit Spenden voropfern. Durch seinen Reichthum etc.

V.

17. Mithra dem weitflurigen — schlaflosen, wachsamen, der von Niemanden betrogen (verletzt) ist, nicht von des Hauses Hausherrn, nicht von des Dorfes Dorfherrn, der Stadt Stadtherrn, des Landes Landesherrn.

18. Wenn ihn aber trügt (verletzt) entweder des Hauses Hausherr, oder des Dorfes Dorfherr, oder der Stadt Stadtherr, oder des Landes Landesherr, da zerstört sofort Mithra ergrimmt und erzürnt das Haus oder das Dorf oder die Stadt oder Land oder der Häuser Hausherrn, oder der Dörfer Dorfherrn, oder der Städte Stadtherrn oder der Länder Landesherrn oder der Länder Vorgesetzte.

19. Von jenem Ort (jener Seite) geht heraus Mithra ergrimmt und erzürnt, an welchem der Orte Mithratrug ist, noch kehrt er zornig wieder zurück.

20. Die von den Mithratrügern die schnellsten (behendesten) sind, erreichen schiffend (schwimmend) das Ziel nicht, reitend kommen sie nicht fort, fahrend gelangen sie nicht an. Umsonst fährt die Lanze, welche der Gegenmithra wirft, um der sündhaften Sprüche willen, welche der Gegenmithra vollbringt (wirkt).

21. Wenn er auch einen guten Wurf wirft und den Leib erreicht, doch verwundet er ihn nicht, um der sündhaften Sprüche willen, welche der Gegenmithra wirkt. Der Wind trägt jene Lanze, welche der Gegenmithra wirft, um der sündhaften Sprüche willen, welche der Gegenmithra wirkt. Durch seinen Reichthum etc.

VI.

22. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamen. Der unbetrogen den Menschen weg aus der Angst trägt, weg aus dem Verderben trägt.

23. Weg von der Angst, weg von den Aengsten, o Mithra trage uns unbetrogen; du trägst dadurch auf der mithratrügenden Menschen eignen Leib Schrecken hin. Weg von ihren Armen die Kraft trägst du Mithra ergrimmt und mächtig; weg von den Füssen die Stärke; weg von den Augen die Sehkraft, weg von den Ohren das Gehör.

24. Nicht erreicht den der wohlgeschärften Lanze, des vorbeifliegenden Pfeiles Wurf, welchem hingewendet zum Gemüth Mithra

zum Schutze kommt, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

VII.

25. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamen, den Herrn, den Beschützer, den kraftvollen, gesetznützenden, weisen, ehremächtigen, hohen, durch Reinheit lieblichen, im heiligen Wort lebenden, armkräftigen Krieger.

26. Den Schädelschläger der Daêva's, den Vernichter der Strafbaren, den Bestrafer der mithratrügenden Menschen, den Zusammenbrenner der Pairika's. Der unbetrogen das Land zu höchster Macht bringt; der unbetrogen das Land zum höchsten Siege bringt.

27. Der vom gottlosen Lande die gradesten (Wege) wegträgt, die Gnade (das Glück) hindert, den Sieg wegträgt, sie ohne Schutzwehr ausforscht, zehntausend Tödter herbeischafft, der Zehntausendspäher; der starke, der allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

VIII.

28. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamen, der die Säulen erhält (festigt) der hochgeformeten (barezimita) Wohnung und dieselbe fest und unbeweglich (ewig) macht; dann giebt er dieser Wohnung Schaaren von Rindern und Menschen, in welchen (Wohnungen) er befriedigt ist; die andern zerstört er, in welchen er erzürnt ist.

29. Heil und Bester o Mithra bist du den Ländern, Heil und Bester o Mithra bist du den Menschen; Du hast Macht über Frieden und Nichtfrieden der Länder.

30. Du machst Wohnungen frauenberühmt, wagenberühmt, aus welchen der Schmutz herausgebracht und auf welche der Giebel (das Dach) gesetzt ist. Du machst frauenberühmt, wagenberühmt, schmutzgereinigt, giebelbedeckt die Wohnung Barezimita, wenn dir mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede opfert, spendebringend, der Reine.

31. Mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede, o starker Mithra! will ich Dir opfern mit Spenden. Mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede, o heilbringendster Mithra! will ich Dir opfern mit Spenden. Mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede, o unbeirrter Mithra! will ich Dir opfern mit Spenden.

32. Höre o Mithra unser Opfer; sei gnädig (befriedigt) unserm Opfer; stehe bei unserm Opfer, komme her zu unsern Spenden, komme zu ihnen, nachdem sie geopfert sind; trage sie hin zum Sammel-Orte (Cinvaṭ), lege sie nieder am Loborte (Garô-nmâna).

33. Gieb uns diese Gabe, um die wir Dich anflehen, starker Vergelter der gegebenen Lehren: Ueberfluss, Macht und Sieg, Wohlfahrt und Reinheit, Wohlberühmtheit und Tapferkeit, Grösse und Heiligkeitsverkündung und den ahuragegebenen Sieg und die tödtende Ueberlegenheit der höchsten Reinheit (Aśa vahista) und den Unterricht des heiligen Wortes (mâthra çpeñta).

34. Damit wir die wohlwollend und freundlich Gesinnten ausbreitend (mehrend) und wohlwollend machend tödten alle Feinde. Damit wir die wohlwollend und freundlich Gesinnten ausbreitend und wohlwollend machend tödten alle Schlechtgeistigen; damit wir die wohlwollend und freundlich Gesinnten ausbreitend und wohlwollend machend tödten alle Hasser, und allen Hass vernichten der Menschen und der Daêva's, der Zauberer und Pairika's, der Gewaltthätigen, Blinden und Tauben. Durch seinen Reichthum etc.

IX.

35. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamen, den schuldrächenden, schaarenfindenden (oder: durchdringenden), den mit tausend Kräften begabten, machtübenden, mächtigen, allwissenden.

36. Der das Schlachtfeld hervorgehen lässt, der auf dem Schlachtfeld dasteht; der auf dem Schlachtfelde dastehend die Reihen vernichtet; es beben alle Enden der auf das Schlachtfeld gestürzten Reihe, und die Mitte macht er erzittern der verwundungdrohenden Kriegschaar.

37. Gegen sie bringt er mächtig Verderben und Schrecken; weg fegt er die Köpfe der mithratrügenden Menschen; vorbei fährt er an den Köpfen der mithratrügenden Menschen.

38. Gräulich sind die Häuser, der Nachkommenschaft entbehrend die Wohnungen, in welche die Mithratrüger wohnen und die wahrhaft die Reinen tödtenden Frevler. Gräulich geht die klauenfolgende Kuh auf dem Irrweg, welche durch die Lasten der mithratrügenden Menschen erdrückt ist; die auf ihrem Wagen befindlichen stehen thränenvergiessend, die zum Munde hinabfliessen.

39. Die Pfeile derselben schnellbefiedert, vom wohlgespannten Bogen durch die Sehne geschnellt hinfahrend treffen nur die Luft (treffen das Ziel nicht), dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Die Lanzen derselben wohlgeschärft, spitz und langschaftig, hinfahrend von den Armen treffen nur die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Die steinernen (metallenen) Schleudergeschosse hinfahrend von den Armen treffen nur die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige.

40. Die Schwerter derselben, die wohlzugerichteten, welche

niederschlagen auf die Köpfe der Menschen, schlagen in die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Die Keulen derselben, die wohlbeschlagenen, welche niederschmettern auf die Köpfe der Menschen, schlagen in die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige.

41. Mithra erschreckt von vorn, Raśnu erschreckt von hinten, Çraośa der reine hilft tödten von allen Seiten; gegenüber den rettenden Yazata's leeren sich die Kampfreihen, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige.

42. So sprechen sie zu Mithra dem weitflurigen: o Mithra weitfluriger! Diese unsere Kampfrosse werden von Mithra weggeführt; diese unsere starken Arme (und) Schwerter werden von Mithra vernichtet.

43. Hierauf fegt sie Mithra fort der weitflurige, zu funfzig sie tödtend und zu hunderten, zu hundert sie tödtend und zu tausenden, zu tausend sie tödtend und zu zehntausenden, zu zehntausend sie tödtend und ohne Zahl, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Durch seinen Reichthum etc.

X.

44. Mithra — den wachsamen, dessen Wohnung erdebreit hingesetzt ist in der bekörperten Welt, gross, unbeengt, glänzend, in die Breite weites Heim darbietend.

45. Dessen acht (?) Freunde auf allen Bergen und auf allen Warten als Späher sitzen des Mithra, den Mithratrüger erspähend, auf jene hinschauend, auf jene hin sinnend, welche zuerst (alle) den Mithra trügen, und jenen Pfad bewachend, welchen wünschen die Mithratrüger und die wahrhaft reinetödtenden Frevler.

46. Jene bewachend, hinten bewachend, vorne bewachend, ein Späher und Durchschauer unbeirrt naht Mithra der weitflurige dem, welchem zum begehrenden Gemüth Mithra zur Hülfe kommt, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

XI.

47. Mithra — den wachsamen, den berühmten, zornvollen fahren breithufige Rosse gen die verwundungdrohenden Heere, gen die zusammenstossenden Kampfreihen zwischen den Länderschlachten.

48. Wenn aber Mithra vorfährt gen die verwundungdrohenden Heere, gen die zusammenstossenden Kampfreihen, zwischen den Länderschlachten, da macht er der mithratrügenden Männer Hände kraftlos, da umdeckt er ihr Gesicht, da macht er harthörig ihre

Ohren, ihre Füsse erhält er nicht, er ist nicht ein Bestärker jener Länder, jener Kämpfer, welche mit Uebelwollen trägt Mithra der weitflurige. Durch seinen Reichthum etc.

XII.

49. 50. Mithra — den wachsamen, welchem eine Wohnung bereitet hat der Schöpfer Ahura-Mazdâ über der hohen Harâ, der vielbestiegenen, glänzenden; wo nicht Nacht ist, nicht Finsterniss, nicht kalter Wind, nicht heisser, nicht vieltodte Fäulniss, nicht dämonengeschaffener Schmutz, noch Dünste steigen auf an der hohen Haraiti.

51. Welche (Wohnung) gemacht haben die Amesha-Çpenta's alle einträchtig mit der Sonne zum bekennend-begehrenden Gemüth aus herzlich-glaubendem Geiste. Welcher die ganze bekörperte Welt anschaut von der hohen Haraiti herab.

52. Wenn dann der schlechtgeistige (schlechtschaffende) hervorläuft, der sündewirkende mit schnellem Schritte, schnell schirrt dann den Wagen Mithra der weitflurige und Çraoša der reine, starke, und Nairyo-Çañha der Rufer schlägt ihn reihengeschlagen oder machtgeschlagen. Durch seinen Reichthum etc.

XIII.

53. Mithra — den wachsamen, der fürwahr mit aufgehobenen Händen wehruft zu Ahura-Mazdâ, so sprechend:

54. Ich bin aller Geschöpfe wohlthätiger Beschützer, ich bin aller Geschöpfe wohlthätiger Erhalter; und dennoch opfern mir nicht die Menschen mit namengenanntem Opfer, wie sie den andern Yazata's mit namengenanntem Opfer opfern.

55. Denn wenn mir die Menschen mit namengenanntem Opfer opferten, wie sie den andern Yazata's mit namengenanntem Opfer opfern, fort von dem schnellen (momentanen), vergänglichen begränzten Zeitalter würde ich schreiten, zum eignen, dauernden, unsterblichen, unbegränzten Leben hin würde ich gehen.

56—59. Mit namengenanntem Opfer und geziemender Rede opfert Dir der spendebringende Reine. Mit namengenanntem Opfer und geziemender Rede, o starker Mithra! will ich Dir opfern — Blinden und Tauben (hier wird der Abschnitt 31—34 incl. wiederholt.)

XIV.

60. Mithra — den wachsamen; dessen Ruhm gut ist, gut der Körper, gut der Preis, schaltend über Gaben, schaltend über Fluren, nicht verletzend den Bauer, der da schaltet über seine Stätte unbedrängt, wohlwissend; der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte.

XV.

61. Mithra — den wachsamen, aufrecht auf den Füssen stehenden, bewaffneten, den Späher, den tüchtigen, weisen, wassermehrenden, rufgehörten, der das Wasser strömen, die Bäume wachsen lässt, der die Furche richtet, den durchdringenden, kräftebegabten, unbeirrten, vielkräftigen, gesetzkundigen.

62. Der nicht einem der mithra-trügenden Menschen Kraft giebt, noch Stärke; der nicht einem der mithra-trügenden Menschen Gnade giebt, noch Lohn.

63. Weg von ihren Armen die Kraft trägst du Mithra ergrimmt — unbeirrte (wie 23—24.)

XVI.

64. Mithra — den wachsamen, in welchem das Verständniss der reinen, breithin nützenden Lehre das grosse, mächtige niedergelegt ist; in welchem der Same ausgebreitet ist auf die sieben Karšvare's.

65. Der da ist der Schnellen schneller, der Bittenden Bittender, der Tüchtigen Tüchtiger, der Weisen Weiser, der da ist Friedengeber, Segengeber, Heerdegeber, Reichgeber, Sohngeber, Lebengeber, Heilgeber, Reinheitgeber.

66. Welchem folgt die gute Reinheit (Aši) und Parendi mit leichtem Wagen, und die gewaltige Männerbedeckung (Tapferkeit) und die gewaltige Königsgnade (Majestät) und der gewaltige Himmel, der selbstgesetzte, und der gewaltige Fluch des Weisen, und die gewaltigen Genien der Reinen, und die Versammlung der vielen reinen Mazda-yaçna's. Durch seinen Reichthum etc.

XVII.

67. Mithra — den wachsamen, der mit geistbereitetem, hochräderigem Wagen vorfährt vom Karšvare Arezahi hin zum Karšvare Qaniratha dem glänzenden, die passenden Räder gefolgt von der mazda-geschaffenen Gnade und von dem ahurageschaffenen Sieg.

68. Dessen Wagen mitergreift die gute Reinheit, die hohe; dessen Weg die mazda-yaçnische Lehre sänftiglich bereitet. Den Renner geistige, falbe, glänzende, vorschauende, heilige, wissende, schnell geistergleich führen, dieweil des Weisen Fluch gutgeräumten (Weg) fürwahr räumt.

69. Vor welchem zittern alle geistigen Daêva's und die Frevler aus Varena. Nicht mögen wir hier des ergrimmten Herrn Wucht begegnen, der tausendwuchtig dem Feind entgegengeht, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch dessen Reichthum etc.

XVIII.

70. Mithra — den wachsamen; vor welchem vorausfährt der ahura-geschaffene Sieg in Gestalt eines Ebers, eines sich entgegenwerfenden, scharfhauerigen, männlichen, scharfklauigen, auf einmal erschlagenden, eines Ebers, eines fetten, ergrimmten, angesichttriefenden, tüchtigen, mit Füssen, Händen, Waffen, Schweif und Backen von Erz.

71. Der hervorstürzt vom Gegner gefolgt mit Wuth mit der Männerwehr (Tapferkeit), und hundertweise (oder: verwundend) niederschlägt die Gegner, und nicht rastet mordend und den Mord nicht endet, bis er niederschlägt das Mark, die Seele des Lebens, das Mark, die Grundlage des Bewusstseins (lebendigen Organismus).

72. Auf einmal zerreisst er alle, der auf einmal Knochen und Haare und Hirn und Blut der mithratrügenden Menschen von der Erde aus Befleckung verbreiten macht. Durch seinen Reichthum etc.

XIX.

73. Mithra — den wachsamen, der fürwahr mit ausgestreckten Händen die Stimme erhebend jammert, so sprechend:

74. Ahura-Mazda, heiligster Geist, Schöpfer der bekörperten Lebendigen, Reinen! Wenn mir die Menschen mit namengenanntem Opfer opferten, wie sie den andern Yazata's mit namengenanntem Opfer opfern, fort von dem schnellen, vergänglichen, begränzten Zeitalter würde ich schreiten; zum eignen, dauernden, unsterblichen, unbegränzten Leben hin würde ich gehen.

75. Seien wir Dir Felderbeschützer, nicht seien wir Dir Felderverderber (leerer), nicht Hausverderber, nicht Dorfverderber, nicht Stadtverderber, nicht Landverderber, noch dass uns der gewaltige Arm niederschlüge vor den Hassenden.

76. Du dieser Hassenden, Du dieser Hasserfüllten Hass zerstöre, zerstöre die Tödter der Reinen; mit schönen Rossen begabt bist Du, mit schönem Wagen, im Kampfe (Opfer, Rufe) glücklich bist Du und stark.

77. An rufe ich Dich zur Hülfe mit vielen Opfern von Spenden und mit gutem Opfer, mit vieler Darbringung von Spenden und mit guter Darbringung, damit Du umfriedest mit langer Umfriedung die reichthumgesegnete Wohlfahrt.

78. Du beschützest jene Länder, welche sich um das Wohlwollen bemühen des weitflurigen Mithra; Du zerstörst jene Länder, welche ruchlos sind. An rufe ich Dich zur Hülfe, und her komme er uns zur Hülfe der gewaltige, überstarke, opfer- und preiswürdige Mithra, der reiche Landesherr. Durch seinen Reichthum etc.

XX.

79. Mithra — den wachsamen, der Raśnu Wohnung gesetzt hat; dem Raśnu zu langem Gefolge (langer Genossenschaft) dargebracht hat die — — (?)

80. Du bist der Wohnung Schützer, Beschützer bist Du der Nichtträger; Du bist des Verkehres Herr, der Erhalter der Nichtträger. Denn zu Dir hat er den besten Genossen gesetzt und den ahuragegebenen Sieg, in welchem liegen die Mithraträger, die auf ihre Empörung geschlagenen früheren Menschen (??). Durch seinen Reichthum etc.

XXI.

81. Mithra — den wachsamen, der Raśnu Wohnung gesetzt hat, dem Raśnu zu langem Gefolge dargebracht hat die — —

82. Dem tausend Kräfte geschaffen hat Ahura-Mazda, zehntausend Augen zum Sehen. Hierauf mit diesen Augen und mit diesen Kräften erspäht er den Mithrafeindlichen und Mithraträger. Hierauf mit diesen Augen und mit diesen Kräften ist unbeirrt Mithra der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

XXII.

83. Mithra — den wachsamen, welchen des Landes Landesherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe; welchen der Stadt Stadtherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe.

84. Welchen des Dorfes Dorfherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe; welchen des Hauses Hausherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe. Den die Thürgeberinn, vom Topf gefolgt, fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe; den der Arme, welcher der reinen Lehre zugethan ist, abgewiesen in seinen Gerichten, fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe.

85. Dessen (des Armen) Stimme des Jammers hinauf zu jenen Lichtern steigt, herab um diese Erde geht, hin durch die sieben Karśvare's geht, mag er laut die Stimme erheben oder ins Ohr.

86. Die in die Irre geführte fürwahr ruft (ihn) mit erhobenen Händen zu Hülfe, nach dem Stalle sich sehnend: Wann wird uns der Mann zum Stalle gelangen machen hinterherfahrend, Mithra der weitflurige? Wann wird er uns hinbringen auf den Weg der Reinen die in das Haus des Drukhs geführte?

87. Hierauf wem begütigt ist Mithra der weitflurige, dem kommt er zu Hülfe; hierauf wem erzürnt ist Mithra der weitflurige, dem zerstört er Haus und Dorf und Stadt und Land und des Landes Ruhm. Durch seinen Reichthum etc.

XXIII.

88. Mithra — den wachsamen; welchem opferte Haoma, der über die Erde hervorspriesst, der heilkräftige, reine, herrschende, goldaugige, auf dem höchsten Gipfel, auf dem Berg Haraiti, welcher Hukairya mit Namen genannt wird; dem unbefleckten der unbefleckte, vor unbefleckten Opfer-Reisern, vor unbefleckter Spende, vor unbefleckten Worten.

89. Welchen zum Priester aufstellte der reine Ahura-Mazda schnellopfernd, mit hohen Gliedern. Es opferte der schnellopfernde, hochgliederige Priester mit hoher Stimme; er ein Priester (Rufer) dem Ahura-Mazda ein Priester der Ameša-Çpenta's. Seine Stimme stieg hinauf zu jenen Lichtern, herab ging sie um diese Erde, hindurch ging sie zu allen sieben Karšvare's.

90. Der zuerst die Haoma-schalen aufstellte, die sterngeschmückten, geistbereiteten, auf dem Berg Haraiti. Es segnete Ahura-Mazda, es segneten die Ameša-Çpenta's seinen wohlgewachsenen Körper, dem die rosselenkende Sonne von ferne Lob erweckt (verkündet).

91. Lob dem weitflurigen Mithra, dem tausendohrigen, zehntausendaugigen. Opferwürdig und preiswürdig bist Du; opferwürdig und preiswürdig seiest Du in den Häusern der Menschen. Heil sei jenem Mann, der Dir fürwahr opfert, Holz in der Hand, Opferreiser in der Hand, Milch (Fleisch) in der Hand, Schalen in der Hand, mit gewaschenen Händen, mit (zwei) gewaschenen Schalen, auf ausgebreitetem Opferreis; bei aufgestelltem Haoma, bei hergesagtem (hörbar gemachtem) Ahuna-Vairya.

92. Durch diese Lehre werden verkündigt (bekannt, verehrt) Ahura-Mazdâ der Reine, Vôhu-Manô, die beste Reinheit (Ašemvahistem), Khšathra-Vairya, Çpenta-Armaiti, Haurvatât und Ameretât, verkündet die Ameša-Çpenta's durch seinen Segen der Lehre. Ihm bringe der wohlthätige Mazda die Meisterschaft der Lebendigen, welche Dich sehen sollen unter den Geschöpfen als Herrn und Meister der Lebendigen, als besten Reiniger dieser Geschöpfe.

93. Sodann in beiden Welten, in beiden Welten schütze uns, o weitfluriger Mithra, in dieser Welt der bekörperten, und welche da ist die geistige; vor dem bösen Tod, vor dem bösen Aêšma, vor den bösen Heeren, welche die grausige Fahne erheben möchten, vor den Anläufen des Aêšma, welche Aêšma der schlechtgeistige anlaufen machen könnte, mit Vidhatus, dem dämonengeschaffenen.

94. Dann gieb uns Du, o weitfluriger Mithra! Stärke für die Gebundenen, Festigkeit den Leibern, Ueberwältigung der Hassenden, Niederschlagen der Schlechtgeistigen, Zusammenvernichtung der Feinde, der Gegner, der Hassenden. Durch seinen Reichthum etc.

XXIV.

95. Mithra — den wachsamen, der erdebreit umschreitet nach Sonnenaufgang und berührt die zwei Enden dieser bepfadeten, runden, weitgedehnten Erde; Alles dies beschaut er, was zwischen Erde und Himmel ist.

95. Eine Keule in der Hand haltend mit hundert Warzen versehen, mit hundert Schneiden, vorwuchtig, männerniederschmetternd, am Griffe mit Erz beschlagen, dem mächtigen, goldenen, die mächtigste der Waffen, die siegreichste der Waffen.

87. Vor welchem zittert Anro-Mainyus, der vieltödtende (todvolle), vor welchem zittert Aêšma der schlechtgeistige, körperzerstörende; vor welchem zittert Bušyâçta, die langhändige; vor welchem zittern alle geistigen Daêva's und die Frevler aus Varena.

98. Nicht mögen wir Mithra des weitflurigen, ergrimmten Wucht begegnen; nicht möge ergrimmt auf uns dreinschlagen Mithra der weitflurige, der als der mächtigste der Yazata's, der kräftigste der Yazata's, der energischeste der Yazata's, der schnellste der Yazata's, der erzsiegreichste der Yazata's einherwandelt auf dieser Erde Mithra der weitflurige. Durch seinen Reichthum etc.

XXV.

99. Mithra — den wachsamen; vor welchem zittern alle geistigen Daêva's und die Frevler aus Varena. Vorfährt der Länderherr Mithra der weitflurige am rechten Ende dieser Erde, der bepfadeten, runden, weitgedehnten.

100. Auf seiner rechten Seite fährt der gute Çraoša, der Reine; auf seiner linken Seite fährt Rašnu, der hohe, mächtige; auf allen Seiten fahren die Gewässer, die Bäume und die Genien der Reinen.

101. Gegen sie gewalthabend gleicherweise trägt er die gradebefiederten Pfeile. Wenn er dann dort vorüberkommt fahrend, wo gegenmithrische Länder sind, da schlägt er zuerst die Keule nieder auf Ross und Reiter, zusammen zitternd macht er beben beide Ross und Reiter. Durch seinen Reichthum etc.

XXVI.

102. Mithra — den wachsamen, den mit falben Rossen, mit scharfer Lanze, mit langem Schaft, mit schwingendem Pfeil versehenen, das Unsichtbare treffenden, lieblichredenden Krieger.

103. Den zum Beschützer und Umfrieder Ahura-Mazda geschaffen hat der ganzen lebendigen Natur. Der Beschützer ist und Umfrieder der ganzen lebendigen Natur. Der uneingeschlä-

fert mit der Waffe beschützt des Mazda Geschöpfe, der uneingeschläfert mit der Waffe vertheidigt des Mazda Geschöpfe.

XXVII.

104. Mithra — den wachsamen; dessen lange Arme hervorgreifen, die mithramächtigen, was im östlichen Hindu ist, und was im westlichen nahen (dienstbaren), was in der Tiefe der Ranhâ (des Oceans), und was in der Mitte dieser Erde.

105. Du o Mithra weitergreifend umstrecke die Hände: der Ruchlose durch die Gerechtigkeit erreicht (vernichtet) ist unruhig (traurig) in seinem Gemüthe. So denkt der Ruchlose: nicht alle diese Unthaten, nicht all diesen Betrug sieht Mithra auf der Erde.

106. Aber ich denke in meinem Sinn: nicht denkt ein Mensch hundertfach lebendig- (irdisch-) kräftig bösen Gedanken, wie Mithra geisteskräftig guten Gedanken denkt. Nicht spricht ein Mensch hundertfach irdischkräftig böses Wort, wie Mithra geisteskräftig gutes Wort spricht; nicht wirkt ein Mensch hundertfach irdischkräftig böses Werk, wie Mithra geisteskräftig gutes Werk wirkt.

107. Nicht folgt einem lebendigen Menschen hundertfach grösserer heller Verstand, wie Mithra dem geistigen heller Verstand. Nicht hört ein Mensch hundertfach irdischkräftig mit seinen Ohren, wie Mithra der geistige mit den Ohren hörend, tausendkräftig, jeden Trügenden sieht. Mächtig wandelt Mithra einher, gewaltig an Herrschaft fährt er, und richtet schauend von fern reine Blicke mit den Augen.

108. Wer wird mir opfern, wer mich trügen? wer mit gutem Opfer, wer mit schlechtem Opfer wird mich als einen Yazata achten (als solchen anrufen)? wem soll ich Reichthum und Gnade, wem des Leibes Festigkeit ich ertheilen vermögend, wem soll Ueberfluss nahrungsvollen ich ertheilen vermögend; wem soll ich berühmte Nachkommenschaft gerne segnen?

109. Wem die gewaltige Herrschaft, die selbstbefestigte, vollschaarige, ohne dass er in seinem Sinn daran denkt, soll ich geben die beste, der des Feindes, des Nebenbuhlers Schädel schlägt, der Held, der tödtende, nicht getödtete. Der niederstellt (einsetzt) zur Verkündigung (Erfüllung) eine Çraośya (?); sogleich wie sie eingesetzt ist, wird sie erfüllt (verbreitet), wenn er sie ergrimmt einsetzt, so erfreut sie des erzürnten und unbesänftigten Gemüth zur Wohlbesänftigung des Mithra.

110. Wem soll ich Krankheit und Tod, wem Mangel, nahrungslosen ich ertheilen vermögend, wem soll ich berühmte Nachkommenschaft mit Zusammenschlag niederschlagen?

111. Wem die gewaltige Herrschaft, die selbstbefestigte, vollschaarige, ohne dass er in seinem Sinn daran denkt, soll ich wegnehmen die beste, der des Feindes, des Nebenbuhlers

Schädel schlägt, der Held, der tödtet, nicht getödtet. Der einsetzt zur Verkündigung eine Çraoŝya; sogleich wie sie eingesetzt ist, wird sie erfüllt; wenn er sie ergrimmt einsetzt erschreckt sie des besänftigten und nichterzürnten Gemüth zur Nichtbesänftigung des Mithra. Durch seinen Reichthum etc.

XXVIII.

112. Mithra — den wachsamen, mit silbernem Helm (?) und goldenem Panzer, den geschossetödtenden, mächtigen, tüchtigen, Dorfherrn und Krieger. Mannichfach sind des Mithra Wege, wenn er zu diesem Land herschreitet, wo er wohlwollend (wohlbehandelt oder wohlberitten?) reitet die tiefen Pfade zur Flur.

113. Darauf geht sein Vieh und Mann nach Wunsch hervor. Dann komme er uns zu Hülfe, o Mithra, hoher Herr, wann hoch erhebt das Geschoss die Stimme, und der Pferde Nüstern schnauben, die Geschosse schwirren, die Sehnen schnellen die scharfen knöchernen Pfeile. Dann fallen die Söhne der schwer-opfernden geschlagen kopfüber.

114. Dann gieb uns Du o weitfluriger Mithra! — der Hassenden (wie oben 94). Durch seinen Reichthum etc.

XXIX.

115. Mithra — den wachsamen. O Mithra weitfluriger! Meister des Hauses, des Dorfes, der Stadt, des Landes, der Zarathustraversammlung!

116. Zwanzigfach ist der Mithra zwischen Freunden, Schultermagen. Dreissigfach zwischen Handelsleuten. Vierzigfach zwischen Zusammenlebenden. Fünfzigfach zwischen Mann und Frau. Sechzigfach zwischen Mitschülern (Opfergenossen?). Siebzigfach zwischen Schüler und Lehrer. Achtzigfach zwischen Schwiegersohn und Schwiegereltern. Neunzigfach zwischen Brüdern.

117. Hundertalterig zwischen Vater und Sohn. Tausendalterig zwischen Ländern. Zehntausendalterig ist der Mithra der mazda-yaçnischen Lehre — —

118. Mit untengesetztem Lobe möge ich gelangen zu obengesetztem. Wie diese Sonne über der hohen Harâ hervorgeht und um sie fährt, so möge auch ich o Heiliger mit untengesetztem Lob gelangen zu obengesetztem hinüber über des bösen Aṅra-Mainyu Gelüste. Durch seinen Reichthum etc.

XXX.

119. Mithra — den wachsamen. Dem Mithra opfre, o Heiliger, sage es den Schülern. Es sollen Dir opfern die Mazdayaçna's mit einem Paar Vieh, Zugthiere, mit einem Paar fliegender Vögel, welche beflügelt daher fahren.

120. Mithra ist aller reinen Mazdayaçna's Erheber und Wirker (von allen reinen Mazdayaçna's zu erheben und zu loben?). Haoma der angekündigte und verkündigte, welchen die Priester verkünden und opfern sollen. Der reine Mann soll von den gereinigten Spenden vorkosten, der da macht, wenn er opfert, dass Mithra der weitflurige besänftigt und unerzürnt sei.

121. Es fragte ihn Zarathustra: wie o Ahura-Mazdâ soll der reine Mann von den gereinigten Spenden vorkosten, der da macht, wenn opfert, dass Mithra der weitflurige besänftigt und unerzürnt sei.

122. Hierauf sprach Ahura-Mazdâ: Drei Tage und drei Nächte sollen sie den Leib waschen, dreissig Upazanana's büssen zum Opfer und Preis Mithra's des weitflurigen. Zwei Tage und zwei Nächte sollen sie den Leib waschen, zwanzig Upazanana's büssen zum Opfer und Preis Mithra's des weitflurigen. Nicht soll mir jemand von diesen Spenden vorkosten, der nicht der Opferhymnen kundig ist (alle Meister?).

XXXI.

123. Mithra — den wachsamen, welchem opferte Ahura-Mazdâ auf dem glänzenden Garô-Nmâna.

124. Mit erhobenen Armen fährt zur Unsterblichkeit hin Mithra der weitflurige vom glänzenden Garô-Nmâna aus, auf schönem Wagen gefahren, dem gleich festen, allgestaltigen, goldenen.

125. An diesem Wagen fahren (ziehen) vier weisse Renner von gleicher Farbe, Geistesspeise essend, ohne Krankheit; ihre Vorderhufen mit Gold beschlagen, die hinteren mit Silber; alle sind sie angespannt an die Deichsel, die nach oben gekrümmte, die gebunden ist mit gespaltenen, wohlgemachten, dicken Klammern von Metall.

126. Auf seiner rechten Seite fährt Raśnu der gradeste (gerechteste), heiligste, aufgewachsenste; auf seiner linken Seite fährt er die gerechteste Unterweisung, die spendentragende, reine, mit weissen Kleidern angethan, weiss: ein Gleichniss der mazdayaçnischen Lehre.

127. Nach fährt der starke Fluch des Weisen im Körper eines Ebers, eines sich entgegenwerfenden, scharfhauerigen, männlichen, scharfklauigen, auf einmal erschlagenden, eines Ebers, eines fetten, ergrimmten, angesichttriefenden, tüchtigen, gebundenen und bis zum Ende fahrenden. Zunächst ihm fuhr das Feuer, das angezündete, die gewaltige königliche Gnade (Majestät).

128. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Bogen von Knochen, deren Sehnen aus Sehnen der Rinder wohlgemacht sind; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

129. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mi-

thrà ein Tausend Pfeile die mit Kahrkâçafedern befiedert, mit goldenen Spitzen, hörnernem Schaft und Auszweigungen von Knochen und Eisen wohlgemacht sind; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

130. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Lanzen mit scharfer Spitze wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's. Fs steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Wurfscheiben von Kupfer, zweigeschärft, wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

131. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Schwerter, zweischneidig, wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Keulen von Erz wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

132. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra der schöne wohlbeschlagene Keil mit hundert Warzen, mit hundert Schneiden, männerniederschmetternd, am mächtigen goldenen Griff mit Erz begossen, die prächtigste der Waffen, die siegreichste der Waffen; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

133. Nach dem Schlagen der Daêva's, nach dem Niederschlagen der mithratrügenden Menschen fährt hervor Mithra der weitflurige durch Arezahi-Çavahi, durch Fradadhafśu, Vidadhafśu, durch Vourubaresti und Vourugaresti, durch das Karśvare's Qaniratha das glänzende.

134. Vor ihm zittert fürwahr Anro-Mainyu der todvolle, vor ihm zittert fürwahr Aêśma der schlechtgeistige, leibverderbende; vor ihm zittert fürwahr Buśyâçta die langhändige; vor ihm zittern fürwahr alle geistigen Daêva's und die Frevler aus Varena.

135. Nicht mögen wir Mithra des weitflurigen etc. (wie oben 98). Durch seinen Reichthum etc.

XXXII.

136. Mithra — den wachsamen, dem falbe Renner angeschirrt am Wagen laufen, der ein goldenes Rad hat und die Speichen ganz glänzend.

137. Wenn man ihm Spenden bringt zu seiner Wohnung, Heil dem anrufenden Manne, so sprach Ahura-Mazdâ zum reinen Zarathustra, dem ein reiner. im Geist frommer, im heiligen Wort lebender Priester bei ausgebreiteten Opferreisern mit der Rede Mithra's opfert; schnell kommt diesem anrufenden Manne Mithra zur Wohnung herbei.

138. Wenn er ihn bittet, so geschieht nach seinem Lob dem Lober, nach seinem Lob dem Anrufenden. Wehe dem anrufenden Mann, so sprach Ahura-Mazda zum reinen Zarathustra, dem ein unreiner unfrommer, nicht im h. Wort lebender Priester hinter dem Opferreis aufsteht, wenn er auch volle Reiser ausstreut und langes Opfer opfert.

139. Nicht begütigt er den Ahura-Mazda, nicht die andern Ameśa-Çpenta's, nicht Mithra den weitflurigen. Der den Mazda gering schätzt, gering die andern Ameśa-Çpenta's, gering Mithra den weitflurigen, gering das Gesetz und Raśnu und die Wahrheit (Arstât), welche die Lebendigen fördert und mehrt. Durch seinen Reichthum etc.

XXXIII.

140. Mithra — den wachsamen. Ich will dem Mithra opfern, o heiliger, dem im Guten tüchtigen, geistigen, vorzüglichen, geduldigen, der ohne Lüge ist, dem oben wohnenden, kräftigen, tüchtigen Krieger.

141. Dem von siegreicher wohlgebildeter Waffe gefolgt aus der Finsterniss wachenden, unbeirrten. Er ist der Kräftigen kräftigster, der Starken stärkster, der Götter gross verständigster, von siegreicher Gnade (Majestät) gefolgt, tausendohrig, zehntausendaugig, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

XXXIV.

142. Mithra — den wachsamen. Der als erster Verkünder stark mehrt des heiligen Geistes Geschöpfe, wohlgeschaffen, der grösste Yazata, wenn er den Leib erleuchtet wie der Mond selbst leuchtet.

143. Dessen Antlitz strahlt, wie das des Sternes Tistrya; dessen Wagen mitergreift, der nicht Irrende, Erste, o heiliger, wie die schönsten Geschöpfe mit Glanz dem leuchtenden Yazata bereitete ihn der Schöpfer der heilig-geistige den sterngeschmückten, geistgebildeten (Wagen) der Zehntausendseher, der starke, allwissende, unbeirrte.

XXXV.

144. Mithra — den wachsamen; dem Mithra, der bei dem Land ist opfern wir; dem Mithra, der innerhalb des Landes ist, opfern wir; dem Mithra, der am Lande ist, opfern wir; dem Mithra, der über dem Lande ist, opfern wir; dem Mithra, der unter dem Lande ist, opfern wir; dem Mithra, der um das Land ist, opfern wir; dem Mithra, der auf dem Land ist, opfern wir.

145. Den freundlichen (Mithra) Herrn den hohen, unvergänglichen, reinen, opfern wir; den Sternen, dem Mond, der Sonne,

auf opferreisgebenden Bäumen dem Mithra aller Länder Länderherrn opfern wir. Durch seinen Reichthum etc.

146. Wie der Herr zu ehren etc. Opfer und Preis und Kraft und Stärke erbete ich des weitflurigen Mithra, des tausendohrigen, zehntausendaugigen, namengenannten Yazata's und des Rama-Qâçtra. — Gute Reinheit etc. — Ihm ist Reichthum etc.

II.

Erklärung des Textes.

Der Eingang dieses Hymnus ist der bei den übrigen Yasht's gewöhnliche; nur wird hier Mithra's Name mit seinen häufigsten Epitheta's eingeschoben. Ueber den Beinamen vourugaoyaoitis, der von Mithra fast unzertrennlich ist, kann kein Zweifel mehr sein. Das einfache gaoyaoiti in der Bedeutung: Flur = Sskr. gavyûti kommt z. B. Yaçna 1, 16 vor; vouru = Sskr. uru Gr. εὐρύς; urugavyûti heisst in den Veda's: weite Fluren besitzend; s. *Böhtlingk* u. *Roth* s. v. Neben Mithra ist wie Visp. 1, 7. als sein Genosse Râma Qâçtra genannt, auf welchen ein eigner Hymnus (Ram-Yasht) vorhanden ist, der ihn mit der Luft identificirt und sein Wesen besonders an der Stelle 43—45 auseinandersetzt.

1.

1. yêçnyata und vahmyata (vergl. Tir Y. 50) sind wohl als apocopirte Instrumentale von Femininen auf tâ (s. *Bopp* vergl. Gramm. p. 1166.) zu fassen.

2. drukhs und die damit zusammenhängenden Verbalformen sind hier und anderswo mit dem stammverwandten trügen übersetzt, obgleich der Sinn des letzteren nicht überall ganz genau passt. Ahd. triokan decipere; altn. draugr umbra mortui, Sskr. druh Trug, Bosheit, auch personificirt, wie die Drukhs; s. *Kuhn* Zeitschr. f. vergl. Sprachf. 1, p. 196. 199. *Diefenbach* Vergl. Wörterb. der goth. Sprache II, p. 642 sq. Auch die Veda's kennen druh in Bezug auf Mithra Rigv. II 1, 2, 9.

ǵano yo mitrâvaruṅâv abhidhrug apo na vâm̃ sunoty akśṅayâdhruk svayam̃ sa yakśmam̃ hṛdaye ni dhatta âpa yadim̃ hôtrâbhir ṛtâvâ. Bemerkenswerth ist hier der ächtzendische Gegensatz von dhruk und ṛtâvâ (aśava). — pereçaõñhê vergl. paõñhê Tir Y. 1. nyâçaõñhê Zam. Y. 48. 50. Der Sinn der Stelle scheint mir zu sein, dass Mithra d. i. Treue, Wahrheit gelten müsse Reinen wie Gottlosen gegenüber. vayaõ ist eine der verschiedenen zendischen Formen für Sskr. ubhau.

3. âçna als Adjectiv zu frazainti kommt öfter vor; so unten 108, Farv. Y. 134. Zam Y. 75. Asht. Y. 5. Yaçn. LXVIII, 5.; mit manô Visp. XI. 3. Farv. Y. 74; mit urvânô Farv. Y. 40; mit khratu unten 107. Gegensatz von âçnahê khrathwô und gaośô-crûtahê Sirozah I, 29. Hapt. Y. 1. Yaçn. XXII, 25. Anquetil übersetzt âçna mit distingué; es heisst offenkundig, berühmt.

4. Die Instrumentale raya qarenanhaca sind entweder als Bezeichnung des Mittels zu fassen, wodurch das Opfer stattfindet: vermöge seines Reichthums etc., oder: um seines Reichthums willen. qarenô giebt *Westergaard* (Ind. Stud. III, p. 412) mit: Glück, während *Spiegel* (ebendas.) die Bedeutung: Glanz, Majestät festhält. Es ist die von Ahura herrührende Gnade und Herrlichkeit, deren z. B. Yima durch seinen Fall beraubt wird. Es giebt ein doppeltes qarenô, welches beides von Ahura kommt: kâvaêm und aqaretem Zam Y. o.; über ersteres handeln die Abschnitte des Zamyad Yasht II—VII incl.; über das zweite VIII—X incl., während XI—XVI wiederum sich auf das erste beziehen; aqaretem scheint mir das nicht mittheilbare zu bedeuten. Die Wurzel qar = Sskr. svar in der Bedeutung von Seligkeit (dagegen svar Himmel = hvare) liegt im lateinischen sors, sortis, welches sich zu qarena, qaretem verhält, wie soror zu qaṅha. — râma-śayanem und huśayanem sind Tir Y. 2 auch Epitheta des Tistrya; śayanem kommt in mehreren Compositis im ersten Fargard vor: çughdhô-śayanem 5; dujakô-śayanem 10; vehrkanô-śayanem 12.; unten 13. airyô-śayanem; 15. gava-śayanem. In diesen Zusammensetzungen hat śayanem den Sinn von Wohnsitz, Platz, in welchem sich der erste Theil des Compositums findet. Es ist offenbar mit śiti oder skiti eines Stammes; daher denn auch analog unserer Stelle Yaçn. LXVIII, 14. huskiti râmô-skiti daregho-skiti. Nur steht hier nicht râmô-śayanem, sondern râma-śayanem, wie es scheint ohne Variante. Der Sinn dürfte sein: der in den arischen Ländern gute Wohnplätze bereitet.

5. ravô bildet den Gegensatz zu âzô Yaçn. VIII, 8. und bedeutet Freiheit, Leichtigkeit; es gehört etymologisch zu Sskr. laghu lat. levis, Gr. ῥεῖα, ῥάδιος. ravô in Compositis Visp. VII, 2. — marjdikâi vergl. marjdikem thrâyô-drighûm Hapt. Y. 7. den Barmherzigen, welchen der Bettler ernährt. — havaṅhâi s. unten 33. Unsere Stelle ist behandelt von *Burnouf* Y. Not. p. XXVII. — Die Prädicate: ughrô aiwithûrô hat Mithra mit den Fravśi's gemeinsam; letzteres erklärt *Neriosengh* mit adhika-çakti.

6. vaṅtaca im Zusammenhalt mit nemaṅha scheint Instrumental. An den Stellen Yaçn. XV, 1 u. 2. LXIX, 1. LXX, 1. passt der Instrumental ebenfalls. Das Compositum vaṅta-bereti findet

sich Yaçn. LIX, p. 528. V. L. Ueber den Sinn ist wohl kein Zweifel; es heisst: Lob; vañta Ab. Y. 34 kann das aber nicht bedeuten.

II.

7. vyâkhanem vergl. vyâkhainê Bahr. Y. 46. — perethuvaêdhayanem könnte den breit d. i. weithin verkündenden bedeuten; besser aber: den mit breiter Warte versehenen oder darauf stehenden. Aehnlich baêvare-vaêdhayanem Farg. XVIII, 28 als Beiwort zu nmânem, wo *Spiegel* vaêdh. mit Warte übersetzt; ib. 7. vaêdhistem als Prädicat des Schöpfers, was *Sp.* mit: den *weisesten* giebt. Die Stelle wiederholt sich Nyaish I, 6.

8. arezahi. Ist es Locativ, wie vaêǵahi? Oder der Name des Keśwar's? vergl. zu 36. khrvîśyêitîs unten 36. das Masc. khrvîśyañtahê; es ist ein part. fut. von khrvî, welches in dem Compositum khrvî-dru oft vorkommt. raçmaoyô unten 47. Ram. Y. 49. Ab. Y. 68. (wo Westerg. raçmôyô giebt); daneben raçmô unten 52. raçmanô (Acc. plur.) Bahr. Y. 62. unten 36. 41. (Genit.?) Farv. Y. 39. raçmanãm Bahr. Y. 63. râsta raçmana Bahr. Y. 47. dual. Wir haben daher wohl eine doppelte Form anzunehmen: raçman und raçmi, von welch letzterm raçmaoyô der Plural mit der Einschiebung von ao zwischen den Labial und y ist, was sich zwischen v und y öfters im Zend wiederholt. Die Verwandtschaft mit Sskr. raçmi Strahl ist evident, die Bedeutung aber verschieden; denn unser Wort heisst: Schlachtreihe; vergl. Armen. u. Neupers. razm Schlacht. — pâperetânê Intensivform von pṛ, die gedrängten Schaaren. Sskr. pṛtanâ Heer.

9. Die Formel: fraoreṭ-frakhśni avi manô zarazdâtôiṭ añhuyaṭ haca findet sich grade so unten 51. Farv. Y. 47. 92. Visp. XIV, 2. (wiederholt p. 365, 395, 426, 448, 496, 551. Vend. lith.) Yasht fr. I, 3. Es fragt sich zuerst, auf welches Subject sich die Phrase bezieht; ob auf die Betenden, wie hier, Farv. Y. 47 und Yasht fr. I, 3. am nächsten liegt, oder auf den begütigten Gott, wie unten 51. Farv. Y. 92 auf die Ameśa-Çpenta's, Visp. XIV, 2, wie es scheint, auf Ahura; frakhśni avi manô unten 24, 46. könnte auf yahmâi und auf Mithragehen. Es wird sich dies nicht so leicht entscheiden lassen. Ebenso schwierig sind die einzelnen Worte. fraoreṭ Yaçn. XXX, 5. LIII, 2. Das Substantiv fraoretîm Yaçn. XIII, 8. (fraoiritim Visp. III, 4.), die Verba fraoreñta Mih. Y. 92. Y. LVII, 24. fraorenaêta Farg. XIX. init. fraorenata Farv. Y. 89. — sind Ableitungen von jenem fravar, wovon fravarânê ich will bekennen die am öftesten vorkommende Form ist. fraoreṭ scheint einen adverbialen Sinn zu haben, ursprünglich aber Participium zu sein; eine ähnliche Form ist das vedische dravat;

s. *Benfey* Glossar z. Sama-Veda s. v. dru. — frakhšni oder frakhsni kommt noch Zam. Y. 48, 50. vor an einer gleichfalls dunkelen Stelle, wo es jedoch so viel als *sichtbar, vor den Augen* bedeuten könnte: als sichtbar (hingewendet gegen) vor dem ausgestrecktgehenden die Schlange furchtbar wurde. Sskr. pra und akši Auge (freilich zendisch aši) oder soviel als prāñc nach vorn gewendet. Ist es von fra + (Sskr. akš) abzuleiten, oder von einer eignen Wurzel frakhš, etwa einer Nebenform von pereç? Dafür könnte Yaçn. XLIV, 7. angeführt werden, wo die Hss. zwischen frakhšnê und frakhšnî schwanken; daneben das öfter vorkommende frasna oder fraçna. Beide Wörter: fraoreṭ-frakhsni bilden nach *Westergaard* ein Compositum, welches zunächst mit manô zu verbinden ist. avi manô fasst *W.* nicht als Zusammensetzung, etwa wie avi-mithris; oder, wenn wir avi mit Sskr. avi geneigt vergleichen dürften, im Sinne: geneigten Gemüthes; sondern er scheint avi als die Präposition zu nehmen, welche immer die Bedeutung: nach etwas hin, gegen etwas hat.

zarazdâtôiṭ. Dieses Substantiv kommt vor Yaçn. XLIII, 11. zarazdâitis. Yaçn. XXII, 25 zarazdâtôis Sirozah I, 29. (als Eigenname Farv. Y. 115.) zarazdâtaê Visp. XV, 2. Daneben das Adjectiv zarazdâitim als Epitheton von mâthrem çpeñtem und im Gegensatz zu vaêdhîm Yaçn. XXV, 6. Ferner zarazda Yaçn. XXXI, 1. aṭcîṭ aêibyô vahistâ yôi zarazda˜ añhen mazdâi; ib. 12. zarazdâcâ, wo es *Spiegel* (nach brieflicher Mittheilung) nach der Tradition mit *Herz* übersetzt. Der Superlativ zarazdâtema Farv. Y. 25, 36. (zarzdistô Yaçn. LIII, 7?). Höchst merkwürdig ist das verbale zaraçca dâṭ Ashi Y. 46. Es bittet hier Zarathustra, dass Hutaoça die zarathustrische Lehre zaraçca dâṭ apaê ca aotâṭ, welche Worte sich Gosh Y. 26 wiederholen; aotâṭ ist das zu dem Neutrum avaç gehörige Verbum; vergl. Farv. Y. 146. avêbis aomana. Der Sinn ist wohl: Hutaoça möge die Lehre selbst aufnehmen und weiter verbreiten. Wir haben also hier eine Composition mit dâ = dhâ, wie bei yaojda. Wäre ein Wechsel von Zend. *z* mit Sskr. *ç* nachweisbar, so würde zarazda dem Sskr. çraddhâ entsprechen. Da mir jedoch für diesen Wechsel nur der Uebergang von *z* in *ç* in Compositis von zema bekannt ist (z. B. khrûjdiçmanãm Farg. IX, 11.), so scheint mir *Spiegel's* Ableitung von zarad = hṛd Herz richtiger. Jedenfalls heisst zarazdâti die innerlich gläubige Ueberzeugung, zarazda gläubig. *Benfey's* I, p. 21. vorgetragene Erklärung von Sskr. harah Zorn, Flamme passt durchaus nicht auf die angeführten Texte, welche alle mit zarazda etwas Gutes prädiciren. Ebenso wenig ist *Haug's* (D.M.G. VIII, p. 757.) Zusammenstellung von zarem mit Sskr. gṛ für unser Wort anwendbar. Zu añhuyaṭ vergl. Yaçn. III, 4. IV, 1. VII, 4. añhuyãm (wiederholt Yaçn. LIX, p. 529,

530, 533, 534. V. lith.) Farv. Y. 46. aṅhuyâṭ, wo es ein Wurfgeschoss zu bedeuten scheint, was natürlich nicht auf unsere Stelle passt, *Spiegel* nimmt es als Abl. von aṅhu Ort. Mir scheint es von aṅhu = Sskr. asu Lebenskraft, Geist abzuleiten zu sein und lebendig, geistig zu bedeuten. *Anquetil's* Uebersetzung (II, p. 206) lautet: si on lui fait izeschné avec ferveur, qu'on l'invoque plusieurs fois, et qu' avec pureté de coeur on célèbre (l'jescht en son honneur) étant près du feu, alors Mithra, qui rend fertiles les terres incultes, prononcera la victoire, secondé du Peuple d'en haut. Unten 51 hat er die Worte ganz ausgelassen; Farv. Y. 47. (Carde XII) übersetzt er: les forts, purs et excellens Ferouërs des Saints se hâteront (de sécourir) celui, qui leur fait bien izeschné, ils feront couler l'abondance sur celui, qui pur de coeur pratique (la Loi) dans le monde près du feu; Farv. 92. ist die Phrase bis zur völligen Unkenntlichkeit verwischt; Visp. XIV, 1. übersetzt *Anquetil* (I, 2. p. 176.): je leur fais izeschné, je remplis mes fonctions avec pureté du coeur. An unserer Stelle sind die Worte: étant près du feu und Farv. Y. 47. près du feu ein komisches Missverständniss des Wortes âtarathra *dort;* zarazdâtôiṭ aṅhuyaṭ haca ist mit: avec pureté du coeur wiedergegeben, was beweist, dass Anquetil oder seine Parsen in zarazdâti den Begriff: Herz fanden; den Begriff pureté suchte er wahrscheinlich in aṅhuyaṭ, wobei er anderswo Yaçn. III, 4. I, 2. p. 98. an *Welt* denkt: les chefs qui marchent dans ce monde. — Beides hat er Farv. Y. 47. in: qui pur de coeur pratique (la Loi) dans le monde vereinigt. Den Worten: fraoreṭ-frakhšni avi manô entspricht hier: que l'on l'invoque plusieurs fois — Visp. XIV, 1. je remplis mes fonctions Farv. Y. 47. gar nur: pratique; denn: ils feront couler l'abondance soll wahrscheinlich fraoiriçiñtê wiedergeben. Man sieht hieraus, wie wenig Hülfe uns Anquetil's Uebersetzung an so schwierigen Stellen darbietet.

Nach vorstehender Analyse kann meine Uebersetzung der dunkeln Worte nur eine conjecturale sein. — fraoiriçyêiti dasselbe Farg. VIII, 104. IX, 40. fraoiriçyôiṭ Farg. XIV, 16. fraoiriçentê Farv. Y. 47. fraoiriçistaô Farv. Y. 25, 36. fraoirisaiti Yasht fr. I, 17. fraoiriçimna Visp. XII, 5. avô-iriçyaṭ Ab. Y. 62. (hinabfalle) avô-iritheñtem Din Y. 10. airistem Ab. Y. 65. (nicht fallend?) Als Bedeutung ergiebt sich für fraoiriç (fra ava und die Wurzel iriç, irith) herabsteigen, herabsteigen machen, niederlegen. Farg. VIII, 104. übersetzt es *Spiegel* mit: *zuwege bringen;* Farg. IX, 40. mit *verunreinigen;* Farg. XIV, 16. mit *machen.* — Statt verethraǵanô und upamanô bietet Farv. Y. 47. das regelmässige verethraǵana und upamana, während gleich darauf 48 in den Hss. wieder verethraganô und upamanô erscheint. Solche Stellen sind instructiv, um das allmäliche Eindringen ungrammatischer

Formen in die Zendtexte anschaulich zu machen. Damôis upamanô ist eine dunkle allegorische Abstraction im zarathustrischen System; es scheint den *Fluch* zu bedeuten, der im Geist des Weisen sich erzeugt.

III.

11. bareśaêśu. Da die Wurzel bar die Bedeutung: *reiten* hat (bâśârem Yaçn. XI, 2. ist wohl = bhartṛ mit der bekannten Umwandlung von ṛt in ś), so könnte bareśa mit *Ritt* gegeben werden, wofern śa als Ableitungssylbe gelten darf. In derselben Phrase kommt es vor Aban Y. 53. baresna Rashn. Y. 24. Dagegen findet sich Tir Y. 21. in der Beschreibung des dämonischen Pferdes das Prädicat: kaourvô-bareśahê, wo bareśa eher einen Theil des Pferdes zu bezeichnen scheint: etwa den Rücken; dann wäre es mit bares Berg zu vergleichen.

hitaêibyô. Das Wort hita ist von *Burnouf* Étud. p. 271, wie mir scheint, nicht glücklich behandelt worden. Es kommt in derselben Verbindung vor (unten 94. Ab. Y. 53. Yaçn. LVII, 26.; in ähnlicher Yaçn. IX, 22. hitahê Bahr. Y. 13. hitãm Farv. Y. 100. Zam. Y. 86. In den Compositis hitâçpem Zam. Y. 41. mãthrô-hitahê tanvô Afrig. III, 5, 7. hitô-hizvaô Yaçn. LXV, 9). Wäre es mit Sskr. sita weiss identisch, so könnten hier die Schimmel darunter verstanden werden, auf welchen die Reiter sitzen. Allein diese Bedeutung passt nicht zu den Stellen Farv. Y. 100, Zam. Y. 86. Afrig. III, 5, 7. u. Yaçn. LXV, 9. Es ist daher eher an Sskr. sita ligatus zu denken und unter den Gebundenen oder Festen sind entweder die gezügelten Pferde oder die Zügel selbst zu verstehen; hitô-hizvaô heisst mit gebundener Zunge d. i. wohl: leise sprechend. Dass die Reiter Kraft für die Pferde erflehen, ergiebt sich auch aus Yaçn. XI, 2. pôuruçpakhstîm. Die Wurzel çvac çvañc bedeutet nach *Roth* Nirukta p. 23. *sich spalten;* sonst wird für çvañc oder çvañǵ nur die allgemeine Bedeutung ire angegeben. Das Wort muss einen den folgenden Substantiven anpassenden Sinn haben. Die Stelle von pôuru-çp. an wiederholt sich Visht. Y. 25.

hathrânivâitîm von hathra und nivâiti: die Zusammenerschlagung. nivâiti von van; das â ersetzt das ausgefallene n, wie in carâiti. Das einfache nivâitis kommt vor Yaçn. X, 16, wo es Neriosengh mit nidânam̃ oder vibhakti giebt; d. i. Belohnung; in diesem Sinne scheint es von van in der Bedeutung offerre, dare herzukommen. — hameretha bedeutet den Gegner im Kampf hamerena; vergl. hamerenâṭ Farv. Y. 31. und hamarana in der Inschrift von Bisitun. Der Singular hameṛethâi unten 69. hameretbâṭ und hamerethé 71. hamerethem Ashi Y. 12, wo wiederum die Verbindung mit duśmainyûm zu bemerken ist; hamarethê Farv. Y. 33

wo wahrscheinlich hamerethé zu lesen. aurvathanām von urvatha Genosse, Freund mit dem a privativum gebildet; urvatha kommt von urva Seele.

IV.

13. harām. Der heilige Berg, über welchem Sonne, Mond und Sterne aufgehen (unten 118. Farg. XXI, 5, 9, 13); auf welchem sich Mithra's paradiesischer Wohnsitz befindet (unten 50. Rashn. Y. 23.), und ebenso der Çraośa's (Yaçn. LVII, 21); wohin Haoma gesetzt wird (Yaçn. X, 10. LVII, 19.); am Fusse (upabdê) der Harâ wohnt der Stammvater Haośyañhô (Ab. Y. 21. Gosh Y. 3. Ashi Y. 24. Ram Y. 7., wo statt upabdê upa taêrem, welch letzteres ich mit Sskr. tîra zusammenhalte; vgl. le Mont Tireh, Bund. II, p. 357. p. 364.); über ihre Höhen steigen die Seelen der guten Verstorbenen hinüber und über die Brücke Cinvat (Farg. XIX, 30). Das gewöhnliche Prädicat der Harâ ist berezaiti (unten 50, 118. Farg. XIX, 30. XXI, 5, 9, 13. Rashn. Y. 23.) Neben der Form harâ kommt aber auch haraiti Gen. haraithyô vor; unten 50, 51, 88, 90. Yaçn. LVII, 19, 21. Gosh Y. 17. Ashi Y. 37., zu welchem denn das Prädicat barezayaô gesetzt wird, wahrscheinlich um den Gleichklang haraithyô berezaithyô zu vermeiden. Zam. Y. 1. findet sich haraiti bares Ashi Y. 24. harayaô berezô. Yaçn. XLII, 3. haraithyaô barezô. Es scheinen mir drei Formen angenommen werden zu müssen: bares Gen. berezô genau unser *Berg;* barezas Loc. barezahi; barezat bareza oder barezañha Adj. hoch, Arm. bartsr. Eine erweiterte Form von bares ist bareśnu. Aus harâ bares oder harâ berezaiti entstand das persische alburz.

Das Nebeneinandervorkommen der Formen harâ und haraiti dürfte dafür sprechen, dass das Wort ein ursprünglich iranisches ist. Bloss desswegen, weil sich bis jetzt keine *gewisse* indogermanische Analogie dieses Berges und des Wortes harâ gefunden hat, an Entlehnung des Semitischen har zu denken, ist voreilig. Eine Vergleichung mit εἴλη, ἕλη, ἀλέα ist doch wenigstens denkbar. âçnaoiti Farg. XIX, 30. âçnôiṭ Ab. Y. 65. Dagegen aśnaoiti unten 85. aśnaoṭ 89. ava-asnaoiti 24. frâśnaoiti Farg. V, 28 sqq. frâśnavâṭ Farg. XVI, 7. Die Bedeutung ist überall so ziemlich dieselbe; âçnaoiti dürfte mit Sskr. açnoti und der Präp. â zu erklären sein; dagegen aśnaoiti zu akśnoti permeare gehören, wenn nicht eine ursprüngliche Identität der Wurzeln anzunehmen ist.

zaranyô-piçô hat *Burnouf* Comm. s. l. Y. Not. p. LXV und LXXVI mit bareśnava verbunden und mit goldspitzig wiedergegeben; auch hat er vorgeschlagen statt piçô peçô zu lesen und dann zaranyô-peçô im Sinn: mit goldner Kette ver-

sehen, auf Mithra zu beziehen. Wenn eine Textänderung erlaubt wäre, so würde eher an zaranyô-paêçô zu denken sein; hiraṇyapêças kommt nämlich in den Veda's vor, wesshalb *Rosen* zu Rigv. I, 6, 3. unsere Stelle übersetzt: qui primus auream formam habens pulcra cacumina.

âdidhâiti Sskr. dhyai Gr. θεάομαι. Zam. Y. 94. hô didhât khratus-dôithrabya „er wird mit Geistesaugen sehen" giebt Wurzel und Derivat; vergl. übrigens *Bopp* Vergl. Gramm. p. 1143.

14. ûraō = Sskr. vrâ Haufen, Truppe, wesshalb die Variante vraō zu beachten ist. paoirîs entweder die ältesten, ersten, oder die vortrefflichsten. thâtairyô (wahrsch. acc. plur. v. thâtairi mit frâdhayen zu verbinden) kommt nur an dieser Stelle vor; der Form nach erinnert es an takhairya Farg. VIII, 93. (von tac vergl. *Spiegel* Uebers. p. 155.) und an vîçpataurvairi Farv. Y. 142. was dem Sskr. fem. ṛtâvari neben ṛtâvan entspricht; thâtairi setzt eine Wurzel tát voraus, welche ich Ab. Y. 15. tâtaō âpo Tir Y. 47. finde; die Aspiration rührt von dem folgenden r und ist noch um eine Sylbe weiter zurückgegangen, als in takhairya. thâtairyô muss Weide, Nahrung bedeuten; tâtaō âpô scheinen mir die nährenden Wasser zu sein. Wäre eine Conjectur erlaubt, so würde ich thrâtairyô vorschlagen. Mit der Lesart khâthrô, die *Burnouf* zu erklären sucht (Not. p. LXXXI), ist nichts zu machen. — âfeñtô Farv. Y. 9. âpeñtaō mit der Variante âfeñtô; âfeñtem Farv. Y. 54. — khšaodañha Sskr. kšodah unter den udakanâmâni Nigh. I, 12. der Strom, der Schwall des Wassers, von kšud conterere. Yaçn. XLII, 6. apãm frakhšaoçtrem.

thwakhšeñtê Sskr. tvakš frangere, comminuere. Ab. Y. 65. von schneller Bewegung gebraucht; daher thwakhšistô unten 98. Von den folgenden *sieben* Namen arischer Provinzen, die wahrscheinlich als Parallele zu den sieben Keśwars genannt sind, finden sich môurûm Farg. I, 6. harôyûm ib. 9. Inscr. Bisit. I, 16. Haraiva Nakshi R. 22. gaom Farg. I, 5. çugdhem ib. 5. — qâirizem Insc. Bisit. I, 16. uwarazmiya derselbe Name Nakshi Rust. 23. neben Çughda Chowaresm s. *Burnouf* Y. Not. p. CVIII. pôurutem ib. p. CI. In âiskatem ist âi oder â wohl Präposition und skata oder iskata der Name der Provinz. Yaçn. X, 11. skyata upairiçaêna könnte dazugehalten werden, womit jedenfalls der Berg iskata upâiriçaêna Zam Y. 3. identisch ist.

15. Es folgen hierauf die Namen der sieben Keśwar's und zwar paarweise gestellt, wie sie auch unten (67) 133. Rashn. Y. 9 sqq. Farg. XIX, 39. enumerirt sind. Qanirathem steht allein, weil es die Mitte bildet, um welche sich die übrigen sechs gruppiren; zu seiner Seite arezahi und çavahi nach Westen und Osten, vôurubaresti und vôurugaresti nach Norden,

fradadhafšu und vîdadhafšu nach Süden; vergl. Bundeh. II, p. 365. Vor karšvare kommt der gen. sing. karšvané (statt karšvanô) Visp. X, 1 vor mit der Var. karsvana, überhaupt eine merkwürdige Stelle für den Gebrauch des Zend bei Copulativ-Compositis jedes einzelne Glied in der Mehrzahl zu decliniren. Der acc. plur. lautet karšvān wie dâmān Zam. Y. 10. Ab. Y. 5. Yaçn. LXI, 5. (wo haca mit yâis construirt ist); denn yâis ist ebenfalls acc., da avi diesen Casus regiert; noch deutlicher Ab. Y. 30. Ram. Y. 20, yatha azem amašyā kerenavâni vîçpâis avê karšvān yâis hapta, wo karšvān von kerenavâni regiert ist, wenn nicht avi zu lesen ist wie Ab. Y. 5. und Tir. Y. 34. avi açaō avi šôithraō avi karšvān yâis hapta, wo karšvān yâis ebenfalls der Acc. sein muss; ib. 40. hapta karšvān. Mih. Y. 64. vîçpâis avi karšvān yâis hapta; dasselbe Farv. Y. 94. Zam. Y. 82. Yaçn. XIX, 16. kâis hê afçmān Orm. Y. vîçpâis ayānca khšafnaçca. Yasht fr. II, 9. yatha dâmān çraêstâis ist wohl als Nom. zu fassen; ebenso khrafçtrâis zôijdistâis Farg. VII, 2. Dagegen daêvâisca khrafçtrâis mašyâisca Acc. Yaçn. XIX, 2. In diesen Formen auf âis Instrumentale suchen zu wollen, wird vergeblich sein. Neben dem Locativ karšvôhu erscheint auch karšvôhva Ahur. Y. 3.

16. Da karšvare Neutrum ist, so ist auch vîçpâhu als Neutrum zu betrachten; sonst vîçpaêšû Yaçn. XII, 5. wenn hañǵamanaêšû Neutrum ist. — gûnaoiti ist ἅπαξ λεγόμενον. Wahrscheinlich ist es in Wurzel und Bedeutung guṅa (Z. gaona). Die Sskr. Wurzel guvati gûna liegt dem Z. gûtha Koth zu Grunde. vîdus vergl. vîdus-gâthem vîdus-yaçnem Farg. XVIII, 51. vîdhuša mit der Var. vîdusa Farv. Y. 146. vîdus Yaçn. XXVIII, 5. vîdus aša Yaçn. XLV, 8. vîdušê Yaçn. XXX, 1. LI, 8. LV, 3. Visp. XXI, 3.

V.

18. fraša als Präposition: fraša fraya vahistem â ahûm Farg. VII, 52. XVIII, 29. fraša frayañta Yaçn. X, 14. 19. Farg. V, 11. ist diese Präp. mit pâdaêibya construirt; fraša frayôit Farg. VI, 27. fraša-tacôit Farg. VIII, 100. fraša-fratâcayaṭ; Ab. Y. 78. fraša mit frâthañǵayêiti; Zam. Y. 47. mit hām-râzayata Bahr. Y. 37. fraša aêiti. Die Bedeutung ist: fort, hervor, über analog dem Gr. πρόσω, πρόσσω vorwärts, Lat. porro; im Huzvaresch scheint frac zu entsprechen; s. *Spiegel*, Gramm. des Huzv. p. 98. Neben der Präposition findet sich das Adjectiv fraša in der Bedeutung *neu, frisch* Zam. Y. 10, 11, 19, 89. Farg. I, 21. Yaçn. XXX, 9. frašôtemem Ny. I, 2. frašô-carethrām Zam. Y. 22. Farv. Y.

17. fraśô-karem Bahr. Y. 28, und in dem Worte fraśô-kereti Auferstehung. Präposition und Adjectiv können als identisch betrachtet werden; denn aus dem Begriff: *vorwärts, hervor* konnte sich der weitere: vorgehend, neu, frisch entwickeln. Das althd. frisc recens liesse sich auch vergleichen; *Diefenbach* I, p. 401.

upaçcindayêiti ein sich öfter wiederholendes Wort; unten 28.; mit fra unten 78. Farv. Y. 33, 39. Das einfache çcind Bahr. Y. 62. Farv. Y. 31. unten 42, 76. Die Identität mit Sskr. chid, Lat. scindere ist nicht zu bezweifeln.

grañtô erzürnt. Sskr. samgrâma Schlacht, Goth. gramjan, Nhd. Gram. fratemadhâtô wie paradhâtô; die vornehmsten. Der Nominativ ist auffallend. Uebrigens vergl. Farv. Y. 95. wo sich fratematâtô daqyunãm findet, was dort Accusativ sein muss.

19. naêmâi Seite, Theil; vgl. oben 13. paurva-naêmâṭ açpacaṭ Sskr. çvac ire mit der Präp. a: er kehrt nicht wieder. Oder ist açpacit mit einer Hs. zu lesen und mit den meisten pâiti (welches bloss als Correctur von paiti eingeschaltet scheint): noch schützt er zornig die Pferde?

20. vazyãçtara vehementiores; die schnell daherfahren. apayêiñti eine Emendation *Westergaard's*; apayêiti 21. Bahr. Y. 20, 57. Ashi Y. 19. apayêmi Ab. Y. 42. apaya Tir Y. 43. (?) Mih. Y. 105. Din Y. 2. frapayêmi Ab. Y. 63. paiti-apayaṭ Tir Y. 38. apaêta apayêmi Ram Y. 43. Die Bedeutung: erreichen, erlangen ist wohl ausser Zweifel. — fraçtanvañti. Möglich, dass ç euphonisch eingeschoben, oder fraç für frãç steht, sonach tan als Wurzel zu betrachten ist. Oder çtan müsste = Sskr. stan sonare genommen werden, wogegen jedoch die Conjugation spricht. — framanyêñtê Yaçn. LXVIII, 13. Farg. VII, 57. XIX, 43. (framanyata-vîmanyata von Aûrô-Mainyus). Din Y. 3. framanyâi. Die Bedeutung: denken, vorsorgen passt auf unsere Stelle nicht; ihr Sinn muss vielmehr sein: beim Fahren halten sie nicht aus, gelangen nicht ans Ziel. — apaśa. Von Sskr. pakśa Flügel, ohne Flügel d. i. ohne Schnellkraft? Oder ist zu trennen: apa-śa? Oder dürfte man an Sskr. pṛta occupatus praefectus denken und apaśa als: nutzlos, zwecklos, fassen? Das Wort findet sich noch Bahr. Y. 46. vom gezückten Schwerte gebraucht, dessen Kraft gebrochen wird. avi-mithris der Gegen-Mithra. fréna als Präposition gebraucht Farg. V, 4, 7, 59. wegen, vor. Da mãthra wohl nirgends einfach Rede oder Wort bedeutet, so sind unten aghanãm mãthranãm Zaubersprüche zu verstehen.

21. râśayaêñtê sie verwunden ihn nicht; vergl. Yaçn. XLIX, 3. LI, 9., wo râśayañhê den Gegensatz von çavayô bildet.

VI.

22. **âzañhaṭ** Sskr. **añhas** Sünde, Unglück, Lat. angi, angus-tus (vergl. anguis = **azi**, lingua = **hizvâ**) Goth. aggvus. *Diefenbach* I, p. 4. Vergl. Farg. XVIII, 10.

23. **ana** ist z. B. Ab. Y. 91. Yaçn. II, 1. X, 19. LXV, 14. LXVIII, 7. Farg. XIX, 9. Instrumental, wie es scheint auch Farg. V, 5.: die Stellen Farg. XVIII, 26. XXI. 6, 10. sind nicht klar. Hier möchte ich es als neutr. pl. fassen und auf das vorhergehende âzô und ithyêgô beziehen. Den Feinden wird das gewünscht, wovon Mithra seine Treuen befreien soll. — **ava-barahi** ist der Gegensatz von **apa-barahi** Gosh Y. 9. — **thwyãm** ist vielleicht gleich dem Vedischen **tûyam̃** schnell; vergl. jedoch unten 37. Farv. Y. 20. **thwayañhatãm** Farg. II, 23. **thwyãçtemaêśu** (*Sp.* furchtbar), aus welcher Stelle ein Substantivum mit der Bedeutung: Furcht zu vermuthen ist. Da im Huzvaresch ç dem zendischen th entspricht (*Spiegel* Huzv. Gramm. p. 50.) so möchte ich **çamkan** (Bund. III, 4.) hierherziehn, was Neriosengh mit **bhayam̃kara** übersetzt; *Sp.* ib. p. 127. — **qaêpaithyaõçê tanvô**. Das Adjectiv qaêpaithya oder qâpaithya (die Lesarten wechseln) findet sich in den Formen **qâpaithîm** Ab. Y. 62, 63. **qâpaithyâṭ** Yaçn. XXXI, 21. **qaêpaithê** Ashi Y. 5. Farv. Y. 66.; Zam. Y. 95. Yasht fr. II, 11. **qaêpaithya** Farg. VI, 46; **qâpaithina** Din Y. 3. (wenn dies hierhergehört: es bedeutet an der Stelle soviel wie wegsam). Der Sinn ist überall: eigen, und es scheint eine Zusammensetzung von qâ oder qaê und paithya = Sskr. pathya: angemessen, passend zu sein. Oder ist pse pte in Lat. i-pse suapte analog? — **khśayamnô** manchmal neben **khśayãç** gestellt (unten 35) drückt die Fähigkeit aus, etwas zu thun, während **khśayãç** die wirkliche Ausübung der Macht bezeichnet. — **çûkem** die Sehkraft Bahr. Y. 33. Din. Y. 13., wo daneben **çûkayaõ** von **çûkâ** Sskr. the awn of barley steht. Der Stamm ist wohl **çuc** glänzen.

24. **arstôis** arsti fem. Sskr. **ṛśṭi** oder **riśṭi** Speer. Statt **uśaos** oder **usaos**, was alle Hss. bieten ist wohl **iśaos** zu lesen; s. unten 39.

para-pathwato. Ob hierin die Wurzel **pat** fliegen, oder eine Ableitung von **pathô** Weg zu suchen ist, steht dahin; ersteres ist mir wahrscheinlicher: pathwatô ist eine Form wie **qanvat**. Der Sinn ist der des Gr. *παραπέτομαι* vorüberfliegen. **sanamayô** hat *W.* aus einer Hs. gegeben; sanamaôyô oder snamanôyô sind gleich beglaubigt. Da das Wort nur hier vorkömmt, so ist es schwer, die Ableitung zu eruiren: es muss aber nach dem Zusammenhang etwa Wurf bedeuten; vielleicht hängt es mit der Wurzel çnath ferire zusammen. — **adhaoyamnô** unbetrogen, von **dav** betrügen; so heisst Ahura **adhavis** Orm. Y. 14. **adabhda** ist in den Veden ebenfalls Prädicat der Götter.

VII.

25. Mithra hat hier das Prädicat ahurem, wie auch apãm napaõ Zam Y. 51. gufrem vergl. gufraĩ Epitheton der Fravaši's Farv. Y. 30. gufrahê Zam Y. 51 des Sees; Farv. XXI, 13 der Sterne; Farg. I, 21 der Wohnsitze. *Haug* zu letztrer Stelle, will es von gub sprechen ableiten und mit: berühmt erklären. Allein die Ableitung von gup beschützen liegt weit näher und passt besser auf die schützenden Genien, den schützenden d. i. tiefen See etc. dâtô-çaokem der durchs Gesetz nützt, oder das Gesetz fördert. — vyâkhnem unten 61 und 65 vyakhnanãm vyâkhnô; Ab. Y. 73. vyâkhna. Dagegen vyâkhanô Farv. Y. 16, 52.; vyâkhanayaõ ib. 134. Zam Y. 75. vyâkhainê Bahr. Y. 46. vyâkhanem oben 7; vyâkhananãm Ny. III, 10. vyâkhana Farg. XXII, 7. als Epitheton des Nairyô-Çañha. vyâkhamô Farv. Y. 16. vyâkhma Yaçn. LVII, 12. Das Zeitwort vyâkhmanyêiti Tir Y. 15, 17, 19; vyâkhmainyatâ Zam. Y. 43. Entweder gehört es zu Sskr. vyanakti manifestare, vyakta manifestus, oder zu khyâ mit vyâ enarrare, wo aber das Wegfallen des y unerklärt wäre. In dem Zeitwort ist eine Composition mit man anzunehmen; vyakhna heisst der durch Rede sich manifestirende Weise, woher sich denn auch Neriosengh's Glosse (Burnouf Études p. 53) erklärt: kila yô uttamâm stutim hañgamanam ca ǵânâti kartum. Das viyaka der Bisitun-Inschrift (I, 64) gehört auch hierher. Die oben citirte Stelle Farv. Y. 16. ist höchst merkwürdig nicht bloss durch Nebeneinanderstellung von vyâkhanô und vyâkhamô (vyâkhmanô?), sondern durch ihren historischen Inhalt; denn es wird dort erzählt, dass durch die Macht der Genien der Mann geboren wird, der weise, weise denkende, der das Gesprochene wohl hört, der da ist im Geist vertieft (kâtô vergraben), der Naoidyañho des Gautama vor dieser Befragung herbeikömmt. Ich lese mit zwei Hss. nãoidhy. und vergleiche den Vedischen gautamasya nôdhasa Rigv. I, 58. p. 525. Indische Studien III, p. 222, welcher Verfasser eines Hymnus ist. Vermuthlich ist hier jener Brahmane gemeint, den Anquetil Tschengrahatsch nennt, und der sich zur Lehre Zarathustra's bekannte. Merkwürdig wäre es, einen vedischen Hymnen-Dichter in diesem durch Sprache und manche mythologische Tradition den Veden verwandtem Kreis zarathustrischer Schriften zu finden. — çendañhem Ist dies ἅπ. λεγ. (von derselben Wurzel çeñdayañha Visp. VIII, 1. wo aber *Westergaard* çadayañha liest) mit Sskr. çad = Gr. καδ zu vergleichen, worüber *Roth* Nirukta p. 83 handelt? oder dürfte Sskr. çardhas Stärke hierhergezogen werden? — hunarem Ab. Y. 91 (Farg. XIII, 18, 19.); infr. 102; Tir Y. 13. hunairyaôñcim und hunairyaôñcô, wo ich im letzten Theile vâc vermuthe. hunaravaiti Farg. XIX, 30. Yaçn. L, 8. hunaretâta Hiermit ist zu vergleichen Sskr. sûnṛtâ

Lieblichkeit Rig V. I, 121, 14. wo es Sâyana mit priyasatyâtmika vâk erklärt; sûnarî Beiname der Morgenröthe; s. *Benfey* Glossar z. Sama-V. s. v. — tanu-māthrem ein Epitheton Çraośa's Yaçn. III, 20; IV, 23; VII, 20; LVII, 1, 33; Farg. XVIII, 14; Serosh Y. 18. wie denn auch die folgenden Prädicate sich bei diesem Yazata finden Yaçn. LVII, 34. Den Sinn des Wortes hat *Burnouf* mit: celui qui a la parole pour corps, oder lui dont la parole est le corps zu deuten gesucht; Neriosengh giebt es mit bhaktiçîla; es könnte auch bedeuten, der mit seinem Körper die māthra's hervorbringt.

26. akatarem mit den Varianten akutarem und katarem. Wären wir über den Sinn von çraośyanām sicher, und könnten wir darunter Gute verstehen, so liesse sich akatarem erklären: der über das Unheil hinüberbringt, wie umgekehrt akataśem Farg. XIX, 43: der Uebeles schafft. Allein çraośya, (es ist kaum erlaubt açraośyanām zu corrigiren), welches nur noch unten 109 (çraośyām) vorkömmt, kann in diesem Zusammenhang nur Uebeles bedeuten; vielleicht: die zu strafenden, wenn wir an çraośô-carana denken; ein Daroudj Sréoschek kommt im Afrin Haft Amschaspand vor Anq. II, p. 77. akatarem scheint mir von kan graben mit der Präpos. a herzuleiten zu sein und den Begraber d. i. Vernichter zu bedeuten. acaêtarem von ci + a: den Bestrafer, hamaêçtârem Asht. Y. 1. Farg. X, 17. den Zusammenbrenner v. Sskr. idh, wovon auch aêçma Brennholz = Sskr. idhma; istya Ziegel? Farg. VIII, 8.

27. rākhśāithyaô Dieses schwierige Wort wiederholt sich unten 78 rākhśyêitis ebenfalls als Epitheton des Landes; der Gegensatz hier und dort zeigt, dass es soviel als gottlos, mithrafeindlich bedeuten muss; ebenso Yaçn. XII, 4 dregvâtâ rākhśyañta. Es ist unstreitig von derselben Wurzel abzuleiten wie Sskr. rakśas Unhold.

avarethaô hîs apivaiti. An pivati oder paviti Fäulniss (Farg. V, 27; VI, 30) ist nicht zu denken. *Westergaard* vermuthet apavataiti wie Farg. IX, 2 apavatâitê; Yaçn. IX, 25 apavatahê, wo W. apavatahi corrigiren will. Den Sinn des Wortes hat *Burnouf* Étud. p. 328 sqq. behandelt; es heisst: erkennen, wissen, *Neriosengh* giebt es mit: madhyam ǵânâti. Mir scheint es mit Gr. ετ in ἐξετάζω: ausforschen, untersuchen vergleichbar: ἐξετάζεσθαι erfunden werden. — avarethaô ohne Schutzwehr; vergl. varathô Farv. Y. 71. — ghenanām (wofür die Hss. auch ghenānaō oder genanaō bieten) von genâ oder ghenâ Weib (Rig. V. II, 31, 4) abgeleitet, passt nicht in den Zusammenhang. Wir haben daher eine Ableitung von ghna tödtend anzunehmen, wie ja baêvare in der bekannten Formel unter 43 auch mit ghna verbunden ist: baêvareghnâi; ich übersetze hier: zehntausend von Tödtern oder Todtschlägen. niçirinaoiti Farg. XIV, 6 sqq. wo es *Spiegel* mit: übergeben übersetzt; Farg.

III, 20. V, 62 niçirinuyâṭ; niçirinaota Farv. Y. 34. niçrinavâhi Ab. Y. 87. Mit Sskr. çṛnâti scindere lässt sich das Wort schwer vermitteln; çṛnôti wird im Zend çurunaoiti unten 107. Y. fr. II, 41. Der Sinn von: herbeischaffen scheint mir auf alle Stellen zu passen.

VIII.

28. çtunaō unten 71 çtûnô; berezi-çtûnem Visht. Y. 9. çatô-çtûnem Farg. XVIII, 28; hazaṅrô-çtûnem Ab. Y. 101; Yaçn. LVII, 21. Sskr. sthûna in sahasrasthûna RigV. II, 41, 5 (vom Wohnsitze Mithra's und Varuna's); es wird also auch hier çtûnaō zu lesen sein. — çtawraō ist entweder mit Sskr. sthavira fest, oder mit Sskr. stambh befestigen zusammenzuhalten; der Sinn bleibt derselbe. — ãithyaō die Negation von ithya vergänglich, welches im ersten Theil des Compositums ithyêǵaṅha erscheint; ãithya ist = Sskr. nitya, was ich auch als vorn apocopirt betrachte für an-itya. berezimitahê der Name eines Ortes; berezi hoch; vergl. barezimanãm Visp. XIX, 2. berezi-çtûnem Vist. Y. 9. mita findet sich in framita Ram Y. 12; Zam Y. 29. vîmita Ab. Y. 93; Farg. II, 29. Die Bedeutung muss sein: hochgebildet, oder wenn wir an bareç Berg denken dürfen, berggebildet, vielleicht die berggebildete oder hochgemachte Höhle des Mithra. Doch scheint eher eine Menschenwohnung gemeint zu sein.

29. akô hat den Sinn von Uebel Yaçn. XII, 4 akô-dâbîs XLVII, 4. akô dregvâitê XXXIII, 2. akem dregvâite LI, 8. akôyâ dregvâitê XLIII, 5. akem akâi neben vaṅuhîm aśim vaṅhavê XXXII, 3, 5. akâṭ manaṅhō, akâ manaṅhâ, akaçca mainyus; Farg. XIX, 4. aka manaṅha; Zam. Y. 46, 96. akem manô Yaçn. XLV, 1. akâ varanâ; XLVI, 11. akâis skyaothanâis XLIX, 11. akâis anarethâis LIX, 31. mâ vô ǵamyâṭ akâṭ aśô LI, 6. akâṭ aśyô Zam. Y. 95. as-akãm druǵem Yaçn. XXX, 3 vahyô akemca, an welch letztrer Stelle übrigens die gute Bedeutung annehmbar ist, welche Anquetil in seiner Uebersetzung wiedergiebt. Möglich dass es dem Gr. κακός entspricht, wie amare = Sskr. kâm. Dass von Mithra gesagt sein sollte: du bist Uebel und Bester, ist bei der Anschauungsweise des Zarathustra kaum möglich; auch die Deutung: gegen das Uebel der Beste ist bedenklich. Vielleicht dürfen wir ein zweites aka annehmen = Gr. ἄκος Heilung. akhsti Visp. XI, 16 Ram 1. âkhsta Din Y. 3, 19. anâkhsta Ardib. Y. 8. die Bedeutung ist wohl: Friede.

30. Die Adjectiva çraogenaō und çraorathaô (çraogenem und çraorathem) enthalten in ihrem zweiten Theil die Worte gena Frau (vedisch gnâ s. oben und Yaçn. XXXVIII, 1 (Farg. XI, 9) XLVI, 10; ghenaô Visp. III, 4.) und ratha, im

ersten çrao = Gr. κλεο in Compositis; sie bedeuten frauenberühmt und wagenberühmt; vergl. çrutoratha Rig V. II, 122, 7. Ein weiteres Compositum mit çrao ist çraotanvô Farv. Y. 40. Ashi Y. 11; Y. fr. II, 9. — nistaretô-çpayaō ist ein schwieriges Wort; nis + tṝ bedeutet im Sskr. transgredi, perpeti, evadere; nistaraṅa means of success, going out or forth, crossing over; nistaretô wäre nach dieser Ableitung gebildet wie vîtaretô in vîtaretô-tanus Farg. II, 37. nistara heisst Farg. XVII. 7 (*Spiegel:* unterhalb) und Yaçn. LVII, 21. äusserlich. Es könnte aber auch getrennt werden: ni-staretô (freilich hat çtar = Gr. στορέννυμι L. sternere palatales ç: fraçtaretem Farg. III, 15 und anderswo; allein nach Präpositionen auf i verwandelt sich das folgende ç in s; s. unten nistayata.) Den Sinn vermag ich nicht zu bestimmen und übersetze bloss conjectural. Das Verbum çpayêiti unten 37, Farg. III, 41 Farg. VIII, 29. mit fra unten 43, mit aipi Bahr. Y. 13, mit apa Zam. Y. 56. bedeutet: entfernen, wegfegen, wesshalb çpayô das zu entfernende, der Kehricht sein könnte; oder von Sskr. çvi tumere: der Schwall. — nidhâtô-nidhâtem im Sinn von: niedergelegt Farg. II, 29. Was das Niedergelegte hier sein soll (vielleicht das Dach?) ist mir nicht klar. barezistem Farg. II, 28, 36. von den Bäumen; ib. 22 von den Bergen Farg. VI, 45 barezistaêśvaca paiti gâtuśva Yaçn. LVII, 21. barezistê paiti barezahi Yaçn. XXXVI, 6. LVIII, 8. barezistem barezimanãm. An der Bedeutung: *höchst* ist nicht zu zweifeln. Möglich dass zu erklären ist: das Zelt, auf welches ein barezistem, d. h. ein Dach, eine Spitze gesetzt ist. maçitaō ist mir unklar vergl. maçitô Bahr. Y. 41. maçitãm Ab. Y. 3.

31. Bemerkenswerth ist die Wiederholung desselben Satzes nur mit jedesmaliger Aenderung des Epithetons des Mithra, der zuerst stark (çûra), heilbringendster (çévista), dann unbeirrt (adhaoyamna) heisst.

32 âhisa eine Imperativform auf sa wie yazaêsa framruisa unten 119. Die Wurzel ist ganz verschwunden, nur die Reduplicationssylbe ist geblieben. paiti-vîçaṅuha Ab. Y. 95. An andern Stellen hat vîç gradezu die Bedeutung von sein Farv. Y. 71, 73, 99. Zam. Y. 85. Farg. II, 3. — Dass cinmânê hier nichts anderes sein könne, als die Brücke Cinvaṭ geht aus der Zusammenstellung mit garô-nmânê hervor. — daçva Sskr. datsva vergl. *Bopp* Vergl. Gr. p. 998.; ich glaube jedoch, dass es hier von der Wurzel dhâ abzuleiten ist. Das t vor sva ging in ç über und desswegen fiel der folgende Sibilant aus. Der Plural daçta Yaçn. LXVIII, 21.

33. urvaiti Farg. IV, 3, 4. urvaitya *Spiegel* Uebers. p. 93. urvâitis Tir. Y. 40. neben avô-urvaitîs; urvâtôis Yaçn. XLVI, 5. Das Wort urvâta (Yaçn. XXX, 11; XXXI, 1, 23; XXXIV, 8. XLIV, 15.) ist davon zu unterscheiden, was

nach *Haug* (Z. d. D.M.G. VIII, p. 756.) Lehre, Ueberlieferung bedeutet, während derselbe urvâti mit: Genossenschaft erklärt; allein Serosh Y. 14. (wo übrigens urvaitis steht) kann dieser Sinn unmöglich gelten, es ist vielmehr von Sskr. arv, urv laedere, occidere abzuleiten, was freilich nicht belegt ist. Ich möchte hier und Ser. Y. l. c. urvaiti im Sinn von Rächer nehmen. Zu çravañhãm vergl. Yaçn. LIV, 2. Visp. XII, 3. part. parstô çravañhem Farg. XVIII, 51. — Zuerst kommen vier Paar von Gegenständen, um welche gebeten wird, dann drei einzelne. îstîm unten 108.; Tir. Y. 15; îstîs Ab. Y. 26, 98; Zamy. Y. 32; îstivañtem Mah. Y. 5. Der Gegensatz: ainistîm (âistim?) unten 110. Es bedeutet die Fülle, den Ueberfluss; Sskr. iś Gedeihen, Wohlstand. — havañhum kommt in dieser Form nicht mehr vor; Yaçn. LXXI, 11. bietet eine Hs. havañhum; havañhudãm Farg. XVIII, 6. mit der Variante havañhô-dãm. Dagegen havañhâi oben 8. Visp. V, 1. XI, 20; Yaçn. XI, 10. XIV, 1. LXVIII, 4; havañhô unten 65. havañhem Ashi Y. 22. havañhê Yaçn. LXVIII, 2. LXII, 6. havañha Yaçn. LV, 3. An den meisten Stellen ist hav. mit aśavaçta verbunden. Zunächst läge wohl die Ableitung von su generare; allein Yaçn. LXII, 6, (LXVIII, 4.). wo havañhê neben urunê steht, an der zweiten Stelle im Gegensatz zu fradathâi gaêthanãm, zwingt einen allgemeinern Sinn: Wohlergehen, Heil, anzunehmen; das passt auch auf Farg. XVIII, 6., wo zu übersetzen ist: der aus Aengsten erlöst und Freiheit giebt und an der Brücke Cinvat Heil giebt. — hurunîm hurunyâi Visp. V, 1. XI, 20. hurunyâi Yaçn. LXVIII, 2. Das Wort scheint mir zusammengesetzt aus hu und uru oder urvan. Ich übersetze es vermuthungsweise mit: Tapferkeit. Oder soll es: weite Ausbreitung heissen? çpânô in Verbindung mit maçtîm kommt auch Yaçn. IX, 22 vor, wo die Glosse *Neriosengh's* (Burnouf Études p. 287.) nirvâñaǵñânam offenbar zu çpânô gehört, mahat-tvam aber zu maçtîm. — vanaiñtîm uparatâtem ein oft vorkommender Begriff des zarathustrischen Systems, regelmässig neben Verethraghna genannt: Yaçn. I, 6. II, 6. LVII, 34. in ähnlicher Verbindung, aus welcher namentlich die von mir gewählte Uebersetzung gerechtfertigt werden kann.

34. humanañhô εὐμενεῖς; ich habe versucht humanañhô und framanañhô als Accusative zu fassen, was einen passenden Gegensatz zu den zu vernichtenden Feinden bilden dürfte; beim Nominativ ergäben sich fast unerträgliche Tautologien. Im Sanskr. bedeutet pramanah glücklich, erfreut. Zu haomanañhamna vergl. Atharv. Ved. I, 35, 1. sumanasyamânâh. — harethê die Parallele mit dusmainyûs macht für dieses vereinzelt dastehende Wort den Sinn: Feind gewiss. Ich vermuthe jedoch, dass hamerethê (vergl. oben 11.) zu lesen ist; auch scheint vor vîçpão ṭbaêśao etwa vîçpê ṭbiśyañtô ausgefallen zu sein; weil sonst taurvayama ohne Object wäre. —

Zu kaoyām karafnāmca vergl. Yaçn. XLVI, 11. karapanô kâvayaçca und das Armenische khoul ev kuir Elis. II, p. 41.

IX.

35. arenaṭ-caêšem vielleicht gleich Sskr. ṛṇacit ṛṇam-caya schuldabrechnend, bestrafend; nur steht die Form arenaṭ entgegen. viñdaṭ-çpâdhem çpâdha eine Schaar Bahr. Y. 43, 58.

36. arezem ist mit areǵô Preis, Lohn nicht zu verwech seln, obgleich die Mspte beide confundiren. Das Wort kommt vor Yaçn. LVII, 12. yô viçpaêibyô haca arezaêibyô vavanvaō paiti-ǵaçaiti Farv. Y. 107. yô açgatô arezyayaō havaêibya bâzubya tanuyê ravô aêšistô. An beiden Stellen muss es etwas auf den Kampf, die Schlacht bezügliches zeichnen: Schlachtfeld wäre wohl passend, wenn frašâvayêiti nicht entgegenstände (vergl. Tir. Y. 9.) wozu arezem als Accusativ gehört; übrigens ist Farg. II, 11 in Betracht zu ziehen. Das Armenische erzri Erde klingt an; ebenso der Name des Karšvare Arezahi, welcher zunächt an Sskr. raǵasî die beiden Welten erinnert. — yaozeñti kommt in ähnliche Verbindung vor: Tir. Y. 31. Ab. Y. 4. 38, unten 111. yaozayêiti der Gegensatz von râmayêiti; vergl. Bahr. Y. 62. yaozaiñtis Farv. Y. 95. Die Ableitung von yuǵ will für den Sinn nicht passen, der etwa: erschrecken, weichen sein muss. Statt khraōnhayêiti ist wohl thraōnhayêiti von Sskr. tras zu lesen: er macht erzittern; s. unten 41. Zur ganzen Stelle vergl. Farv. Y. 39.

37. âithîm vielleicht mit Sskr. antya zusammenzuhalten? âithis Yaçn. XLVIII, 9.

38. khrûmaō Farv. Y. 38. vergl. vikhrûmeñtem Farg. IV, 30. khrûrem unten 93 und anderswo. Es muss hier den Sinn: unglücklich, gräulich haben. šitayô Häuser, Familien; *Burnouf* C. s. l. Y. p. 276. *Benfey* Glossar z. Sama-Veda s. v. kšiti. Das Zeitwort skyêiñti ist dieselbe Wurzel; k ist blosses fulcrum, wie denn auch neben šiti oder siti skiti vorkömmt; vergl. Y. fr. II, 16. — khrûmîm ist auffallend; man würde khrûma îm erwarten. Oder ist es als Adverbium zu nehmen? — canrahâkhs. Der zweite Theil dieses Wortes ist klar; es ist die Wurzel hac: folgen, welche auch in andern ähnlichen Compositis erscheint; so ânushâkhs Yaçn. XXXI, 12; ašanhâcim Yaçn. XLI, 3.; gairi-šâcô Tir Y .36 (die bergkletternden Antilopen: auruna von der Farbe). Zam. Y. 66 (dem Berg folgend). Den ersten Theil canra erklärt *Spiegel* mit: Klaue. In der bekannten Aufzählung der Herrn der Geschöpfe Visp. I, 1.; II, 1.; Yaçn. LXXI, 9 steht neben ratavô frapteregâtām (die Herrn der Beflügelten; vergl. Gr. πτέρυξ) und ratavô ravaç-

carâtãm (die Herrn der leichtgehenden): ratavô cańra-hâcãm die Herrn der den Klauen folgenden, d. i. wegen ihrer gespaltenen Klauen langsam und schwergehenden Thiere, dem Sinne nach etwa des Gr. εἰλίποδας als Prädicat der Rinder. — varaithîm pañtãm azaiti Farg. III, 11. gãm varatãm azaiti Farg. V, 37. — darenâhu erkläre ich durch: Tragen, Lasten. frazarsta ist nicht von hṛś sich freuen, sondern von dhṛś niederdrücken abzuleiten. — raithya kommt Ashi Y. 17 vor, wo es wahrscheinlich: zu Wagen, im Wagen befindlich bedeutet, Sskr. rathya, was mit rathê hita erklärt wird; s. *Benfey* Gloss. s. v. — açru azânô Thränen vergiessend; der Nom. sing. in adverbieller Bedeutung mit dem Plural des Verbums verbunden, wie unten 84 uçtâna-zaçtô mit dem feminin. anu zafanô takahê ist bezüglich der Construction schwierig; anu regiert gewöhnlich den Accusativ; auch ist nicht klar, ob zafanô ein Genitiv ist von einem Neutrum zafan Mund, oder Nominativ, der mit dem folgenden takahê ein Compositum bilden müsste; dann wäre zu übersetzen: in Folge des Mundfliessens.

39. erezifya-parna Sskr. ṛǵipya wird mit: aufstrebend im Flug erklärt; s. *Böhtlingk* u. *Roth* s. v. Zur ganzen Stelle vergl, *Roth* Nirukta p. 58. asemanô-vîdhô und gleich darauf aśemanô-vîdhô und aśemanô-ǵanô mit den Varianten aśemô, asemnô, aśîmnô ist dunkel. Könnte a als α privativum gefasst werden, so müsste semanô oder śemanô etwa: Ziel bedeuten, wofür ich aber keine Parallele aus verwandten Sprachen nachweisen kann; açmanô im Sinne von: Luft wäre das nächstliegende; allein es muss dabei auffallend erscheinen, dass die Abschreiber dieses geläufige Wort missverstanden und grade hier allein falsch geschrieben haben sollten. — fradakhśanya Schleudersteine; s. die Schilderung der Waffen des Kriegers Farg. XIV, 9 und Farg. XVII, 10. Sie werden zarstva genannt; das Adjectiv zarstvaênis kommt Farg. VI, 46; VII, 75; VIII, 8—10 in der Aufzählung nach den bessern Metallnamen vor; *Spiegel* übersetzt es mit: steinern, was sich durch die Vergleichung mit Sskr. dṛśaṭ Stein rechtfertigen könnte. Aber um steinerne Schleudergeschosse zu bezeichnen, steht Farg. XVII, 10 açna fradakhśanya. Ich glaube, dass zarstva ein geringes Metall bedeutet; auch die Römer hatten metallene Schleudergeschosse, auf welchen sich oft Imprecationen oder Schimpfworte befinden.

40. kareta das kurze persische Schwert oder Seitenmesser: ἀκινάκης s. Brissonius de Regno Pers. III, 8. nighrâire vergl. aôñhairê 45. Ich glaube, dass nighnairê zu lesen ist. çarahu anderswo çâra Kopf = Gr. κάρα.

41. hãmvâiti (vergl. oben hathra-nivâiti) scheint mir für hâmvanaiti zu stehen. Oder soll es von vâ wehen kommen? — Da Farg. V, 8. paiti-raêcayêiti vorkommt, was *Spiegel*

mit: bespülen giebt, was mir aber: ausspülen, auswerfen zu bedeuten scheint, so liesse sich auch hier paiti mit raêcayêiñti verbinden: die rettenden Yazata's werfen die Kampfreihen auseinander, entleeren sie. Wegen des folgenden aber, das eher den Nominativ fordert, habe ich anders übersetzt.

43. pañcaçaghnâi etc. Diese sich öfter wiederholende Formel ist dem Sinne nach klar, den ich etwas freier wiedergegeben habe; dagegen ist die grammatische Erklärung schwieriger, mag man ghnâi und ghnâiçca nun als Dative fassen, oder als neutrische Accusative des Plurals; für den Dativ spricht Yaçn. X, 6.

X.

44. zem-frathô so breit wie die Erde. frathô Farg. XIX, 19. Farv. Y. 32. (baêśaza hacimnaō zam-frathañha dânu-drâǵañha hvare-barezañha sind die drei Ausdehnungen: Breite, Länge und Höhe genannt; zu dânu vergl. das vedische dhanvan trocknes Land, Steppe, oder auch Luft. — maêthanem Wohnort, wo man zusammenkommt, von mit oder mith; mithnatu oder mitanatu Yaçn. X, 1. neben mitayatu, was Neriosengh mit nivasati kila abhyâgatô bhavati erklärt. Wie irrig daher *Anquetil* in maêthanem den Begriff des Mittlers findet, erhellt von selbst. mithnâiti oben 39, 40. mazaṭ anãzô ist eine, wie mir dünkt, glückliche Emendation *Westergaard's*. Auffallend bleibt nur das lange a fast aller Hss., die mazâda oder mazâṭ oder mazdâta bieten. perethu aipi ebenso Tir. Y. 40. Es scheint: in die Breite zu bedeuten. dareghemciṭ aipi zrvânem Zam. Y. 26. avaṭ aipi Farg. VI, 10. Zam. Y. 7. vouru-astem ist dunkel; astam heisst im Vedischen: Heimath; vielleicht könnte das Compositum: ein weites Heim darbietend bedeuten.

45. asta râtayô. Das erste dieser Worte als Zahl zu fassen, ist wohl das nächstliegende; ausserdem hat asta die Bedeutung: Genosse Zam. Y. 48. râtayô ist entweder das Plural des Feminins râti, das in den Veda's die Opferspende oder Gabe bedeutet; dann passt aber das Folgende nicht wohl dazu; oder es heisst: Geber, Freund wie Rigv. I, 29, 4. wo râtayah vom Scholiasten mit: dânaçîlâ bandhavô erklärt wird. Dann fragt sich: wer sind diese acht Genossen? Vielleicht die unten 66 aufgezählten, wo nur hathrâkô nicht klar ist. — hiçpôçemna und hismarenta sind Desiderativen von çpaç und smar, welch letzteres gewöhnlich das s abwirft; nach aiwi und paiti aber bleibt es; vergl. Bahr. Y. 34; Ab. Y. 11, 123; unten 86; Tir Y. 5, 41, 48. — hiçpôçeñtem findet sich Tir Y. 36, wo wahrscheinlich hiçpôçeñti zu lesen ist. — avê Acc. plur. Tir Y. 12. Farv. Y. 60. — Statt içeñti mit der Variante açeñti ist vielleicht ǵaçeñti zu lesen.

46. Zu paçca pavaō parô pavaō vergl. Atharv. V. VIII, 3, 20. vîdhaêta nehme ich als nomen actionis von vi-dî sehen: der Durchschauer.

XI.

47. zaranumanem. Als Epitheton des Vogels kahrkâça kommt zarenumainis Bahr. Y. 33; Din Y. 13 vor. zarenumati Zam. Y. 67. zarenumantem Ny. I, 8: Afr. Zart. 4; Vist. Y. 4. Die letzteren Stellen sind besonders schwierig, da ein bestimmtes Wesen mit diesem Namen bezeichnet zu sein scheint. Hängt das Wort mit Sskr. hṛṇiyâ Scham, Bescheidenheit, oder mit hṛṇîyatê zusammen? ich übersetze nach letzterem, jedoch mit Bedenken. — çafaōñhô etymologisch und dem Sinn nach unser Huf, Sskr. çapha vergl. *Diefenbach* Goth. Wörterb. II, p. 545.

48. apāç (vergl. apām Yaçn. X, 1; Farv. Y. 91) giebt dem folgenden Zeitwort darezayêiti die Bedeutung des Gegentheils: kraftlos machen: wie sogleich; apagaośayêiti taub machen, wenn nicht darez. den Sinn von: steifmachen hat; vergl. Orm. Y. 28 (und damit Atharv. V. IV, 3, 3.) und zum Ganzen Yaçn. IX, 28. gava ist der terminus proprius für die Hand bei bösen Geschöpfen. — daêma der Blick Bahr. Y. 12, 56, 63. — dujbereñtô baraiti der Gegensatz von huberetô baraiti unten 112. huberetām barâṭ Ram Y. 40; hîs huberetaō barâṭ Farv. Y. 18. Bisitun-Inschrift I, 21. giebt dieselbe Phrase: ubartam abaram. Es ist daher hier zu übersetzen: wenn Mithra mit Uebelwollen erträgt. Vergleiche im Gr. den Gegensatz von *εὐφορία* und *δυςφορία*.

XII.

50. Der Wohnsitz Mithra's wird wie das Paradies (Rashn. Y. 23) und wie die Zeit Yima's geschildert. pôuru-fraourvaêçyām—fraourvaêçayâti unten 86; hufraourvaêçô Ab. Y. 131.; fraourvaêçayêni Gosh Y. 31; Ashi Y. 51. afraourvîçvaṭ Farv. Y. 26. Das einfache urvaêç Zam Y. 82; Rashn. Y. 25; Farv. Y. 58, 89; Ab. Y. 131; Bahr. Y. 29; Tir Y. 35; Y. fr. I, 15; pairi-urvaêçayati Bahr. Y. 56; vi-urvîçyâṭ Farg. XIX, 7.; vi-urvîçtîm Y. fr. II, 17. Farg. VIII, 81. hām-urvîçyaōñhô Farg. III, 32; aiwi-urvaêçayañuha Ashi Y. 15; ni-urvaêçyâni Ashi Y. 57; avaourvaêçayêiti Farg. IV, 22. Auf alle diese Stellen passt die Bedeutung des ins weite Gehens, der Bewegung, die auch dem Sskr. uruśy zu Grunde liegt. Hier scheint mir das Epitheton des Berges Harâ: den von Vielen zu besteigenden zu bedeuten, weil die Seelen der Frommen über ihn hinaufsteigen.

51. hvare-hazaośa in Genossenschaft mit der Sonne; Sskr. sağośa Rigv. I, 43, 3.

52. fradvaraiti thwâśa schnell; vergl. Farv. Y. 39. — mâyaos mit den Varianten mâyus und mâus, ein schwieriges Wort, theils weil es ungewiss ist, ob yô mâyaos eine Apposition zu nairyô-çañhas bildet, oder ob mâyaos ein Genitiv ist, der etwa von vâdhem regiert wird, welch letzteres aber kritisch bezweifelt werden kann; theils weil das Wort mâyaos in dieser Form nicht vorkommt; denn mayâbyô Yaçn. X, 12 und mâyâ Yaçn. XLIII, 2 gehören zu Sskr. mâyâ. Ist vielleicht mûs Yaçn. XVI, 8 und Yaçn. LXVIII, 8. (vergl. Farg. XI, 9 mûidhi) hierherzuziehen, nach Anquetil der Name eines weiblichen Unholden, wie avanhaō zeigt? mâus wäre dann der Genitiv von mûs. Oder ist mâyu der Täuscher, Betrüger? Sskr. mâyu Galle, zugleich aber in der vedischen Sprache eine Bezeichnung für Laute, z. B. das Blöcken des Rindes Atharv. V. IX, 26, 6, 7.; ferner mâyuka klein Nigh. III, 2 will ich nur anführen. Ist mit einer Hs. mâyus zu lesen und ein Epitheton des Genius Nairyoçañha anzunehmen, so könnte man übersetzen: der Schreier in der Schlacht. Statt vâdhem, wie *Westergaard* giebt, könnte auch vâdem gelesen werden.

XIII.

53. hvapô Sskr. svapas Nirukt. p. 129. Aban Y. 85; Yaçn. X, 10 hvâpaō, wo es Neriosengh mit kśamâluh übersetzt; unten 92 mit der Variante hvapaō. — Die Klage Mithra's, dass er nicht mit namengenanntem Opfer verehrt werde, wie die anderen Yazata's, deutet wohl auf eine Zeit hin, wo der Mithracultus noch nicht allgemein und den übrigen Culten ebenbürtig war.

55. Eine der schwierigsten Stellen der Zendbücher, die sich unten 74 und Tir Y. 11 mit geringen Varianten wiederholt. Versuchen wir zuerst eine Analyse der einzelnen Worte: frâ ist durch Tmese von śuśuyãm getrennt; parallel dazu ist upa-ǵaghmyãm; denn es ist wohl zu lesen: upa athwarstahê, wie K. 15. Tir Y. 11 und unten 74 giebt. Oder noch besser athwarstahê upa. Uebrigens kommt upa auch in Verbindung mit thwereç vor Farg. VIII, 10; XVII, 2. XIII, 32. Das Subject sind nicht etwa die Menschen, sondern Mithra selbst, wie die erste Person beweist, wenn nicht, wie etwa aus Tir Y. 24 geschlossen werden könnte, die Endung ãm auch für die 3. Person des Plurals gelten kann. — nuruyô aśâvaoyô müssen wie thwarstahê Genitive sein, die von frâ abhängen. nuru ist ein Adjectiv, welches wahrscheinlich mit dem Adverbium nûrem schnell, augenblicklich, jetzt, eines Stammes ist; letzteres kommt vor Ab. Y. 63; Bahr. Y. 54, 55, 56; Yaçn. XXXI, 7; LXII, 6; ebenso nûrãm Tir Y. 15, 23. Farv. Y. 53; vergl. Sskr. nûnam im Sinne von idânîm. — nurem kommt vor Ab. Y. 50; Zam. Y. 77. Ist Ardib. Y. 4 wo neben uruyô die Variante nai-

ryô steht, ebenfalls nuruyo zu lesen? — aśâvaoyô kommt noch Farv. Y. 86 vor als Apposition zu çtaoyô, und ist dort offenbar Genitiv; ebenso passt Ardib. Y. 4, ein Genitiv am besten. Da wie wir schon wissen, ao zwischen die Endung yô und aśâv eingeschoben ist (vergl. raçmaoyô), so haben wir ein Adjectiv aśâvi vorauszusetzen, für welches ich den Sinn: vergänglich vermuthe. Doch lassen die Varianten Ardib. Y. 4 etwa auch ein initiales khś annehmen. thwarstahê ist ein mit zrvân Zeit öfter verbundenes Adjectiv; vergl. thwarstâi zrûnê Ab. Y. 129. frathwarstem zrvânem Farv. Y. 56. — zrû âyu hier und 74 eine Art Indeclinabile; dagegen Tir. Y. zrûâyat; man würde zrûâyaoț oder âyaos erwarten. âyû Yaçn. XXXI, 20. âyus unten 117 (so ist zu corrigiren) ayaos Tir Y. 14. — Nun beginnen Gegensätze zum Vorhergehenden, und zwar qahê gayêhê zu zrû-âyu, qanvatô zu nuruyô, ameśahê zu aśâvaoyô und athwarstahê zu thwarstahê. Das Wort qanvațô findet sich ebenso als Epitheton zu gayêhê Yaçn. IX, 1, wo es Neriosengh mit sundarakṛtêna übersetzt; als Bezeichnung eines Berges Tir Y. 6, 37, 38; als Epitheton des Himmels Farg. XIX, 35; Visp. VII. 4; Yaçn. XXV, p. 112. V. L.; Farv. Y. 96; Y. fr. II, 37. qanvaitiśca verezô Ardib. Y. 1 was mit Yaçn. XVI, 7 zu vergleichen ist: qanvaitîs aśahê verezô yazamaidê yâhu iriçtanãm, urvãnô śâyañtê yaõ aśaonãm fravaśayô, an welcher Stelle *Neriosengh* (Burnouf Étud. p. 125) çubhakṛtim puṇyakṛtim übersetzt; es sind die ewig dauernden guten Werke, in welchen die Seelen ruhen. Dasselbe wiederholt sich Visp. XIX, 2. — qanvat hat, wie ich wegen des Gegensatzes zu nuruyô glaube, die Bedeutung: beständig, ewig. Die Ableitung des Wortes ist dunkel. Sskr. svan tönen findet sich wieder in qanaț Ab. Y. 130; Gosh Y. 2; Ashi Y. 1, 7. — Wenn nach vorstehender Erklärung die Stelle ein Voranschreiten Mithra's von zeitlicher Existenz zu ewiger prädicirt, so ist ihre hohe Wichtigkeit für mithrische Lehre von selbst einleuchtend.

XIV.

60. Dieser Abschnitt leidet an offenbaren Corruptelen; paoçravañhem ist wohl nur Druckfehler statt: haoçravañhem. — Die Composita mit vaçô (vaçô-khśathrô Yaçn. IX, 17, 25; LVII, 24; unten 113 Zam. Y. 11. vaçô-yaona Farv. Y. 34) drücken aus, dass einer befähigt sei nach eigenem Willen das im zweiten Theil des Compositums Enthaltene auszuüben, oder darauf einzuwirken. — ataurvayô muss, wenn es ächt ist (da es zwei Hss. auslassen) die folgenden Accusative regieren. — Statt vaçô yao nâi inatãm ist wohl zu lesen: vaçô-yaonem ainitem was durch Farv. Y. 34 bestätigt werden dürfte. yaonem

heisst Aufenthaltsort; Ardib. Y. 4. ainita ist die Negation von inita, dessen Wurzel in im Sskr. drängen, treiben heisst; davon Z. aênô und Sskr. ênas; ainita heisst daher: nicht vergewaltigt. Gehören auch die Accusative vor ataurvayô zu diesem? Sind vaço-yaonem und ainitem und hudhaôñhem Apposita zu vaçtrîm? Die Uebersetzung dieses Abschnittes kann nur eine conjecturale sein.

XV.

61. eredhwô-zañgem den auf den Füssen stehenden; vergl. Zam. Y. 39. — Statt fraṭ-âpem ist wohl frâtaṭ-âpem zu lesen; frâtaṭ Farv. Y. 14, 53; Farg. II, 26. Tir Y. 41. Zu zavanô-çrûtem vergl. havanô-çrûtah Vâj. Sanhit. IX, 16, was der Scholiast erklärt: havanam âhvânaṁ çṛṇvantîti.

XVI.

64. vyâni oben 61 vyânem; vyânayâ Yaçn. XLIV, 7. vyãç und vyânô Farv. Y. 34. *Haug* Zendstudien (Z. d. D. M. G. VIII, p. 771) erklärt vyâna mit Weisheit. Es heisst wohl zunächst Durchdringung und sodann Kenntniss. — frâkayâi vergl. Ab. Y. 1; Farv. Y. 4. — Statt yahi ist wohl yahmi zu lesen.

65. aredrô Yaçn. XLIII, 3; XLVI, 16; XLVIII, 8; L, 4; LX; 1; Ab. Y. 19; Gosh. Y. 5; Ram Y. 1, 21 (als Epitheton des Opfrers); Farv. Y. 32, 75 (als Epitheton der Fravaši's). Da die Sskr. Wurzel ard auch die Bedeutung *bitten* hat, so könnte aredrô den Betenden bedeuten, was wohl auf einige der angeführten Stellen passt, aber nicht auf alle; ich übersetze es mit: begehrend. — âzûiti Rashn. Y. 3. Farg. XIII, 53. Yaçn. XXXVIII, 2 neben ija.

66. parendica raoratha einer der dunkelsten Begriffe des zarathustrischen Systems. Yaçn. XIII, 1 kommt pareñdî als Apposition zu daêna vor; dagegen XXXVIII, 2 als ein besonderes Wesen; Visp. VII, 2. pâreñdica raoratha Visf. Y. 8. — hathrâkô ist gebildet wie frâka. Die Uebersetzung ist nur Vermuthung.

XVII.

67. vâšâ ist der Instrumental. — Da hacimnô mit den folgenden Instrumentalen zu verbinden ist, so muss cakhra wohl als Plural genommen werden: in Bezug auf die Räder. — 68. qîti kommt noch vor Yaçn. XXX, 11; qîtaoç Khord. Y. 1.; es ist aus su + vîti zu erklären, welch letzteres im Sskr. Gehen, Bewegung bedeutet, in den Veda's Opfermal (?), Instrum. vîtî; vergl. *Benfey* Glossar s. v. Ich übersetze conjectural mit: placide.

68. raokhšna fradereçra Tir Y. 2. Farv. Y. 81; Farg.

XXII, 1, wo *Spiegel* glänzend und sehenswürdig übersetzt. — açaya durch Schnelligkeit. — mainivaçanhô Yaçn. LVII, 27. Singular mainivaçaō Tir Y. 6, 37. Dagegen mainyavaçaô unten 128. Der Sinn ist: die Pferde laufen mit geisterhafter Schnelligkeit. irinakhti Sskr. ric. Der Gegensatz paiti-irinakhti Bahr. Y. 47.

69. varenya die im varenem befindlichen Gottlosen, d. h. in jener Gegend, wo Thraêtaona geboren wurde. — môi tû weder *ich* noch *du* passen zu ǵaçaêma; vielleicht ist môiṭ d. i. mâ + iṭ (wie nôiṭ) zu lesen. vaêghâi Sskr. vêga Eile, Strom; es ist das mächtige Einherstürmen des Gottes gemeint.

XVIII.

70. Die Beschreibung des Verethraghna unter der Gestalt eines Ebers wiederholt sich Bahr. Y. 15; unten 127 wird der Fluch mit diesem Bilde dargestellt. — paiti-erenô hat hier und dort die Variante paêterenô; wahrscheinlich: der sich entgegen wirft von ṛṇôti. — açûrahe kommt Yaçn. XXIX, 9 in einer offenbar hierher nicht passenden Bedeutung vor. Dagegen tijiçrvahê Bahr. Y. 25, was wohl mit scharfen Klauen bedeutet (vergl. Zam. Y. 43. Bahr. Y. 7); ich vermuthe dass auch hier so gelesen werden muss. — ânu-pôithwahê von Anquetil richtig mit gras übersetzt; Sskr. pyai Part. pîna pinguescere. — parśvanikahê Sskr. anîka Angesicht. parśnyaō ist Tir Y. 42; Yaçn. LXVIII, 6 Epitheton des Wassers, von Sskr. parś madeficri, pṛś spargere, irrigare; es ist damit das Regenwasser gemeint. — ayanhô ist wohl überall im Sinn von: Erz zu nehmen. dumahê Tir Y. 21 (dûmahê) Farg. XIII, 34. Schweif von Sskr. dhu agitare, wovon dhûma Rauch. — paitis-qarenô Wange Farg. III, 14.

71. çtiǵa ist schwierig. Unten 106 kommt çatê-aoǵô mit den Varianten çtê und çté vor; sollte dieses çtê auch hier anzunehmen sein, so dass der Sinn wäre: Hunderttödter? Oder ist çtiǵa von einer Wurzel çtiǵ = Lat. stig, sting instigare, distinguére, στιγ in στίζω, στίγμα? — merezu Sskr. marǵû das Mark. Der Nominativ çtûnô ist auffallend. khaō Farv. Y. 14. Bahr. Y. 29. Wird auf diese Stelle von *Neriosengh* angespielt (*Burnouf* Études p. 117.)?

72. hakaṭ Farg. VIII, 70, 71; IX, 25, 26; XVIII, 16, 24, 55, 59; XXII, 3; es heisst: auf einmal, zugleich. — açtéçca vergl. Farg. VI, 8. maçtaréghanaçca Gehirn; Sskr. mastaka Schädel; mastiska Gehirn. Das sonst nicht mehr vorkommende Wort ist gebildet wie fraçparegha Yaçn. X, 6.

XIX.

73. avarôiṭ scheint mir von ava und rî zu kommen, welch letzteres im Sskr. mugire bedeutet.

75. ś. pânô und ś. iricô glaube ich in passivem Sinn nehmen zu müssen; es könnte freilich auch heissen: feldbeschützend, feldleerend.

76. zavanô-çva. Ebenso Zam. Y. 52. zavanôçûm als Beiname des Meergottes. Ny. III, 11. zavanô-çavô. Vergl. oben zavanô-çrûtem. Ist zavanô Ruf, oder hier gleich Sskr. havana Kampf? Rig. V. I, 102, 10, wo der Scholiast havanêśu mit yuddhârthamâhvânêśu erklärt. Der zweite Theil des Wortes gehört zur Wurzel çu (çavas); vergl. Yaçn. XXXIX, 3, wo yavaêçvô wohl die immer glücklichen, nützenden bedeutet.

77. daregha aiwi-śayana fasse ich als Instrumental. Für aiwi-śayamna gebe ich nur eine muthmassliche Uebersetzung. — bereghmya kommt meines Wissens nur an dieser Stelle vor; die Wurzel bereǵ heisst wohl segnen. śaêtem bedeutet in den Worten: śaêtavatô und aśaêtâi Farg. IV, 47. (cf. 44.) Geld oder Reichthum; vergl. Asht. Y. 1.

78. avaqyâi vergl. Yaçn. LVIII, 7. Es scheint mir nur die ältere Form für avanhê zu sein.

XX.

79. Wenn nicht statt raśnus raśnaos gelesen werden darf, so müsste es als Adjectiv zu Mithra gezogen werden. — dareghâi hakhedhrâi vergl. unten 81; Ashi Y. 6; dareghô-hakhedrayana Gosh Y. 1; dareghaêibyô hakhedraêibyô Farv. Y. 30; hakhedrem unten 80; hakhedrem yaṭ açti hakhedranãm vahistem añtare maõnhemca hvareca Khur. Y. 5. hakhedra Vist. Y. 10. Ich glaube, dass hakhedrem Freundschaft, Genossenschaft oder Begleitung heisst. — Für frabavara bieten die Hss. unten 81 frabaêvare (wenn ich *W.s* Varianten richtig verstehe); vermuthlich ist frabawâra oder frabawrê (?) zu lesen. — Was manavaiñtîm sei, weiss ich nicht zu errathen; es kommt sonst nicht vor. Ist etwa manivañtem zu lesen? vergl. Yaçn. XIX, 9. mainivaô Farv. Y. 76. Im Armenischen findet sich das Adverbium manavant in der Bedeutuug: mehr, überdiess.

80. varezânahê vergl. Farg. XV, 17. çairê varezânê was mir übrigens dunkel ist. varezânâi Ashi Y. 46.; varezâna unten 116. Es ist schwer den bestimmten Begriff zu ermitteln; ich habe den allgemeinen: Verkehr gewählt. çôirê mit den Varianten çôiri, soirê, çôrai kommt meines Wissens nicht weiter vor. Aehnlich klingende Formen sind: çâiri Bahr. Y. 57; çûirim Bahr. Y. 20. çairê Farg. III, 8. VII, 45 sqq., welches Leichnam zu bedeuten scheint und allenfalls mit Sskr. çarira verglichen werden kann. Dagegen çairê Yaçn. XXXV, 8 muss einen andern Sinn haben. Ebenso çaêrê oder çairê

Farg. XV, 17, 20.; doch liesse sich diess noch mit der Bedeutung: Körper vermitteln. Meine Uebersetzung beruht auf einer sehr gewagten Conjectur, die çôirê für eine dem Sskr. çêratê jacent analoge Form hält. — vîthisi erinnert an vîthwîçô Farv. Y. 20. vîthus und vîthuś avaiti Farg. IV, 54, 55. vîthuśaêbyaç Visp. VI, 1. vîthuśãm Farg. I, 6.; wo sich die Variante vîthisãm findet. — vîthuśi Din. Y. 15. Die Erklärung, die *Haug* (das erste Kap. des Vendidad p. 28) hiervon giebt, scheint mir sehr gewagt.

XXI.

82. yaokhstinãm vergl. Tir. Y. 45.; oben 35, 61; yaokhstivañtem oben 61; Tir. Y. 8, 49; Mah. Y. 5; Rashn. Y. 1; Zam. Y. 9. yaokhstivaiti Farg. XIX, 30. yaokhstivatãm Farg. XX, 1. Neriosengh giebt Yaçn. IX, 8 hazanrayaokhstîm mit sahasra-praṇidhim; letzeres Wort scheint Anstrengung, Thätigkeit zu bedeuten. — vîdôithrê vergl. oben 46. vîdhaêta. — mithrõ-zyãm vergl. Yaçn. LXI, 3, wo offenbar etwas Schlimmes gemeint ist. Im Atharva-Veda kommt das Compositum brahmaǵya vor; die Stelle ist mir leider entfallen.

XXII.

84. uçtânazastô mit aufgehobenen Händen auch in der Vedasprache vorfindlich Rigv. III, 14, 5. uttânahastâ. Der Nominativ auf ô ist adverbiell neben ein Femininum gestellt; denn das muss dvâcina-hacimna sein. Ersteres Wort kommt so geschrieben nicht mehr vor; es scheint mir aber gleich davãçcinâ Yaçn. XXXI, 10 (neben daêvâcinâ Yaçn. XXX, 6.). Der zweite Theil des Wortes: cina dient zur Bildung von Adjectivcompositen wie z. B. tãthrô-cina im Finstern schleichend Farg. XIII, 47. dvâ nehme ich = dvâr Thüre — die an die Thüren Gehende ist die Bettlerin, θυροκόπος; vergl. Farg. III, 29 histahi anyêhê dvare. Oder sollte dvâ mit dav dabh betrügen zusammenhängen? — pithê kommt nicht mehr vor; eine Hs. bietet pitha. Ist etwa pithwa zu lesen von pitu Topf oder Speise; (vergl. Yaçn. IX, 11.)? Oder pithwê der Speise folgend? oder pithra vom Vater gefolgt? — Eür dareghuscit ist wohl drighuçcit zu lesen, wie sich aus den Varianten und der Vergleichung anderer Stellen ergiebt; drighus verhält sich zu driwis wie laghu zu levis. — apayatô scheint mir nicht mit dem oben besprochenen apayêiti zusammenzustellen, sondern mit apa + yata von yam zu erklären: der in seinen Gerichten abgewiesene.

85. gerezânahê vergl. oben 53; Farv. Y. 157; Ashi Y. 57; Zam. Y. 80. Unverkennbar ist der Gegensatz von nemanha und gaośa; ersteres scheint das laute Erheben der Stimme zu

bezeichnen, letzteres das ins Ohr sprechen. vâcim auch unten 113 mit barâț verbunden, wie Farg. III, 11; Yaçn. XXXI, 12; L, 6; LXX, 4; Farg. XVIII, 15, 23, 29; vâcim allein Farg. XIII, 40.

86. yâ ist auffallend; nach dem Vorhergehenden würde yim erwartet; auch ist kein ausgedrücktes Subject da, welches aber unstreitig die in die Irre gerathene Kuh ist vergl. oben 38. Vielleicht ist zu lesen: yim gâus. — gavaithîm muss etwas auf die Kuh bezügliches sein, etwa der Stall? kapô mit den Varianten kapa und kapha (kafem Bahr. Y. 13) ist unklar; am nächsten läge die Correctur kadha nô; allein das hätten die Abschreiber nicht so leicht verderbt. — aśahê paiti pañtâm vergl. das vedische: ṛtasya panthâ *Böhtlingk* Sanskr. Wörterb. p. 1048. — vaêçmenda. Vergl. Sskr. vaêçman Haus, vielleicht mit Nebenbeziehung auf vêçyâ, ein schlechtes Haus. Das schliessende da ist meines Erachtens das Gr. δε in οἰκόνδε. Die Kuh ist in die Irre geführt und in das Haus der Drukh's; von dort befreit sie Mithra (boum abactor) und führt sie auf den rechten Weg und zum Stalle zurück. Ueber den Raub der Kuh, die von Indra befreit wird, vergl. *Rosen* zu Rigv. I, 6, 5.

XXIII.

88. frâśmis kommt ausschliesslich als Beiwort Haoma's vor: Yaçn. X, 21 (wo es Neriosengh nicht übersetzt); XLII, 5; LVII, 19; Tir. Y. 33; Gosh Y. 17; Ashi Y. 37. Verwandt dürfte frâśmô in hû-frâśmô-dâitim sein unten 95; Yaçn. LVII, 10, 16; Ab. Y. 91. Es wäre möglich, dass in śma Sskr. kśmâ Erde steckt und dass frâśmô frâśmis über der Erde erscheinend, hervorspriessend heisst.

89. berezi-gâthrem. Dürfte berezi-gâthem gelesen werden (vergl. vîdus-gâthem Farg. XVIII), so liesse es sich übersetzen: der die Gâtha's mit lauter Stimme singt. Doch findet sich auch gâthrô Farv. Y. 105, was dem Sskr. gâtra Glied analog sein dürfte. — hô statt yêñghê.

90. Bei yô ist es zweifelhaft, ob es auf Haoma oder Mithra geht. — beregayat unten 108. para-beregayêni; Farg. VII, 52. beregayaoñti — beregaêm; berekhdhãm Y. fr. II, 14; berekhdaō Ashi Y. 7. Die Bedeutung segnen wird auf diese Stellen passen. kehrpô ist der Genitiv von kerefs, womit yêñghaō und huraodhayaō zu verbinden sind.

92. Vergl. Yaçn. LVII, 24, 25, wo ganz dasselbe von Çraośa prädicirt ist. fraoreñta oder getrennt frâ-vareñta würde den passendsten Sinn geben, wenn es passivisch genommen werden dürfte: Ahura und die Ameśa-Çpenta's werden verkündet durch diese Lehre.

93. vaêibya. Im Zend fällt das u des Sskr. ubhau ebenso ab, wie im Gothischen; s. *Diefenbach* Wörterb. d. goth. Spr. I, p.

256. vayu unten 95. Gosh Y. 10; Ab. Y. 131. Zam. Y. 29. vaya 101. Der Gegensatz zwischen ahu açtvañt und manahyô macht es klar, dass erstere so oft vorkommende Phrase die bekörperte Welt oder eigentlich die knochige, nach dem festesten Theil des leiblichen Organismus ausdrückt. Auch die Veda's kennen diese Antithese: Rigv. I, 164, 4 wird asthvantam dem anasthâ gegenübergestellt, welche beide Worte vom Scholiasten mit saçarîram und açarîrâ erklärt werden. aêśmô erscheint hier, wie Yaçn. LVII, 25 in Begleitung des Todes und jener dämonischen Kraft, welche die Auflösung des Leibes bewirkt; er selbst ist ein Hauptrepräsentant der zerstörenden Gewalt des Anrô-Mainyus. Sein Name, der bald aêçmô, bald aêśmô geschrieben wird, bedeutet entweder den Brenner von idh, oder den Anstreber, Treiber, den Begierlichen von iś; vergl. Farv. Y. 66, 107. Er kommt in allen Theilen des Zendavesta, auch in den Gâtha's vor. — draomêbyô (draomôhu Farv. Y. 57.) und drâvayaṭ gehören zu der Wurzel dru laedere oder currere im Causativ drâvayati; vergl. Gr. δρόμος. Es ist von den Anläufen des Bösen zu verstehen. — vîdâtaoṭ vergl. Farv. Y. 11; unstreitig mit dem vîdhôtus Farg. V, 8 identisch.

XXIV.

96. drajemnô vergl. Farg. XIX, 4; Ab. Y. 11, 123. Gr. δράσσω, δράγμα. — fravaêghem. Dessen Wucht nach vorne fällt, überwuchtig. nyaõñcem unten 132. Farg. XIX, 46 übersetzt *Spiegel* nyaõñcô mit: schlecht. Farg. V, 12. VIII. 9., zu welcher Stelle *Spiegel* (p. 106) richtig bemerkt, dass das Wort eigentlich: abwärts heisse; es ist dem Sskr. nyakta: niedergebogen, nyaca niedrig verwandt, und kann Farg. V, 12 kaum die Dämonen bezeichnen. Möglich, dass eine Composition ni-avâñc zu Grunde liegt. — Die Genitive amavaṭô und zaranyêhê müssen wohl mit zarôis construirt werden; ich vermuthe, dass dieses einen Theil der Keule bedeutet, etwa den Griff: ich leite es von hṛ nehmen ab; vergl. zasta, hasta und χείρ, die alle von hṛ kommen.

97. bûśyãçta ein weiblicher Dämon der Trägheit und Schlafsucht, dessen Name vom Partic. Fut. bûśyãç abgeleitet die Zukünftigkeit heisst, d. h. die Trägheit, die Alles morgen und nicht heute thut.

98. aç-verethragãçtemô der erzsiegreichste, erinnert an den so oft vorkommenden Deus invictus Mithra der lateinischen Inschriften der Kaiserzeit.

XXV.

100. vairyaçtârem ist eine schöne Parallele zu Griech. ἀριστερός.

101. avi-mithranyaō. Ist avi-mithryaō oder mithrayō zu lesen?

XXVI.

102. Zwischen arstîm und arstaêm (vergl. Ashi Y. 12.) muss ein Unterschied sein; die Uebersetzung versucht ihn auszudrücken. khśviwi halte ich für gleich dem Ahd. sveib vibratio; vergl. Tir. Y. 6, 37. Ashi Y. 7. Ab. Y. 130. Farv. Y. 37. — parô-kevîdhem ist dunkel; es kommt nur hier und an der Parallelstelle Ashi Y. 12 vor. Ist vielleicht zu lesen: parôkavîdhem und der erste Theil mit Sskr. parôkśa unsichtbar zu vergleichen: der auch das unsichtbare trifft. — hunairyaōñcim verbirgt im letzten Theil vâcim: der freundlichredende.

103. fravôis setzt den Nominativ fravi voraus; vergl. Yaçn. LVII, 15. Vielleicht ist dabei an Goth. fraiv Same, Geschlecht zu denken. anavañhabdemnô. Da sich Y. fr. I, 11. avañuhabdemnô und avañhabdaêta Farg. IV, 45 findet, welches gleich Sskr. avasvap einschlafen bedeutet; so ist auch hier anavañuhabdemnô zu lesen, was vortrefflich in den Zusammenhang passt.

XXVII.

104. nighnê Yaçn. X, 2 (?); LVII, 29 mit der Variante naghnê. Im Sskr. heisst nighna gelehrig, abhängig, dienstbar. daośatairê vergl. Farg. I, 19, welche Stelle beweist, dass auch hier hindvô zu ergänzen ist. — Statt çanakê ist wohl çankê in der Tiefe zu lesen; s. Rashn. Y. 19. vîmaidhîm ib. 21.

105. nastô, welches ich gleich Sskr. naṣṭa nehme, könnte vielleicht mit razista ein Compositum bilden: wo die Gerechtigkeit abhanden gekommen ist; wäre dann razista mit añuhya zu verbinden, dessen Sinn mir ebenfalls ungewiss ist? aśâtô findet sich auch Zam. Y. 34. Die Deutung: unruhig, unbefriedigt wird nicht weit vom Ziel treffen. apiśma kommt nur noch Farg. XIII, 47 vor, wo es *Spiegel* (p. 199) mit: unzubereitet übersetzt. Es könnte hier wie dort von kśmâ oder zema Erde abgeleitet werden und: auf der Erde bedeuten (apiśma-qarô er isst auf der Erde, wie der Dieb seine Nahrung am Boden liegend verzehrt); so niçmahê Farg. IX, 9. Freilich ist der Wechsel von ç und ś und api statt aipi bedenklich.

106. Wie vorhin die Antithese von açtvant und manahyô, so hier von gaêthyô und mainyavô, die sich sehr oft wiederholt. — çatê mit den Varianten çtê und çté lässt zunächst an çata hundert denken; möglich aber auch, dass çti-aogô zu lesen ist: mit geschaffener Kraft begabt, wie çti-dhâta gegenüber qa-

dhâta Farg. II, 40. Dagegen spricht aber çatê maçyaô 107, was nur hundertmal grösser bedeuten kann.

107. druǵintem statt druǵayantem oder druǵyantem; so azareśintem amareśintem Zam. Y. 11. Uebrigens vergl. druǵaiti Farg. IV, 10 neben drujaiti ib. 11 und unten drujâṭ.

108. uça. *Westergaard* will uç lesen; vielleicht uçé; als Schreibfehler für die Präposition kommt es im lithographirten Vendidad p. 205, 250, 330 vor. Ist es aber die Präposition nicht, so könnte es mit vaç wollen zusammengehalten werden und uça etwa: gern, freiwillig bedeuten.

109. qaniçakhtem leitet man wohl am leichtesten von Sskr. çak können ab: das durch sich mächtige Reich. Zu dem in kahmâi liegenden Subject sind, wie es scheint, die folgenden Genitive zu construiren; denn sonst lässt sich kein geordneter Sinn eruiren. çâthraç ist von einem Nom. çâthar abzuleiten; vergl. Sskr. çatru, çâtayati tödten. Dieser Genitiv hängt entweder von khśathrem-vahistem ab, oder von kameredhô — vanatô-avanemnahê der tödtet und nicht getödtet wird, eine öfters gebrauchte Formel. Die grösste Schwierigkeit dieses Paragraphen liegt in dem uns unbekannten Wort çraośya. Hängt es mit çraośô in çr. carana zusammen und bezeichnet es etwa eine Strafart? Oder ist es eine auf den Yazata Çraosa bezügliche Person oder Sache? Gleich unklar ist der Sinn von keretéê und kiryêtê, welche offenbar correspondiren. kereti kommt sonst nur in den Compositis vôhu-kereti, fraśô-kereti, yaçnô-kereti (Yaçn. LVII, 22; Farg. III, 31) vor, auf welche Sskr. kṛti passen würde, dem ich Gr. χρίσις an die Seite stelle. kereti könnte aber auch gleich Sskr. kîrti sein, welches: Kunde, Erwähnung bedeutet, und erst abgeleitet: Ruhm. — mithra vor manô etc. ist kaum zu hâ nistâta gehörig. Auch der Gegensatz in 111 bringt kein Licht für diese verzweifelte Stelle.

110. ainistîm. Das Gegentheil von îstîm. Warum nicht ãîstîm? — hathra ǵaiti möchte ich zu einem Compositum verbinden und als Adverbium fassen.

XXVIII.

112. fraśnem mit der Variante fraçnem kann hier nicht wohl den Sinn: Frage haben, es muss vielmehr eine Waffe oder ein Rüstzeug bedeuten. Ebenso vârethmanem, was sich Serosh Y. 2. und Yaçn. LII, 2. findet, wie es scheint im Sinne von Abwehr. In astrañhadhem ist der erste Theil gleich Sskr. astram Geschoss, der zweite die Wurzel sâdh, welche nicht bloss vollenden, sondern auch tödten heisst. — ǵafraô ein gewöhnliches Epitheton der Gewässer Ab. Y. 49.; Tir. Y. 8, 46; Gosh Y. 18; Ashi Y. 38; Bahr. Y. 29; Din Y. 7, Zam

Y. 51. Farg. XIX, 42. Der Sinn: *tief* scheint mir durch die Vergleichung mit Sskr. gabhîra gewiss.

113. çrifa halte ich zusammen mit Sskr. çipra, wovon Sayana zu Rigv. II, 33, 5. p. 577 sagt: çiprê hanû nâsikê vâ; es sind die Nüstern der Pferde, welche schnauben: Sskr. kśubh erschüttert, erschreckt werden. kahvān von Sskr. kaç sonum edere, wobei mir nur v vor der Endung dunkel bleibt. nivaithyān liesse sich mit Sskr. vyath vergleichen. Oder ist es eine Nebenform von vâ oder van? — gouru ist wohl = garu oder guru, gravis; deren Opfer widerwärtig sind. Yaçn. IX, 28. findet sich garamañtām, wofür vielleicht garumañtām oder gouru-mañtām zu lesen ist. paithyaōñti vergl. Farg. V, 62.; XVIII. 76. — frâ-vareça. Der letzte Theil des Wortes bedeutet: Haar; vergl. oben 72. Bahr. Y. 29, 31.; Din Y. 7, 10; Ab. Y. 77; Farg. VI, 7. Visp. X, 2 ist varaçâi haomoanharezanâi, wohl das Haarsieb, durch welches der Haomasaft filtrirt wird. Es ist das Armenische vars Haar. Soll es heissen: die Haare voraus, Kopfüber? oder: so zahlreich wie die Haare?

XXIX.

115. Darf ratavô als Vocativ genommen werden?

116. haśa oder hasa scheint Farg. XVIII, 26. Yaçn. LXII, 8. LXV, 6 mit hakha Freund identisch zu sein; haśāmca Yaçn. LXVIII, 12 in ähnlicher Verbindung, wie hier. çupti bedeutet die Schulter; dareñga mit der Var. dhareñga klingt zunächst an daregha lang an; allein die Aspiration ist entgegen. Ist die Ableitung von draj: halten, ergreifen zulässig? Der Sinn von Sskr. dhrañǵire ist leider nicht näher bestimmt; davon dhrâǵir der Lauf Nir. XII, 27. Wer sind die schulterlangen oder schulterhaltenden Freunde? vielleicht die Schultermagen des deutschen Rechtes, d. i. Geschwisterkinder. varezâna s. oben und Yaçn. LXV, 6. Möglich, dass es eines Stammes ist mit barázañti Ab. Y. 129. was unstreitig dem Armenischen varts Lohn, Preis entspricht. — Was hadhô-gaêtha meint, ist ungewiss; ein ähnliches Compositum ist hadhô-zâtâi Khord. Y. 10; Bahr. Y. 46. — huyâghna kommt nur hier vor mit der Variante huyaōghna. Ich halte es für ein Compositum, dessen Sinn: Mann und Frau ist, und identificire den ersten Theil mit dem N. Pers. śui Mann; huya kommt von su erzeugen. — hâvista giebt *Anquetil* mit: disciple; vergl. Yaçn. LXVIII, 12. Ich vermuthe, dass die Mitschüler, die mit einander unterrichteten gemeint sind. aêthra oder aêthrya ist der Schüler, aêthrapaiti der Lehrer; vergl. unten 119; Farg. IV, 45; Yaçn. LXV, 9; LXVIII, 12; Farv. Y. 97.

Dadurch, dass *Anquetil* den zwanzigfachen Mithra auf den vorhergehenden Satz bezieht, entsteht eine Confusion in den Zahlen; bei näherer Vergleichung ergiebt sich, dass sie alle verschoben sind.

117. Ist wohl hazañrâyus und baêvarâyus zu lesen. Das Folgende von ava — verethraghnahê ist mir unverständlich.

118. nemañha, was Farg. IV so grosse Schwierigkeiten macht, kehrt auch hier wieder. Der Gegensatz von adhara-dâta und upara-dâta erklärt sich vielleicht, wenn wir unter dâta Gericht verstehen: im Gericht unterliegend, im Gericht die Oberhand behaltend. Aber dann ist der Casus anstössig. Oder ist nemañha mit adhara-dâta zu verbinden und in dem gewöhnlichen Sinn: Lob zu nehmen? Dann könnte interpretirt werden: mit untengesetztem Lob möge ich gelangen zu obengesetztem, d. h. zu überirdischem. Diese ganze Stelle über Mithra als Schützer der Wahrheit und des Rechts im bürgerlichen Verkehr ist dem Eingang des vierten Fargards analog, auch dort erstrckt sich der mithrô dañhumazô auf tausend.

XXX.

119 pereninô eine Form wie kaininô, yavinô Hapt. Y. 8. Es beginnt hier ein fragmentarisches Gespräch zwischen Ahura und Zarathustra; vergl. 121. In eredhwâca kerethwâca hat *Anquetil* irrthümlich den Begriff: parole gefunden, da eredhwâ-ca kerethwâ-ca zu trennen und Duale anzunehmen sind, wie Ab. Y. 34. çavañhavâca erenavâca die beiden den nützenden und tapfern. Die hier gemeinten sind meines Erachtens Mithra und Haoma, welche bei der Auferstehung wirken. Oder ist eredh. etc. eine Art von Dvandva-Adjectiv, das sich allein auf Mithra bezieht? eredhwô heisst in den Compositis eredhwô-zañga Farg. V, 9; eredhwô-drafśa Farg. I, 7; eredhwa çnaithisa Yaçn. LVII, 16 (mit der Variante erethwa) erhoben, aufrecht. Daneben ist jedoch auch eretô-kerethana als Prädicat der Schöpfungsperiode hamaçpath-maêdhem Yaçn. XVII, p. 73. V. L. vorfindlich, und der Beiname des Çaośyâç açtvaṭ-eretô. — Zu âvistô und aiwivistô vergl. Visp. IX, 3. Welche Opferhandlungen damit gemeint sind, ist schwer zu bestimmen. — upâzananãm das bekannte Wort für eine Busse, die uns aber leider nicht klar ist; das dazu gehörige Nomen upâzaiti Yaçn, X, 7 muss nach dem Zusammenhang etwas Gutes ausdrücken. — pairi-âkayañta sonst nicht mehr vorkömmlich, vielleicht ist die Wurzel mit ci identisch. Vergleiche jedoch cikayen (cikaên) Farg. XV, 22 sqq.

XXXI.

124. paiti amerekhtîm möchte wohl im Zusammenhalt mit oben 55 auf das Voranschreiten Mithra's zur höheren Unsterblichkeit zu beziehen sein. Sein Ausgang ist vom leuchtenden

Garô-nmâna, wie anderswo die Wege der Götter von dort herab raokhšnãoñhô genannt werden Farv. Y. 84.; Zam. Y. 17. Statt vavazânem ist wohl vavazânô zu lesen.

125. Für çpaêtita vermuthet *Westergaard* çpaêta; allein ersteres findet sich auch Bahr. Y. 13.; Ram. Y. 31. — anaošaôñhô; aošô Krankheit Farg. XIX, 3.; aošañhaô Farg. II. 6. — para-çafaõñhô die Vorderhufen im Gegenhalt zu apara. Zu paitis-mukhta vergl. Ab. Y. 78. zaranya aothra paitismukhta — hãm-içãmca Sskr. îšâ die Deichsel. Von den folgenden Worten: çimãmca çimôithrãmca — baçtãm ist es wahrscheinlich, dass sie Epitheta zu içãm bilden; çima, welches sich Yaçn. IX, 30 als Beiwort der Schlange findet, erinnert an Gr. σιμός nach oben gerichtet, nach oben gekrümmt. Sskr. çimî, çimîvân mag stammverwandt sein, jedoch sind die Bedeutungen auseinander liegend. Bei çimôithra ist mir die Modification des Sinnes des einfachen çima nicht klar. — Die folgenden drei Worte scheinen mir alle Appositionen zu aka zu sein, welches zu Sskr. añka Haken, Klammer zu halten ist. dereta erklärt *Spiegel* Avesta p. 131 mit: geschnitten, gespalten von dṛ. In upairiçpâtâ befremdet das schliessende â; es ist von çvi turgere abzuleiten, wie çiçpemna Ab. Y. 127. Oder ist an Gr. σπάω zu denken? khšathrem vairîm drückt appositiv aus, dass jener Beschlag der Deichsel von Metall ist.

126. Der Accusativ razistãm ciçtãm ist vielleicht so zu erklären, dass während der männliche Genosse Mithra's den Wagen selbst mitlenkt, letzterer den weiblichen Genius fährt. Statt vanuhaita vermuthe ich vañhata oder vañhaitîm; das zweite çpaêta ist wahrscheinlich zu streichen. upamanem nehme ich hier im Sinn von Sskr. upamâna Aehnlichkeit, Gleichniss.

127. Zu den schon oben erklärten Prädicaten des Ebers kommen hier: yûkhdhahê und pâiri-vâzahê. Ersteres grammatisch wohl mit yûkhta identisch (Farg. VII, 41 neben yûkhtem die Variante yûkhdhem); allein der Sinn muss hier ein modificirter sein. pâirê bedeutet Zam. Y. 1: Seite, Ende; pairêvâzahê (so wäre dann zu lesen) könnte daher der bis zum Ende fortstürzende heissen. Oder pâiri ist dem Sskr. pâri gleich, welches in mehreren Compositis am Anfang erscheint. nikhsta zunächst oder zuniedrigst? — yô nach ughrem ist störend; möglich, dass einige Worte ausgefallen sind, von welchen ughrem kavaêm qarenô abhängt.

128. Schwierig ist zunächst aom man würde eine den Genitiv vâšahê regierende Präposition erwarten. Das Pronomen kann es nicht wohl sein; ich halte es daher für ein von av schützen abgeleitetes Neutrum, statt avem. — thânvare oder thnavare Farg. XIV. XVIII unter den Waffen des Kriegers aufgezählt. *Roth* Nirukt. p. 58 will thanvaretan mit: Bogenschütze erklären; allein der Zusammenhang fordert den Namen einer Waffe.

Für gavaçnahê bietet eine Hs. daêvayaçna; ist zu lesen: açti yô daêvayaçnahê wie haomô yô gava (oder es könnte corrigirt werden: açti yô gava çnâvya)? Der Sinn des Ganzen giebt die Uebersetzung, wobei ich freilich das Gewagte der Construction anerkennen muss. Dagegen lässt sich aber einwenden, dass açti kaum Masculin sein kann. Dass man aus Horn Bogen machte, bezeugt *Homer* Il. IV, 105.

129. zafra. Der Mund (Zam. Y. 50) bezeichnet hier wohl die Spitze des Pfeils. çrvî-çtaya mit hörnenem Schaft. açti ayañhaêna fasse ich als Dvandva: Die Pfeile wohlgemacht mit beinernem und erzenem çparegha; fraçparegha kommt Yaçn. X, 5 im Sinne von Zweig vor; wahrscheinlich sind hier die Widerhaken und Auszweigungen der Pfeilspitze gemeint.

130. barôithra. Da die Wurzel bar im Zend nicht bloss die Bedeutung: tragen hat, sondern auch: schneiden (vergl. *Spiegel* Indische Studien III, p. 406), so halte ich barôithra für die scharfe Spitze der Lanze. Oder wenn bar = *βάλλω* gesetzt werden könnte, *βλῆθρον*. — cakusanãm Orm. Y. 18 cakavô (wesshalb *Westergaard* auch hier cakunãm vermuthet) nach *Anquetil* une pièce de bois hérissée de clous. Sskr. cakra a discus, or sharp circular missile weapon; der griechische *δίσκος*. — haoçafnaêninam von Kupfer oder Stahl Farg. VII, 75; VIII, 90; *Spiegel* p. 155. An beiden Stellen folgt unser Wort in der Aufzählung nach Gold, Silber und Erz.

131. dâranãm Sskr. dhârâ die scharfe Spitze des Schwertes.

132. hunivikhtem vergl. Khursh. Y. 5.

133. ǵainti und nighninti sind Substantive, die von paçca regiert werden, wie paçca vîtakhti vafrahê nach dem Schmelzen des Schnees Farg. II, 24.

XXXII.

136. açânaçca. Sollen damit etwa die Speichen des Rades gemeint sein? Die Stelle ist kritisch unsicher.

137. mainyâi (vergl. unten 138) muss einen Begriff ausdrücken, der sowohl vom Guten, als vom Bösen prädicirt werden kann. Aehnlich ist nur: manaêibyô mit der Var. manyaêibyô Yaçn. XII, 3.

138. yânem bedeutet Ashi Y. 26; Din. Y. 6. Farg. XIX, 6 die erbetene Gabe. çañhem Farg. IV, 55; es wird vom folgenden anu regiert. Kann çaçtrâi als: der *Lober* interpretirt werden? — Zwischen paiti bareçman 137 und paçca bareçma hier ist eine Antithese.

XXXIII.

140. Die Worte çpitama vanhêus passen wenig in den

Zusammenhang. aghrim der vorzüglichste vergl. Farg. VII, 41. — amithwem Sskr. mithyâ unwahr, Z. mitha in mithaokhta Zam. Y. 96. mithô ib. 95. Lat. mentiri; Gr. μάτην, μάταιος.

141. tamaṅhâdha wie qafnâdha Y. fr. I, 11, 13. eine öfters vorkommende Erweiterung des Ablativs; das Umgekehrte der Endung âaṭ. Die Accusative ǵaghâurûm etc. scheinen fast aus dem vorigen Satz hierher verirrt. — baghanãm. Eine der wenigen Stellen, wo das in den Keilinschriften vorkommende bagha für Gott gebraucht ist.

XXXIV.

142. Wenn çûrem substantivisch gebraucht ist, so wäre wohl die Lesart dâmanãm vorzuziehen; es könnte aber auch adverbiell stehen. — hvâraokhśnô ist in hvâ etwa hvare enthalten? — barâzaiti vergl. Ab. Y. 129., wo das Verbum einen andern Sinn hat. — Das Folgende ist offenbar verdorben. Ich vermuthe, dass statt yazâi yazatâi zu lesen und hãmtastem und die folgenden Accusative auf vâśem zurüchzubeziehen sind; yô dadhvaõ çpeñtô mainyus scheint mir zu adhavis zu gehören und hierher verschoben zu sein; vielleicht ist es auch nur eine Glosse.

XXXV.

144. Dieser Paragraph ist eine der Upanischaden würdige Spielerei, die aber die Bedeutung der verschiedenen Präpositionen veranschaulicht.

III.

Vergleichung des Mithra der Urtexte mit den Nachrichten der Alten.

Nachdem uns nunmehr der Text des Opfergebetes verständlich geworden ist, werden wir uns auch jenes Bild von Mithra vergegenwärtigen können, das seinen ältesten Verehrern in Baktrien, Persien und Medien vorschwebte. Es hat zwei Seiten: eine physikalische und eine moralische. Nach ersterer ist er das geschaffene (denn Ahura hat ihn hervorgebracht Mih. Y. 1.), alles durchdringende, alles belebende Licht und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen aufgefasst. (Mih. Y. 145. Khursh. Nyaish. 6.) Denn er geht der Sonne voraus und erleuchtet zuerst die Gipfel der Berge (Mih. Y. 13), Nicht Nacht, noch Finster-

niss, noch kalte und glühende Winde, nicht Fäulniss und Schmutz und keine Dünste sind in der Wohnung des Mithra auf der hohen Hara (Mih. Y. 50). Das Licht, wie es Alles sichtbar macht, wird aber auch selbst als sehend dargestellt; daher die so oft wiederkehrende Bezeichnung des Mithra als mit zehntausend Augen begabt, als Zehntausend-Späher (die Erklärung der Parsen davon s. bei *Spiegel* Huzv. Gramm. p. 87). Hieran knüpfte sich von selbst die Personification der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit in Mithra, welchem desshalb die Prädicate: allwissend, unbeirrt, weise, durchdringend, und zur weiteren Symbolisirung der Omniscienz tausend Ohren beigelegt werden (Mih. Y. o, 7). Er ist darum der schlaflose, wachsame (Mih. Y. 7) Zeuge aller Gedanken, Worte und Werke (Mih. Y. 105—107), und somit auch Repräsentant der Wahrheit, Gerechtigkeit und Treue, der Hort des mazdayaçnischen Gesetzes und sein Rächer (Mih. Y. 33). Und hier vorzüglich hat die moralische Qualität Mithra's ihren Spielraum; er, die personificirte Wahrheit und Treue, muss zwischen den verschiedenen Ständen, Menschen und Ländern bestehen (Mih. Y. 115—118.), ja er muss selbst dem Gottlosen gelten (Mih. Y. 2); er ist der von allen um Hülfe Angerufene, besonders auch von den Armen und Unterdrückten und von den in die Irre geführten Rindern (Mih. Y. 83—8). Er ist der Wahrer alles Verkehrs unter den Menschen (Mih. Y. 80). Wer Mithra, die Wahrheit und Treue, verletzt, Menschen oder Länder, die gehen elendiglich zu Grund und erfahren die ganze Furchtbarkeit des ergrimmten Gottes. Denn dieser fährt als ein Krieger einher auf gewaltigem Schlachtwagen, mit goldnem Helm und silbernem Panzer und mit allen Gattungen von Waffen gerüstet, von den ihm homogenen Genien der Gerechtigkeit (Raśnu), des Sieges (Verethraghna), des Fluches (Damôis upamana), der Reinheit (Aśi), der heiligen Lehre begleitet. Als Repräsentant des Lichtes und der Wahrheit ist er per eminentiam der Vernichter der Dämonen und ihres Einflusses in der Natur und auf dem moralischen Gebiete, und seine Verehrer participiren daher an diesem Vernichtungskrieg, wesshalb er sie in den Schlachten schützt und die Geschosse der Gegner an ihnen fruchtlos abprallen lässt.

Da aber Mithra geschaffen ist, und trotz aller Erhabenheit nicht das unendliche Licht selbst, nicht die ewige Wahrheit selbst, so geht er einer Verklärung entgegen, einem unsterblichen Leben, wohin er seine Verehrer wohl mit sich führend gedacht wurde. Er ist daher ein Schutz in beiden Welten (Mih. Y. 93). Nach zarathustrischer Lehre steigen die Seelen der Gerechten über den Berg Hara zum Himmel empor (Farg. XIX, 30) und gehen also durch Mithra's Wohnung. Der Gott wurde daher in nächste Verbindung mit Tod und Unsterblichkeit gesetzt. Es scheint auch sehr wahrscheinlich, dass dem Mithra in Verbindung mit Raśnu das Gericht über die Todten, welches an der Cinvatbrücke stattfindet,

zugeschrieben wurde, wie Anquetil I, 2. p. 131. behauptet, obgleich mir kein Text gegenwärtig ist zur Bestätigung.

Ist nun Mithra ein Gebilde des zarathustrischen Systems, oder ist er ein altarischer Gott? Ich glaube beides bejahen zu sollen. Für letzteres haben wir den Beweis in den Hymnen des Veda's, in welchen Mitra der Sohn der Aditi [1]), des unendlichen Raumes, Âditya, und daher auch mit der Sonne parallel, fast immer in unzertrennlicher Verbindung mit Varuna (Uranos) als ein Wesen vorkommt, das einer schon vergehenden Götterperiode anzugehören scheint und einen Theil seiner Wirksamkeit an Indra verloren hat. Jene trefflichen Forscher, welchen die Veda's und ihre Commentatoren vollständig vorliegen, werden uns über diesen vedischen Mitra belehren. Soviel ist aber aus den mir zugänglichen Texten gewiss, dass auch in den Veda's Mitra das Licht ist, während Varuna als die Luft, der Himmel, besonders der nächtliche, zu fassen ist. Der Unzertrennlichkeit Mitra's und Varuna's, der Könige, die auf herrlichen Wagen daherfahren (Rigv. I, 122, 7, 15.) analog ist die Verbindung Mithra's mit Vayu in den Zendtexten. Andere Aehnlichkeiten habe ich im Commentar und weiter unten berührt. Auch die späten Scholiasten der Veda's hatten eine im Ganzen richtige Vorstellung von Mitra und Varuna, wenn sie dieselben als ahôrâtrâbhimânidevatâ bezeichnen (Sayana z. Rigv. I, 136, 1.) Jedoch fasst derselbe z. Rigv. I, 151, 3. auch Mitra als Feuer (wie unten *Firmicus*; vergl. Rigv. III, 5, 4.) und Varuna als Sonne. Von der Beziehung Mitra's und Varuna's zu den Kühen giebt derselbe Hymnus des Rigveda Zeugniss v. 5. 8. vergl. I, 71 9; I, 122, 7; 153. Beiden wird die Wahrhaftigkeit und der Schutz gegen die Lüge zugeschrieben (R. V. I, 152, 1.) Die Allwissenheit aber und das Amt eines Zeugen und Richters für alle Thaten der Menschen ist in den Veda's mehr ein Attribut des Varuna, vergl. Rigv. II, 28. I, 24, 25. und die schöne Stelle im Atharva [2]) IV, 16, 1 sq. Jedoch auch Rigv. III, 59, 1. sieht Mitra ohne Zucken der Augen auf die Menschen herab. Neben Mitra und Varuna erscheint Aryaman als dritter (Rigv. I, 36, 4; 40, 5; 41, 1, 7; 90; 136, 2; 141, 9; 186, 2. II, 27.) der als Sonne aufgefasst wird, und zwar in der Eigenschaft des Trennens des Tages von der Nacht. (aryamâhôrâtravibhâgasya kartâ). Sein Name bedeutet Gefährte, Freund und auch er kommt in den Zendtexten vor (s. *Spiegel* zum 22. Fargard p. 266). Wenn es also gewiss ist, dass die zarâthustrische Reform den Mithra als alten Nationalgott der Arier vorfand, so ist es ebenso unzweifelhaft, dass jenes Bild, welches die Zendtexte darbieten, so viele Vergleichungspunkte es auch mit den Veda's hat, dennoch wesent-

---

1) Sind die acht Söhne der Aditi etwa Mih. Y. 45. zu suchen?

2) Die Späher des Varuna v. 4. haben die auffallendste Aehnlichkeit mit denen des Mithra Mih. Y. 45.

lich die Färbung des theologischen Systems an sich trägt; Mithra ist aus einem Volksgott ein Ausdruck zarathustrischer Ideen vom Verhältniss des geschaffenen Lichtes und der irdischen Wahrheit zum höchsten Schöpfer geworden. — Das wichtigste Document, aus welchem wir die wahre Kenntniss dessen, was die alten Perser und Meder von Mithra glaubten, zu schöpfen haben, wird uns nunmehr ein sicherer Führer durch das Labyrinth der Nachrichten des classischen Alterthums über ihn sein, zu deren Betrachtung wir fortschreiten, wobei wir vor Allem jene, die vor dem Eindringen des Mithracultus in den Occident überliefert worden sind, als die ächteren und zuverlässigeren den späteren, aus der Periode der römischen Religionsmengerei herrührenden unbedingt vorziehen müssen. Die Zeit des Erscheinens des Mithracultus im Abendland ist uns aber genau überliefert von *Plutarch* [1]) wo er von den cilicischen Seeräubern erzählt: sie hätten auf dem Olymp fremde Opfer dargebracht und geheime Einweihungen geweiht, von welchen die des Mithra, von ihnen früher gezeigt, auch bis jetzt sich erhalten haben. Es ist dies ungefähr 70 v. Chr. zu setzen. Die vor dieses Jahr fallenden Notizen über Mithra sind spärlich, aber um so wichtiger. Dass zu *Herodot's* Zeit Mithracultus in Persien und Medien bestand, würde schon der Umstand beweisen, dass bei ihm die Namen *Μιτραδάτης* (I, 110). und in der Zeit des Cyrus *Μιτροβάτης* (III, 120 sq.) vorkommen, die er von der weiblichen Mitra abgeleitet haben mag (wobei der Mangel der Aspiration des τ bemerkenswerth ist)', die aber gewiss von Mithra herrühren. Die bekannte Stelle I, 131 über die Mitra, mit welcher Herodot unstreitig die Anâhita meinte, welche hier als Mithrâni aufgefasst ist, setzt den männlichen Mithra voraus; wie wir denn in der susischen Inschrift des Artaxerxes II., welche *Norris* (Journal of the royal As. Soc. XV, p. 159.) veröffentlicht hat, Anâhita neben Mithra genannt finden. Eine andere Inschrift desselben Königs stellt Mithra mit Auramazda zusammen (*Benfey* Keilinschriften p. 67.) und giebt ihm den Namen b a g a, den wir oben auch im Zendtexte von ihm gebraucht fanden. Wir haben also neben dem indirecten Zeugnisse Herodot's unwiderlegliche monumentale Beurkundung darüber, dass im fünften Jahrhundert vor Christus Mithra in Persien und Medien verehrt wurde.

Dasselbe zeigt uns *Xenophon*, [2]) wenn er den Namen des Mithra als Schwur gebrauchen lässt, was nicht blos das Ansehen beweist, in welchem der Gott zu Xenophon's Zeit bei den Persern stand, sondern auch ganz besonders zu ihm als zum Genius der Wahrhaftigkeit und Treue passt. Es ist desshalb auch der spä-

---

1) Vita Pomp. c. 24. *Ξένας δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ, καὶ τελετάς τινας ἀποῤῥήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρότερον ὑπ' ἐκείνων.*

2) Cyrop. VIII, 5, 53. *Μὰ τὸν Μίθρην.* Oec. IV, 24. *ὄμνυμί σοι τὸν Μίθρην.*

ter *Plutarch* im Recht, wenn er Artaxerxes denselben Schwur in den Mund legt, und Darius den Eunuchen beschwören lässt, um des grossen Lichtes Mithra's willen die Wahrheit zu reden [1]). Dass das grosse Licht Mithra's nicht zwingt, eine Verwechslung mit der Sonne anzunehmen, ist klar, da ja Mithra grade das Licht, nicht die Sonne ist.

Die bei weitem kostbarste Nachricht des Alterthums über Mithra hat uns derselbe *Plutarch* [2]) aufbewahrt, wenn er bei der Auseinandersetzung des zarathustrischen Systems sagt, Zoroaster habe den einen der Götter Oromazes, den andern Areimanios genannt, und dabei behauptet, ersterer gleiche unter den sinnlichen Dingen am meisten dem Licht, der andere aber der Finsterniss und Unwissenheit, der mittlere zwischen beiden sei aber Mithra, wesshalb die Perser denn auch Mithra den Mittler nennen. Vor Allem glaube ich annehmen zu dürfen, dass *Plutarch* hier aus jener Quelle schöpfte, welche er selbst c. 47 bezüglich des zarathustrischen Systems citirt, nämlich aus *Theopomp* (378 — 305 v. Chr.), der im achten Buch seiner philippischen Geschichte über die Magier handelte; vergl. *Diogenes Laertius* prooem. 2. Diesem Schriftsteller lag also ungefähr das vor, was wir noch heute im *Bundehesch* c. 1 lesen, dass Ormuzd im anfangslosen Licht und in der Allwissenheit wohne, Ahriman aber in der anfangslosen Finsterniss und Unwissenheit, und dass zwischen beiden ein leerer Raum sei, den man Vâi nennt, wo das Vermischen stattfindet (*Spiegel* Zeitschr. der Deutschen morg. G. XI, p. 102). Vâi ist wie *Spiegel* nachgewiesen hat, vayu uparô-kairya, die Luft, die in den Höhen wirkt, welche, wie der Ram Yasht (1) beweist, mit Râma-Qâçtra identisch ist; letzterer aber ist der unzertrennliche Genosse Mithra's, indem das Licht zum nächsten Substrat die Luft hat. Wir haben also jenes Vâi ganz eigentlich als Sitz des geschaffenen Lichtes zu betrachten, dessen Personification Mithra ist. Das Wort, womit im Huzwareschtexte die Vermischung bezeichnet wird (gumicesn pars. gumézasn von der Wurzel gumékhtan) wird von *Neriosengh* mit sammiçratâ übersetzt; vergl. *Spiegel* l. c. und bezüglich des Präfixes gu Huzw. Gramm. p. 96, 121. Sein Stamm mic, méz scheint mir mit miç in miçvânê Farg. XIX, 35 einerlei; welches *Spiegel* zu dieser Stelle mit mith, maêthana ganz richtig zusammengestellt und damit auch den Namen Mithra erläutert hat. Ist dies begründet, wie ich nicht zweifle, und bedeutet Mithra den Verbinder, was zum Sskr. mitra Freund trefflich passt, so sehen wir zugleich,

---

1) Artax. c. 4. *Νὴ τὸν Μίθραν.* Alexand. c. 30. *εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου τε φῶς μέγα καὶ δεξιὰν βασίλειον.*

2) De Is. et Os. c. 46. *Οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον, καὶ προσαπεφαίνετο τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ· μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσι.*

wie genau Theopomp über die Bedeutung des Namen unterrichtet war, wenn er ihn mit *μεσίτης* übersetzt. Aber Mithra ist nicht bloss als geschaffenes Licht das Mittlere, der Verbinder zwischen anfangslosem Licht und anfangsloser Finsterniss, sondern auch Repräsentant der Wahrheit, Treue und Gerechtigkeit unter den Menschen, ein Mittler im menschlichen Leben, der allen Verkehr wahrt und vermittelt. Als geschaffenes Licht endlich vermittelt er auch das Verhältniss der Geschöpfe und des Menschen insbesondere zu Ahura Mazda, dem im unnahbaren Lichte wohnenden.

Duris, ein jüngerer Zeitgenosse *Theopomp's* (von 340—276 v. Chr.) giebt uns im siebenten Buch seiner Geschichten [1]) eine Notiz über das Fest des Mithra, dass es (nämlich bei den Persern) dem König an einem Tage gestattet sei, sich zu berauschen, an welchem sie dem Mithra opfern. Allein an diesem Feste tanze auch der König, sonst aber Niemand in Asien, sondern alle enthielten sich an diesem Tag des Tanzes. Es erhellt daraus, wie heilig der Cultus des Mithra gehalten wurde. Letzterer hat in den Zendtexten nicht bloss eine Tageszeit, in welcher er angerufen wird, die zwischen Morgendämmerung und Mittag, sondern auch den ihm geheiligten sechszehnten Monatstag, wie der alte Kalender Yaçna XVI, 3 beweist, und einen eignen Monat, den siebenten (vergl. *Benfey* Monatsnamen p. 57). Der sechzehnte Tag des Monates Mithra aber ist der Tag des von Duris erwähnten Festes Mihragân, welches nach *Hyde* de rel. vet. Persar. p. 245. sechs Tage hindurch gefeiert wurde. Die neueren persisch-arabischen Schriftsteller geben als Gründe [2]) dieses Festes an, dass an diesem Tage Gott die Erde geschaffen und die Körper für die Geister gebildet habe, oder sie knüpfen an ihn den Sieg Feridun's über Zohak; auch beschreiben sie einige Züge dieser Feierlichkeit: wie der König an diesem Tag mit dem Oel Bân gesalbt, ein feines und buntes Gewand angethan und die Cidaris aufgesetzt habe, über der ein Bild des Sonnenrundes zu sehen war. Der Oberste der Mobeds habe ihm eine Schüssel gebracht, auf welcher sich Citronen, Zucker, Lotus, Quitten, Sysiphen, Aepfel und weisse Trauben und sieben Beeren Myrten befunden; worüber er murmelte. Ardeschir und Nuschirvan hatten an diesem Feste Kleider unter das Volk vertheilen lassen. Das Darbringen von

---

1) Bei *Athenaeus* X, p. 434. e. *Κτησίας δὲ παρ' Ἰνδοῖς φησιν οὐκ ἐξεῖναι τῷ βασιλεῖ μεθυσθῆναι· παρὰ δὲ Πέρσαις τῷ βασιλεῖ ἐφίεται μεθύσκεσθαι μιᾷ ἡμέρᾳ, ἐν ᾗ θύουσι τῷ Μίθρῃ· γράφει δὲ οὕτως περὶ τούτου Δοῦρις ἐν τῇ ἑβδόμῃ τῶν ἱστοριῶν· ἐν μόνῃ τῶν ἑορτῶν τῶν ἀγομένων ὑπὸ Περσῶν τῷ Μίθρῃ βασιλεὺς μεθύσκεται καὶ τὸ Περσικὸν ὀρχεῖται· τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς κατὰ τὴν Ἀσίαν, ἀλλὰ πάντες ἀπέχονται κατὰ τὴν ἡμέραν ταύτην τῆς ὀρχήσεως.* Vergl. *Müller* Fragm. Hist. Graec. II, p. 472 sq.

2) Der wahre Grund des Festes ist wohl Bundehesch XV, p. 33, l. 9. ed. Westerg. zu suchen, wo gesagt ist, dass am Tage Mithra des Monats Mithra aus dem Samen Gaiomart's die ersten Menschen entstanden.

allerlei Blumen, Früchten, besonders Datteln, Granaten, Reis, wohlriechenden Körnern ist ächt magisch; vergl. Anquetil (Usages T. II, p. 534). Von diesem Mithrafeste redet *Strabo* [1]), wenn er erzählt, der Satrap Armeniens habe dem Perserkönig alljährlich zwanzigtausend Füllen zu dem Mithrafeste geschickt.

Mag *Curtius*, dessen Styl der besten Zeit keine Unehre macht, in was immer für ein Jahrhundert gehören, seine Notiz [2]), dass neben der Sonne und dem Feuer Mithra angerufen worden sei, beweist, dass die spätere Identification Mithra's mit der Sonne ihm noch fremd war, während schon *Strabo* [3]), wo er mit offenbarer Beziehung auf Herodot von der Religion der Perser spricht, den Vater der Geschichte interpolirt und von Helios sagt, die Perser nannten ihn Mithra. Von da an wird die Verwechslung eine allgemeine und auf den höchst zahlreichen Monumenten des Mithracultus, die in allen Gegenden des römischen Reiches zu Tage gekommen sind, ist: Deo Soli invicto Mithrae zur unabänderlichen Formel geworden. Nur einmal (*Gruter* p. 22, No. 12) findet sich: D. I. M. et Soli socio Sac., wo zwar *Philipp a Turre* (Monum. vet. Antii p. 178.) Deae Isidi matri ergänzen will, *Muratori* (zu *Paulin.* adv. Pag. v. 110. p. 703) aber Deo invicto Mithrae, indem er mit vollem Recht den Unterschied dieses Gottes von der Sonne hervorhebt. Auch bei andern ist das Bewusstsein dieses Unterschiedes noch nicht verloren gegangen; so wenn *Nicetas* [4]) sagt: einige hielten den Mithra für die Sonne, andere für das Feuer, andere für eine besondere Potenz. Oder wenn *Firmicus Maternus* (de error. prof. rel. c. 5) an einer unten näher zu erörternden Stelle Mithra für eine männliche Personification des Feuers hält. Aber das ist nur vereinzelt; der Cultus und die Schriftsteller im Allgemeinen kannten in den nachchristlichen Zeiten die Bedeutung des Mithra nicht, und es darf uns also nicht wundern, wenn die Darstellung der Mithraischen Monumente, während sie kaum einen Anklang an Aechtzarathustrisches enthalten, zumeist nur Symbole des Sonnenlaufes und der davon abhängigen Befruchtung und des Hinsterbens der Natur sind. Besonders gilt dies von dem bekannten borghesischen Relief und den ihm ähnlichen Bildwerken, welche den Hauptgegenstand der früheren Untersuchungen über Mithra bildeten, und auch allerdings geeignet sind, uns die Begriffe der Späteren über ihn augenscheinlich zu machen; die vielbesprochene Inschrift auf dem von Mithra getödteten Stier (eine unzarathustrische Vorstellung, die

1) XI, p. 530. *Καὶ ὁ σατράπης τῆς Ἀρμενίας τῷ Πέρσῃ κατ' ἔτος διςμυρίους πώλους τοῖς Μιθρακίνοις ἔπεμπεν.* Toup emendirt: *Μιθριακοῖς*, Grosscurt *Μιθραϊκοῖς.* Vielleicht hatte Strabo schon eine dem neueren Mihragân entsprechende Form, vor Augen und schrieb *Μιθρακάνοις.*

2) IV. 48, 12. Solem et Mithren sacrumque et aeternum invocans ignem.

3) XV, p. 732. c. *τιμῶσι δὲ καὶ Ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην.*

4) in Stelit. Naz. 1.

man am allerwenigsten mit dem Urstier der Zendtexte hätte vermischen sollen, der bekanntlich durch Ahriman stirbt) NAMA SEBESIO findet, wie mir scheint, aus den Zendtexten keine Erklärung, wenigstens bezüglich des zweiten Wortes, wenn nicht gewaltsame Aenderungen gemacht werden wollten. In den noch weiter anzuführenden Stellen der Alten werden sich mehrere Belege der Auffassung des Mithra als Sonne finden; ich will hier nur noch solche folgen lassen, die sich später nicht einreihen.

Archelaus [1]) Bischof von Cascar in Mesopotamien (um 277 n. Chr.) in seiner Disputation mit Manes, die ursprünglich syrisch abgefasst, schon zu Hieronymus Zeit griechisch übersetzt wär, und von der wir nur eine alte lateinische Version besitzen, zweifelt nicht an der Einheit Mithra's und der Sonne.

Der sogenannte *Dionysius* der Areopagit [2]) bezeugt, die Magier feierten eines dreifachen Mithra's oder *Sonnengottes* Andenken. *Turre* am angeführten Orte (p. 196) will diesen dreifachen Mithra von den drei Zeichen des Thierkreises verstehen, die in jede Jahreszeit fallen, oder von den drei Zeiten, oder es könne eine Götterdreiheit damit gemeint sein, wie Liber, Apollo und Sonne bei Arnobius, oder Sonne, Mithra und Feuer bei Curtius (a. a. O.). Wir lassen es einstweilen dahingestellt, da wir nicht wissen, ob dieser dreifache Mithra eine ächte und alte, oder eine moderne aus der Identification mit der Sonne herrührende Vorstellung ist. Bei *Hieronymus* [3]) finden wir die Kunde von einer auf die Identität der Sonne und des Mithra gegründeten Zahlen- und Buchstabenmystik, wonach der Name Mithra's in der Form *ΜΕΙΘΡΑΣ* die Zahl 365 enthält und den Sonnenlauf bedeutet. Desshalb vereinigt eine Gemme die Namen Mithra's (*Μίθραξ*) und Abraxas; vergl. *Kopp* Palaeogr. crit. III, §. 455.

Paulinus von Nola in einem, wie mein Freund *Buse* in seiner trefflichen Monographie (Paulin Bischof v. Nola I, p. 267.) an-

---

1) *Zacagni* Monum. vet. eccles. p. 63. Barbare sacerdos Mithrae et collusor, Solem tantum colis Mithram, locorum mysticorum illuminatorem, ut opinaris, et conscium, hoc est quod apud eos ludis et tanquam elegans mimus peragis mysteria.

2) Ep. VII. 2. *μάλιστα μὲν οὖν τοῦτο ταῖς Περσῶν ἱερατικαῖς ἐμφέρεται φήμαις, καὶ εἰσέτι Μάγοι τὰ μνημόσυνα τοῦ τριπλασίου Μίθρου τελοῦσιν.*

Die Beziehung des dreifachen Mithra auf das Rückgehn der Sonne bei König Hiskias Krankheit beweist, dass Dionysius Mithra und Sonne identificirt, wie auch sein Commentator Pachymeres bemerkt. Ich mache übrigens bezüglich des dreifachen Mithra auf die Stelle Sayana's zu Rigv. I, 136, 2 aufmerksam, wo der eine Gott als Mitra Varuna und Aryaman (Sonne) erscheint.

3) In Amos c. 3. Basilides omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Abraxas et eundem secundum Graecas litteras et annui cursus numerum dicit in Solis circulo contineri, quem Ethnici sub eodem numero litterarum vocant Mithram, et Iberae ineptiae in Balsamo Barbeloque mirantur.

nimmt, 394 v. Chr. geschriebenen Gedichte adversus paganos v. 110. (p. 703. ed. Murat.) greift den Mithradienst mit Wärme an:

> Quae nox est animi? quae sunt improvida corda?
> Quod colitur nihil est, et sacra cruenta geruntur.
> Quid quod et Invictum spelaea sub atra recondunt,
> Quaeque tegunt tenebris, audent hunc dicere solem.
> Quis colit occulte lucem sidusque supernum
> Celet in infernis, nisi rerum caussa malarum.

Was mit den sacra cruenta gemeint ist, werden wir unten sehen.

Der späte *Martianus Capella* [1]) (aus dem 5. Jahrhundert nach Chr.) sagt in einer Anrede an die Sonne, dass die barbarischen Culte sie Mithra nannten. *Hesychius* endlich glossirt: *Μίθρας ὁ ἥλιος παρὰ Πέρσαις· Μίθρης ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός.*

Wir würden den Occidentalen Unrecht thun, wenn wir glaubten: sie hätten Mithra zur Sonne gemacht; nein sie überkamen diese Vorstellung aus dem Orient, und wir finden ebensogut in den Armenischen Quellen, z. B. bei *Elisaeus* (Hist. Vart. p. 292. ed Venet.): die Sonne sei wegen ihrer gleichmässig vertheilenden Freigebigkeit und gerechten Austheilung der Gott Mithra genannt worden; eine Stelle, die zugleich auf den moralischen Begriff des Mithra ganz richtig hinweist. Ja wir müssen sogar zugestehen, dass Mithra, der Sonnengott, im Orient schon in ziemliches Alter hinaufreicht.

Auf den Münzen Kanerki's, eines indoscythischen Königs um die Zeit Christi, findet sich abwechselnd dieselbe Figur mit Strahlennimbus als Mithra und Helios bezeichnet; vergl. *Lassen* Ind. Alt. II, p. 837. Der genannte vortreffliche Gelehrte meint die Umgestaltung des Mithra zum Sonnengott schon in dem Mihir Yasht finden zu können, und hält die Zeit von Artaxerxes dem zweiten an für die Periode, wo sie eintrat. Allein das Opfergebet, wie es jetzt vorliegt, unterscheidet Mithra aufs deutlichste von der Sonne, und der Umstand, dass Artaxerxes II. auf seinen Inschriften Mithra nennt, beweist an und für sich nicht, dass er ihn zum Hauptgott gestempelt habe. Aber gewiss ist es richtig, dass das einseitige Hervortreten Mithra's als Sonnengott in die letzten Jahrhunderte vor Christi Geburt zu setzen ist, und dass der Mihir-Yasht insofern hier in Betracht kommt, als er wiederholt von dem Wunsche des Gottes: mit namengenanntem Opfer angebetet zu werden, redet, und dadurch eine Mehrung oder Neuerung seines Cultus andeutet. Wir werden jedoch ebendarum den Hymnus nicht unter die Zeit der Achämeniden herunter setzen können. Die unstreitig älteren Gâtha's erwähnen Mithra nicht.

Unter den entstellten oder missverstandenen Zügen der Mi-

---

1) IV, §. 190. ed. Kopp. Dissona sacra Mithram Ditemque ferumque Typhonem.

thralehre, welche die spätere Zeit uns darbietet, nimmt die Tradition vom Ursprung des Gottes die erste Stelle ein. Der älteste meines Wissens, der Mithra aus den Felsen geboren nennt, ist *Justinus* in seinem Dialog mit Trypho (um 160 n. Chr.) [1]: „wenn die, welche die Mysterien des Mithra überliefern, sagen, er sei aus Felsen geboren und wenn sie den Ort, wo die Weihe der ihm Glaubenden vorgenommen wird, Höhle nennen, so ist diess nur eine Nachahmung jener Prophezeiung Daniel's von dem Stein, der ohne Menschenhände aus dem grossen Berg geschnitten worden, und des Jesaias (XXXIII, 13—19), wo es in einer auf Christus den Herrn gehenden Rede heisst: „er werde wohnen in der hohen Höhle des festen Felsens.“ Die Nachahmung der Worte des Jesaias, welche *Justinus* meint, bezieht sich aber nicht bloss auf die *δικαιοπραξία*, die auch in den mithrischen Mysterien eingeschärft wurde, sondern auch auf die Stelle: „Brod wird ihm gegeben werden, und sein Wasser ist treu“ wie wir weiter sehen werden. An der Stelle p. 266. sieht der Apologet Christi Geburt in der Höhle durch die Höhle des Mithra nachgeäfft. Ein christlicher Dichter des dritten Jahrhunderts, *Commodianus* [2]), sagt in seinem Buche Instructiones im 13. Unterrichte: Invictus de petra natus, si Deus habetur, Nunc ergo retro vos de istis date priorem, Vicit petra deum, quaerendus est petrae creator. Vincere ist hier im Sinne von älter sein gebraucht und der Dichter will sagen: wenn der felsgeborne Unbesiegte für Gott gehalten werde, so sei der Fels älter als er, der Schöpfer des Felsens aber älter und mächtiger als beide.

Hieronymus [3]) erwähnt der Fabeln der Heiden, welche Mithra und Erichthonius aus Felsen oder Erde durch die blosse Brunst der Wollust erzeugt werden lassen. Und der späte *Johannes Lydus* [4]) (Mitte des 6. Jahrhunderts) giebt dem Mithra das Prä-

---

1) Dial. c. Tryph. 70 (T. II, p. 236. ed. Otto). *Ὅταν δὲ οἱ τὰ τοῦ Μίθρου μυστήρια παραδιδόντες λέγωσιν ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι αὐτὸν καὶ σπήλαιον καλῶσι τὸν τόπον, ἔνθα μυεῖν τοὺς πειθομένους αὐτῷ παραδιδοῦσιν ἐνταῦθα οὐχὶ τὸ εἰρημένον ὑπὸ Δανιήλ, ὅτι λίθος ἄνευ χειρῶν ἐτμήθη ἐξ ὄρους μεγάλου, μεμιμῆσθαι αὐτοὺς ἐπίσταμαι, καὶ τὰ ὑπ' Ἠσαΐου ὁμοίως, οὗ καὶ τοὺς λόγους πάντας μεμιμῆσασθαι ἐπεχείρησαν· Δικαιοπραξίας γὰρ λόγους καὶ παρ' ἐκείνοις λέγεσθαι ἐτεχνάσαντο* (vergl. weiter 78. p. 266. *εἰπὼν διὰ τοὺς λόγους ἐκείνους τοὺς τὰ Μίθρα μυστήρια παραδιδόντας ἐν τόπῳ ἐπικαλουμένῳ παρ' αὐτοῖς σπηλαίῳ μυεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν.*) — In der ersten Stelle sind die Worte: *καὶ τὰ ὑπ' Ἠσαΐου* eine nach *Maranus* und *Thirlby's* Vorgang gemachte Verbesserung *Otto's*.

2) Instruct. ed. Rigaltius und in der Ausgabe des *Minucius* von *Oehler* abgedruckt.

3) Adv. Jovin. I. (Opp. IV, 2. p. 149.) Narrant et gentilium fabulae Mithram et Erichthonium vel ni lapide vel ni terra de solo aestu libidinis esse creatos.

4) de Mens. III, p. 43, l. 21. ed. Bonn. *ὅθεν καὶ Ἑστίαν πρὸ πάντων φαίνονται τιμήσαντες Ῥωμαῖοι, ὥσπερ τὸν πετρογενῆ Μίθραν οἱ Πέρσαι διὰ τὸ τοῦ πυρὸς κέντρον.*

dicat πετρογενής und sagt, dass die Perser ihn wegen des Centrums des Feuers verehrt hätten.

Ich schalte gleich hier, wo von Mithra's Ursprung die Rede ist, die ganz vereinzelte Notiz des armenischen Geschichtschreibers *Elisaeus* ein, welcher (p. 52. u. 58. ed. Ven.) angiebt: Mihr der Gott sei von einem Weibe geboren, wenn Jemand mit seiner Gebärerin sich verbinde; einer der Weisen der Magier habe gesagt, dass Mihr der Gott muttergeboren sei, und von Menschen stamme, und dass er ein König göttlichen Geschlechtes sei, und ein vortrefflicher Beistand der siebenzahligen Götter (Ahura-Mazda's und der sechs Ameśa-Çpenta's). Später werden wir sehen, in wie weit auch dies einen Anhaltspunkt in den Urtexten hat.

In engster Verbindung mit der Lehre vom felsengebornen Mithra steht die Feier seiner Mysterien in *Höhlen*. Die Belege dazu finden sich nicht blos in den zahlreichen Monumenten, wo die Höhle abgebildet ist, und den Inschriften, die von errichteten Speläen Zeugniss geben (vergl. *Gruter* p. 33 et 34), sondern auch in einer Reihe schon angeführter oder noch anzuführender Stellen der Alten. *Porphyrius* (im 3. Jahrhundert n. Chr.) in seinem für diese Sache besonders wichtigen Buche de antro nympharum [1]) überliefert: die Perser weiheten das Hinabsteigen der Seelen (in die Welt) und ihr wiederum Herauskommen mystisch darstellend, den Mysten an einem Orte ein, den sie Höhle nennen. Zuerst habe, wie *Eubulus* sagt, Zoroaster eine natürliche mit Blumen und Quellen versehene Höhle in den benachbarten Bergen Persiens eingeweiht zu Ehren des Schöpfers und Vaters Aller, des Mithra, und diese Höhle sei ein Bild gewesen der Welt, die Mithra geschaffen; ihr Inneres aber habe in symmetrischen Abständen ein Sinnbild dargeboten der kosmischen Elemente und Klimate. Nach diesem Zoroaster sei es auch bei den Andern herrschend geworden in theils natürlichen, theils künstlich gemachten Schlüften und Höhlen die Weihe zu ertheilen. Und in Kürze ebendaselbst [2]): „überall, wo man Mithra kenne, mache man den Gott durch eine Höhle gnädig."

Wie hier Zoroaster den Mithracultus in Höhlen eingeführt

---

1) De antro nymph. c. 6. p. 7. ed. van Goens. *Οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες, τελοῦσι τὸν μύστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον τόπον· πρῶτα μέν, ὡς ἔφη Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε· τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων. Μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων εἴτ' οὖν αὐτοφυῶν, εἴτε χειροποιήτων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι.*

2) c. 20.

haben soll, so wird von ihm selbst gesagt [1]), er habe aus Liebe zur Weisheit und Gerechtigkeit sich von den Menschen getrennt und allein auf einem Berg gelebt. Möglich, dass diess die Oertlichkeit ist, welche der Urtext selbst kennt Farg. XIX, 4., wo daregya paiti zbarahi nmânahê pôurus-açpahê im Zusammenhalt mit Bundehesch p. 53, 5. und p. 58, 5 eine an der Krümmung (zbaras = Sskr. hvaras) oder Höhe des Flusses daręǵa (Bundeh. giebt dâraǵa) gelegene Wohnung bedeutet, wo Zarathustra den Kampf mit dem bösen Geiste hatte.

Fragt es sich nun, welchen Anhaltspunkt diese Doctrinen von dem Felsengeborensein Mithra's und von seiner Höhle in den ächten zarathustrischen Schriften haben, so glaube ich auf die im Yasht 13, 44, 50, 51 enthaltenen Schilderungen vom Erscheinen Mithra's auf den Bergspitzen, von seiner weiten, von Ahura-Mazda und den Ameśa-Çpenta's geschaffenen Wohnung auf der glänzenden Berghöhe Hara hindeuten zu sollen. Das Licht erscheint zuerst vor der Sonne auf den höchsten Berggipfeln; der mythologische kindliche Ausdruck dafür ist: es wohne in der Höhle des Berges, werde vom Berg geboren; ist nun überdiess der Name des Berges ein weiblicher wie hara berezaiti, so knüpfte sich daran um so leichter die Vorstellung des Geborenseins aus dem Felsen, und sie ist insofern nicht unberechtigt, als ja die Zendtexte den Yazata als einen geschaffenen bezeichnen (Mih. Y. 1.), der von einer zeitlichen Existenz hinweg zu ewiger Verklärung hinüberschreitet (Mih. Y. 55, 74, 124). Daher erklärt sich denn auch, was die armenischen Nachrichten von einem weibgebornen Mithra wissen: es scheint mir eine Vermengung der Idee von dem geschaffenen, erzeugten Mithra mit der des Çaośyãç zu sein, der allerdings von einem Weibe geboren werden soll; die Stelle des *Elisaeus* (p. 52.) erinnert vielleicht an Bundehesch p. 80, 11.

Auch die indische Tradition kennt die Wohnungen Mitra's; so ist Sâma-Vêda II, 4, 1, 1, 2 von dem Soma die Rede, der in sadanêśu des Mitra sich niederlässt, Rigv. I, 152, 4 u. 5 ist das Haus des Mitra und Varuna genannt, und es wird dasselbe ungefähr so beschrieben, wie in den zarathustrischen Texten; so Rigv. II, 41, 4 u. 5: „Dieser Soma ist euch gepresst Mitra und Varuna ihr Wahrheitmehrer! Hört meinen Ruf, ihr unbetrüglichen Könige im festen, höchsten Haus dem tausendsäuligen sitzet ihr."

Die Höhle des Mithra hat also ihren Ursprung im hohen Alterthum; ihre Deutung dürfte aber auch durch die Etymologie Erläuterung erhalten. Mithra heisst in den Zendtexten oft der

---

2) *Dio Chrysost.* Orat. Borysth. ed. Mor. p. 448. *Ὅν (Ζωρ.) Πέρσαι λέγουσιν ἔρωτι σοφίας καὶ δικαιοσύνης ἀποχωρήσαντα τῶν ἄλλων καθ' αὑτὸν ἐν ὄρει τινὶ ζῆν.* *Plinius* H. N. VI. 42. Tradunt Zoroastrem in desertis caseo vixisse annis viginti ita temperato, ut vetustatem non sentiret.

Späher, von çpaç spähen, schauen, Sskr. paç Lat. spec-io, Gr. *σκοπεῖν*, welch letzteres durch Verwandlung des p nach s in κ, und durch Uebergang des ç in π (vergl. açva und ἵππος) zu erklären ist; vergl. *Kuhn* Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, p. 10). Nun bemerkt aber schon *Ulpian* bezüglich auf das Lat. *specus*, es sei: locus unde despicitur, und die Zusammengehörigkeit von specio, specula, speculari einerseits und von specus, spelunca (für speculunca) andrerseits, von Gr. *σκοπεῖν*, *σκοπελὸς*, *σκοπιά* und *σπέος*, *σπήλαιον*, *σπῆλυγξ*, *σπελάς*, *σπέλος* scheint mir zweifellos. Die Höhle des Mithra wurde daher zugleich als die Warte gedacht, von welcher herab er Alles sieht und ausforscht; vergl. Mih. Y. 13, 45.

Sie ist aber auch der Schauplatz einer That des Mithra, von welcher die späteren Quellen mancherlei berichten, nämlich des Raubes der Rinder. Abgesehen von monumentalen Darstellungen dieses Mythus ist der älteste Zeuge aus dem classischen Alterthum *Statius* (zur Zeit Domitian's) [1]), der Phöbus anredet:

> Adsis o memor hospitii Junoniaque arva
> Dexter ames, seu te roseum Titana vocari
> Gentis Achaemeniae ritu, seu praestet Osirin
> Frugiferum, seu Persei sub rupibus antri
> Indignata sequi torquentem cornua Mithram.

Deutlicher der schon oben angeführte *Commodianus* an der bezeichneten Stelle:

> Insuper et furem adhuc depingitis esse,
> Cum si Deus esset unquam non furto vivebat.
> Terrenus utique fuit et monstrivora natura
> Vrtebatque boves alienos semper in antris
> Sicut et Cacus Vulcani filius ille.

Die physikalische Umdeutung des Raubes finden wir bei *Porphyrius* [2]), der die Nachtgleiche zwischen Widder und Stier als den eigentlichen Sitz des Mithra, den Stier als den der Aphro-

---

1) Thebaid. I, 716. — *Lutatius* sagt zu der Stelle: Sol apud Adiamenios (?) Titan, apud Assyrios Osiris, apud Persas, ubi in antro colitur, Mithras vocatur. Und weiter: Persae in spelaeis coli Solem primi invenisse dicuntur. Et hic Sol proprio nomine vocatur Mithra, quique eclipsim patitur, ideoque intra antrum colitur. Est enim in spelaeo Persico habitu, leonis vultu cum tiara utrisque manibus bovis cornua comprimens, quae interpretatio ad lunam dicitur. Nam indignata sequi fratrem occurrit illi et lumen subtexit. Sol enim lunam minorem potentia sua et humiliorem docens taurum insidens cornibus torquet, quibus dictis Statius lunam bicornen intelligi voluit. Die Beschreibung passt vollkommen auf die Monumente, z. B. das berühmte borghesische Relief; sie beweist zugleich, wie man von der ursprünglichen Bedeutung dieses Rinderraubes abwich in Folge der Auffassung des Mithra als Sonne. So Porphyrius an der gleich folgenden Stelle.

1) De antro nymph. c. 18. *Καὶ βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων* (?). c. 23. *Τῷ μὲν οὖν Μίθρᾳ οἰκείαν καθέδραν τὴν κατὰ τὰς ἰσημερίας ὑπέταξαν· διὸ κριοῦ μὲν φέρει ἀρήϊον ζώδιον τὴν*

dite beseichnet und den Raub als die geheime Förderung der Genesis des Alls erklärt.

Eine der wichtigsten Stellen über den Rinderraub ist die des *Julius Firmicus Maternus* [1]), der nach *Bursian's* (praef. p. VI) Vermuthung sein Buch de errore profanarum religionum im Jahre 347 n. Chr. schrieb. Es ist augenfällig, dass er Unzarathustrisches seiner Darstellung einmischte; denn eine Schlangengöttin passt nicht ins System; es ist die Isis, die mit Mithra verquickt wurde, wie *a Turre* richtig gesehen (l. c. p. 186). Oder die fackeltragende dreiköpfige Göttin auf den Agathoklesmünzen; vergl. *Lassen* Ind. Alt. II, p. 291, welche die drei Phasen des Mondes symbolisirt, die in den Zendtexten neben dem Mond selbst verehrt werden; vergl. Mah Y. 4. Möglich, dass dem *Firmicus* als weibliche Göttin neben Mithra, die Mitra des Herodot, die Anâhita der Zendtexte vorschwebte. Auf Mithra aber und Anâhita passt das Feuer nicht; wenn nicht an des letztern Verwandtschaft mit dem Lichte gedacht werden darf, und bei Anâhita an jenes Feuer, welches nach vedischen Vorstellungen im Wasser verborgen ist. Der Prophet, dessen griechischen Vers *Firmicus* citirt, ist wohl ein pseudozoroastrischer Schriftsteller, wie sich deren in der spätern Zeit im Occident mehrere hervorthaten; z. B. der Verfasser der *ἀποκάλυψις Ζωροάστρου* bei *Porphyrius* (Vita Plot. c. 16.)

So gewiss es nun ist, dass die von den Spätern beliebte Interpretation des Rinderraubes unrichtig ist, so gewiss ist es andrerseits, dass der Raub selbst, oder vielmehr die Befreiung der von den Dämonen geraubten Kühe ein ächt-zarathustrischer Zug ist, der in den Kreis der ältesten arischen Mythen gehört. Meine Deutung der Stelle Mih. Y. 86 und ihre Vergleichung mit ähnlichen der Veda's (s. *Rosen* an dem angef. Orte und Rigv. I. 65, 1.) und der classischen Mythologie (vergl. *Preller* Griech.

μάχαιραν, ἐποχεῖται δὲ ταύρῳ Ἀφροδίτης· ὡς καὶ ὁ ταῦρος (ταύρου?) δημιουργὸς ὢν ὁ Μίθρας, καὶ γενέσεως δεσπότης· κατὰ τὸν ἰσημερινὸν δὲ τέτακται κύκλον· ἐν ἀριστερᾷ δὲ τὰ νότια.

1) De error. profan. relig. c. 5. Persae et Magi omnes, qui Persicae regionis incolunt fines, ignem praeferunt et omnibus elementis ignem putant debere praeponi. Hi itaque ignem in duas distribuunt potestates, naturam ejus ad utrumque sexum transferentes et viri et feminae simulacro ignis substantiam deputantes: et mulierem quidem triformi vultu constituunt monstrosis eam serpentibus illigantes. Quod ideo faciunt, ne ab auctore suo diabolo aliqua ratione dissentiant, sed ut dea sua serpentibus pullulans maculosis diaboli insignibus adornetur. Virum vero abactorem boum colentes sacra ejus ad ignis transferunt potestatem, sicut propheta ejus tradidit nobis dicens: *Μύστα βοοκλοπίης, υἱὲ δέξιε πατρὸς ἀγανοῦ.* Hunc Mithram dicunt, sacra vero ejus in speluncis abditis tradunt, ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi gratiam splendidi ac sereni luminis vitent. O dira numinis consecratio! o nefariae legis fugienda commenta! deum esse credis, cuius de sceleribus confiteris. *Wower* giebt den griechischen Vers folgendermaassen: *Μικτάβω μυστάκν ὁ κλοπίης σύνδετε πατρὸς ἀγαύου.* *Scaliger:* *Μυκήταο βοὸς μύσται, Κύκλα βοοκλοπίης συναείδετε π. ἀ.* *Oehler:* *Μύσται βοοκλοπίην συναείδετε π. ἀ.*

Myth. II, p. 141 über die Rinder des Geryoneus) setzt dies in klares Licht. Welche Deutung den geraubten Kühen zu geben sei, wage ich nicht zu entscheiden.

Es übrigt uns noch, über die *Mysterien* des Mithra zu sprechen. Sie waren, wie schon erwähnt, um 70 v. Chr. Geburt ins Abendland gedrungen, und wurden dort mit jener Leidenschaft für das Exotische und Geheimnissvolle aufgenommen, welche dem Untergang des Heidenthums als letztes Aufflammen seines vor der Sonne des Christenthums erbleichenden Lichtes vorausging. Mithra war in der Kaiserzeit ein so beliebter Gott, dass *Dio Cassius* [1]) dem König Tiridates bei seiner Krönung zu Rom die Worte an Nero in den Mund legen konnte: er sei zu ihm gekommen, um ihn wie Mithra anzubeten. Die orientalischen Modereligionen persiflirt *Lucian* (120—200 n. Chr.) [2]), wenn er die Götter fragen lässt, woher der medische Mithra hereingerollt worden sei mit seinem Nationalrocke und seiner Tiara, der nicht einmal griechisch rede und es nicht verstehe, wenn man ihm zutrinke — eine Anspielung auf die barbarischen Namen und Wörter, welche bei seinem Culte vorkommen. Oder wenn der Satiriker [3]) die schönen, aber ärmlichen hellenischen Götter den kostbaren, goldenen der Barbaren gegenüberstellt. Zu Hadrian's Zeiten war der Cult so ausgebreitet, dass der Schriftsteller *Pallas* ein eignes umfangreiches Buch über Mithra abfasste, wie *Porphyrius* [4]) berichtet, welches aber durch seine Einmischung der Lehre von der Seelenwanderung in die von Mithra kein günstiges Vorurtheil für die Kritik seines Urhebers erregt. Die weitere Stelle des *Pallas*, welche *Porphyrius* [5]) citirt, beweist, dass ersterer zwischen Hadrian und der Mitte des 3. Jahrhunderts nach Christo geschrieben haben muss.

Ob *Eubulus*, den *Porphyrius* an der oben angeführten Stelle erwähnt (de antro nymph. c. 6), und auf welchen im Zusammenhalt

---

1) LXIII, p. 1029. ed. Reimar. *Καὶ ἦλθον τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεόν, προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν· καὶ ἔσομαι τοῦτο ὅτι ἂν σὺ ἐπικλώσῃς· σὺ γάρ μοι καὶ μοῖρα εἶ καὶ τύχη.*

2) Deor. concil. (LXXIV) c. 9. *Ἀλλ' ὁ Ἄττις γε, ὦ Ζεῦ, καὶ ὁ Κορύβας καὶ ὁ Σαβάζιος πόθεν ἡμῖν ἐπεισεκυκλήθησαν οὗτοι, ἢ ὁ Μίθρης ἐκεῖνος ὁ Μῆδος ὁ τὸν κάνδυν καὶ τὴν τιάραν, οὐδὲ ἑλληνίζων τῇ φωνῇ, ὥστε οὐδ' ἢν προπίῃ τις ξυνίησι;*

3) Jup. tragoed. c. 8. *Ἡ Βενδῖς δὲ αὕτη καὶ ὁ Ἄνουβις ἐκεινοσὶ καὶ παρ' αὐτὸν ὁ Ἄττις καὶ ὁ Μίθρης καὶ ὁ Μὴν ὅλοι ὁλόχρυσοι καὶ βαρεῖς καὶ πολυτίμητοι ὡς ἀληθῶς.*

4) de Abstin. IV, 16. p. 351. *ὧν τὴν αἰτίαν ἀποδιδοὺς Πάλλας ἐν τοῖς περὶ τοῦ Μίθρα τὴν κοινήν, φησι, φορὰν οἴεσθαι ὡς πρὸς τὴν ζωδιακοῦ κύκλον ἀποτείνειν· τὴν δὲ ἀληθινὴν ὑπόληψιν καὶ ἀκριβῆ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἰνίττεσθαι, ἃς παντοδαπαῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσιν.*

5) De Abstin. II, 56. p. 202. *καταλυθῆναι δὲ τὰς ἀνθρωποθυσίας σχεδὸν τὰς παρὰ πᾶσι φησὶ Πάλλας, ὁ ἄριστα τὰ περὶ τῶν τοῦ Μίθρα συναγαγὼν μυστηρίων, ἐπ' Ἀδριανοῦ τοῦ αὐτοκράτορος.*

mit *Hieronymus,* [1]) der offenbar Porphyrius vor Augen hatte, auch die weitere Stelle [2]) im Buch von der Enthaltsamkeit zu beziehen ist, mit dem gedachten Pallas einer sei, oder *Müller's* Vermuthung (fragm. Hist. Gr. II, 26), welche den *Eubulus* mit *Bolus Mendesius*, dem Fälscher demokritischer Schriften unter den ersten Ptolemäern, identificirt, Platz greife, darüber ist es schwer klar zu werden. Den Verlust eines Schriftstellers über Mithra aus der Zeit der Ptolemäer hätten wir allerdings zu beklagen.

Die plastischen Denkmäler und die Inschriften beweisen die weite Ausbreitung des Mithradienstes in dieser Zeit, und ebenso die sogleich anzuführenden Stellen der christlichen Apologeten. Von Commodus ist uns bei *Lampridius* [3]) überliefert, dass er die mithrischen Geheimnisse mit Mord befleckt habe. Unter Septimius Severus gab es Priester Invicti Mithrae domus augustanae (Marin. Monum. dei frat. Arv. p. 529). Noch 358 n. Chr. finden wir mithrische Festfeier (Gruter p. 1087). Dass sich der enthusiastische Sonnendiener Julian der Abtrünnige mit Vorliebe dem Mithracult zuwendete und darin wahrscheinlich eine durch den Erfolg als ohnmächtig erwiesene Waffe gegen das Christenthum suchte, kann uns nur natürlich scheinen. So sehen wir denn den Schönredner *Himerius* [4]) um 362 n. Chr. in die mithrischen Mysterien zu Constantinopel eingeweiht werden, und seine Rede bei dieser Feier mit Mithra's, der Sonne, Namen und einem Complimente an Julian beginnen. Der Kaiser selbst aber bezeugt (Orat. IV, p. 155), dass er der Sonne Mithra neue Kampfspiele eingeweiht habe, und spricht in seinen Caesares [5]) mit Salbung von seiner Andacht zu Mithra, wobei nur die Worte über die Wirksamkeit des Gottes nach dem Tode beachtungswerth sind. Aber nur kurz war die Freude dieses erneuerten Mithradienstes. Schon 377 n.

---

1) Adv. Jovin. I. (Opp IV, 2. p. 206.) Eubulus quoque, qui historiam Mithrae multis voluminibus explicavit, narrat apud Persas tria genera magorum, quorum primos, qui sint doctissimi et eloquentissimi, excepta farina et olere nihil amplius in cibo sumere.

2) De Abstin. IV, 16. p. 349. *Διῄρηντο δὲ οὗτοι (μάγοι) εἰς γένη τρία, ὥς φησι Σύμβουλος ὃ περ τὴν τοῦ Μίθρα ἱστορίαν ἐν πολλοῖς βιβλίοις ἀναγράψας· ὧν οἱ πρῶτοι καὶ λογιώτατοι οὔτ' ἐσθίουσιν ἔμψυχον κ. τ. λ.* Es ist zu lesen: *Εὔβουλος ὁ τὴν περὶ τοῦ Μίθρα κ. τ. λ.*

3) *Emprid.* Commod. c. 9. Sacra Mithriaca homicidio vero polluit, quum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat. Vergl. *Salmasius* ad Hist. Aug. p. 394, 382. und *Gruter* p. 1066.

4) Orat. VII, 2. p. 510 ed. Wernsdorf. *Ἡλίῳ Μίθρᾳ ψυχὴν καθάραντες καὶ βασιλεῖ τῷ φίλῳ θεοῖς ἤδη διὰ θεῶν συγγενόμενοι, φέρε τινὰ τῷ τε βασιλεῖ καὶ τῇ πόλει λόγον ἀντὶ λάμπαδος ἀνάψωμεν.*

5) Caes. p. 32. ed. Heusinger. *Σοὶ δὲ, πρὸς ἐμὲ λέγων ὁ Ἑρμῆς, δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι· σὺ δὲ αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχου, πεῖσμα καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ, ζῶντί τε σεαυτῷ παρασκευάζων, καὶ ἡνίκα ἂν ἐντεῦθεν ἀπιέναι δέῃ μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ.*

Chr. liess der praefectus urbi Gracchus das Mithrische Speläon zerstören, wie *Hieronymus* [1]) bezeugt; ja unter Julian selbst konnte es, wie *Photius* erzählt [2]), Georg Bischof von Alexandrien wagen, einen alten, schon baufälligen hellenischen Tempel, in welchem vor Zeiten die Hellenen die Mysterien des Mithra gefeiert, Männer, Kinder und Weiber geopfert und aus ihren Eingeweiden prophezeit hatten, zu reinigen, und als christliche Kirche herzustellen, bei welcher Reinigung sich viele Schädel der Ermordeten gefunden haben sollen, was einige unbesonnene Christen benützten, die mithrischen Mysterien zu travestiren und die Schädel zum Spotte herumzutragen. Das Wagniss hatte übrigens traurige Folgen für Georg; bei einem Volksauflauf wurde er getödtet, sein Leichnam auf einem Kamel in der Stadt herumgeschleppt, und seine Gebeine mit Thierkadavern vermischt und verbrannt [3]).

Bemerkenswerth ist auch hier die Behauptung, dass mit den mithrischen Mysterien Menschenopfer verbunden gewesen seien.

Gehen wir nun zum Inhalte und zur Beschaffenheit dieser Mysterien über, so berichtet *Suidas* [4]) offenbar aus älteren Quellen: die Perser hielten Mithra für die Sonne und brachten ihm viele Opfer dar; es könne Niemand in seine Mysterien eingeweiht werden ohne gewisse Stufen der Strafen durchgemacht und sich heilig und leidenschaftslos bewiesen zu haben.

Ueber diese Strafen spricht der h. *Gregorius* v. Nazianz [5]), wo er dem abtrünnigen Julian vorwirft, dass er die Mysterien der Heiligen verachte, während er für die Peinen des Heidenthums und seiner Mysterien schwärme, und wenn er die an dem ehrwürdigen Marcus verübten Grausamkeiten mit denen der Mithra-

---

1) Ad Laetam Ep. LVII. Ante paucos annos propinquus vester Gracchus nobilitatem patritiam nomine sonans, quum praefecturam gereret urbanam, nonne specum Mithrae et omnia portentosa simulacra, quibus corax, gryphus, Miles, Leo Perses, Helios Bromius pater initiantur, subvertit, fregit, excussit.

2) Bibl. 285. p. 483. B. ed. Bekker. *Γεώργιος δ' ὁ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ναὸν Ἑλληνικὸν ἤδη κατηρειπωμένον, ἐν ᾧ τὸ παλαιὸν οἱ Ἕλληνες τελετὰς ἐτέλουν τῷ Μίθρᾳ θύοντές τε ἄνδρας καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τοῖς σπλάγχνοις αὐτῶν μαντευόμενοι, τοῦτον ἀνακαθαίρειν ἐπεμελεῖτο ἐπὶ τῷ ἀνοικοδομῆσαι εὐκτήριον· ἀνακαθαιρομένου δὲ εὕρηται πολλὰ κράνια τῶν ἀνῃρημένων, καὶ τῶν Χριστιανῶν οἱ ζηλωταὶ ἐκπομπεύοντες τὰ τῶν Ἑλλήνων μυστήρια εἰς γέλωτα τῷ δήμῳ καὶ χλεύην τὰ κράνια προάγουσι.*

3) *Chronic. Pasch.* I, p. 546. ed. Bonn; *Socrates* H. E. III, 2.; *Sozomenus* V, 7. *Philostorgius* VII, 2.

4) s. v. *Μίθρου. Μίθραν νομίζουσιν εἶναι οἱ Πέρσαι τὸν ἥλιον, καὶ τούτῳ θύουσι πολλὰς θυσίας· οὐκ ἂν οὖν εἰς αὐτὸν δυνήσαιτό τις τελεσθῆναι, εἰ μὴ διά τινων βαθμῶν παρελθὼν τῶν κολάσεων δείξει ἑαυτὸν ὅσιον καὶ ἀπαθῆ.* Vergl. *Küster* zur Stelle.

5) Orat. Stelit. I, in Jul. p. 77. ed. Col. *ἢ καὶ τὰς ἐν Μίθρου βασάνους καὶ καύσεις (κολάσεις) ἐνδίκους τὰς μυστικάς.* ib. p. 89. *παρὰ τῶν ἀξίως ἐν Μίθρου ταῦτα κολαζομένων.* Or. XXXIX. p. 626. *οὐδὲ Μίθρου κόλασις ἔνδικος κατὰ τῶν μυεῖσθαι τὰ τοιαῦτα ἀνεχομένων.*

Mysterien vergleicht. Zu der ersten Stelle bemerkt *Elias von Kreta* (T. II, p. 325.): Jam vero Mithram nonnulli Solem esse dicunt, in cujus etiam honorem festa celebrabantur ac praesertim apud Chaldaeos. Et quidem si qui ipsius sacris initiandi erant, per duodecim cruciatus ducebantur, nimirum per ignem, per frigus, per famem, per sitim, per flagra, per itineris molestiam aliaque id genus. Justos autem hujusmodi cruciatus dicit, propterea quod iis digni erant, qui hujusmodi sacra obibant; mysticos autem, ut ipsi existimabant. Dasselbe wiederholt er zur zweiten und *Nicetas* zur dritten. Und *Nonnus* zu der Orat. Stelit. ib. II, p. 501. Hic Mithra apud Persas sol esse existimatur, eique victimas immolant, ac sacra quaedam in ipsius honorem faciunt. Nullus porro ipsius sacris initiari potest, nisi primo per quosdam suppliciorum gradus transivit; sunt autem tormentorum gradus LXXX partim remissiores, partim intentiores. Primum enim levioribus suppliciis, deinde acrioribus afficiuntur; atque ita post decursa omnia tormenta ipsius sacris imbuuntur. Igni quippe et aqua et hujusmodi suppliciorum generibus excruciantur. ib. p. 510 sq. Persae Mithram solem esse existimant eique multa sacrificia offerunt, quibusdamque ipsius sacris initiantur, ad quae nemo admittitur, nisi qui prius tormentorum genera pertulerit pietatisque suae fortitudinisque animi in perferendis doloribus specimen dederit. Ajunt autem LXXX esse cruciatuum genera, per quae certo ordine ei qui initiandus est, necessario transeundum est. Verbi causa primum ei diebus multis aperienda est aqua. Deinde necessario ipsi faciendum est, ut se in ignem conjiciat; postea in solitudine versari sibique ipsi inediam imperare necesse habet; atque ita ad alia pergere, quousque LXXX ut diximus suppliciorum generibus defunctus fuerit. Quibus si supervixerit, tum demum sacris Mithriacis initiatur. — Nachrichten von Schriftstellern des 11. u. 12. Jahrhunderts klingen freilich verdächtig; es scheint aber, dass sie ältere Quellen vor sich hatten.

Schon oben sahen wir aus *Lampridius*, dass mit den Mysterien Schrecknisse verbunden waren, die selbst bis zu wirklichem Mord ausarteten. Sie sollten den Krieger des Mithra stählen, wie *Tertullian* [1]) ausführlicher entwickelt. Ausser diesen prüfenden Strafen und Schrecknissen oder vielleicht *in* ihnen scheinen verschiedene Grade der Mysterien bestanden zu haben, die nach Thieren bezeichnet wurden, wie derselbe *Tertullian* [2]) andeutet,

1) De corona c. 15. Erubescite commilitones ejus (Christi) jam non ab ipso judicandi, sed ab aliquo Mithrae milite, qui cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam monetur obvia manu e capite pellere et in humerum, si forte transferre, dicens Mithram esse coronam suam. Atque exinde nunquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si dejecerit coronam, si eam in Deo suo esse dixerit.

2) Advers. Marc. I, 13. Sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur.

wenn er von Löwen des Mithra redet. Klarer *Porphyrius* [1]), der diese Thiernamen und Thiergestalten der Eingeweihten mit der Lehre von der Seelenwanderung verknüpft: die Mysten seien Löwen genannt worden, die Frauen Hyänen, die Diener Raben (sie kommen auf den Monumenten vor), die Väter Adler und Habichte, und der in den Grad der Leontiker Eingeweihte werde mit allerlei Thiergestalten bekleidet.

Hieraus schöpfte *Hieronymus* [2]), wenn er von den ungeheuerlichen Bildern spricht, mit welchen die verschiedenen Grade eingeweiht werden. Daher finden wir denn auch auf mithrischen Inschriften Persica, Heliaca, Gryphios genannt (*Gruter* p. 1087), ferner einen pater et hierocorax D. S. J. M. (p. 27) und sacra hierocoracica.

Die christlichen Apologeten haben uns aber auch noch anderweitige höchst schätzbare Notizen über das, was bei den Mithra-Mysterien vorging, aufbewahrt. So der h. *Justinus* [3]), nach welchem in denselben Brod und ein Wasserbecher mit einigen dazu passenden Reden bei der Weihe des Einzuführenden aufgesetzt wurden. Aehnliches bestätigt *Tertullian* [4]), der in den Mysterien eine Art Firmung durch Bezeichnung der Stirne und eine Darbringung von Brod fand und eine Abbildung der Auferstehung. Den Gebrauch des Wassers in denselben bezeugt auch *Porphyrius* [5]): die Mischgefässe seien Symbol der Quellen, wesshalb denn auch bei Mithra das Mischgefäss aufgestellt werde. In der That finden sich auf den mithrischen Denkmälern diese Wassergefässe abgebildet. Derselbe Schriftsteller giebt uns noch einen andern interessanten Zug der Mysterien [6]): es werde denen, welche in die Leontika eingeweiht werden, statt des Wassers Honig zum Wa-

---

1) De Abstin. IV, 16. p. 350. *Καὶ γὰρ δόγμα πάντων ἐστὶ τῶν πρώτων τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι· ὃ καὶ ἐμφαίνειν ἐοίκασιν ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις· τὴν γὰρ κοινότητα ἡμῶν τὴν πρὸς τὰ ζῶα αἰνιττόμενοι διὰ τῶν ζώων ἡμᾶς μηνύειν εἰώθασιν, ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας ὑαίνας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας· ἐπί τε τῶν πατέρων* (?)· *ἀετοὶ γὰρ καὶ ἱέρακες οὗτοι προσαγορεύονται· ὅ τε τὰ λεοντικὰ παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζώων μορφάς.*

2) Ad Laetam 7. Portentosa simulacra, quibus corax, gryphus, miles, leo, Perses, Helios, Bromius, Pater initiantur.

3) Apol. I. (T. I, p. 268. ed. Otto) *Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.*

4) De praescr. haeret. c. 40. Et si adhuc memini Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.

5) De antr. nymph. c. 17. *τῶν μὲν κρατήρων σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων· καθὼς παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται, τῶν δ' ἀμφορέων, ἐν οἷς τὰ ἀπὸ τῶν πηγῶν ἀρυόμεθα.*

6) ib. c. 15. *Ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικὰ μυουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγχέωσι καθαρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσαροῦ.*

schen auf die Hände gegossen und sie dabei ermahnt, die Hände rein zu halten von allem traurigen, schädlichen und abscheulichen; und sie bringen dem Mysten die dem reinigenden Feuer eigenthümliche Waschung dar, das Wasser als dem Feuer feindlich vermeidend; sie reinigen aber auch die Zunge mit Honig von aller Sünde. Was dieser Honig bedeute, erörtert *Porphyrius*[4]) weiter: wenn dem Perser (dem in den Grad der Persika einzuweihenden, nicht Mithra, wie einige Erklärer meinen) Honig gebracht werde als dem Bewahrer der Früchte (vielleicht ist statt *καρπῶν νεκρῶν* zu lesen), so werde eben damit diese Eigenschaft des Bewahrens symbolisirt; wesshalb einige meinen, Nektar und Ambrosia, welche der Dichter in die Nasen träufeln lasse, damit die Gestorbenen nicht faulen, sei als Honig zu verstehen, da der Honig Götterspeise sei.

Am Schlusse stehe eine Notiz über die Mithra-Mysterien, welche uns *Origenes*[5]) aus *Celsus* (zu Hadrian's Zeit) erhalten hat. „Es sei in diesen Mysterien eine symbolische Darstellung der zwei Umläufe am Himmel, der Fixsterne nämlich und der Wandelsterne und des Durchganges der Seele durch dieselben. Dieses Symbol sei eine hochthorige (ist vielleicht *ἑπτάπυλος* zu lesen?) Stiege; das achte Thor sei über ihr. Das erste Thor sei von Blei, das zweite von Zinn, das dritte von Erz, das vierte von Eisen, das fünfte von Mischmetall, das sechste von Silber, das siebente von Gold. Das erste Thor widmen sie dem Kronos, durch das Blei die Langsamkeit des Gestirnes bezeichnend, das zweite der Aphrodite, ihr das Glänzende und Weiche des Zinnes vergleichend; das

---

καὶ ὡς μύστῃ καθαρτικοῦ ὄντος τοῦ πυρὸς οἰκεῖα νίπτρα προσάγουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολεμοῦν τῷ πυρί· καθαίρουσι δὲ καὶ τὴν γλῶσσαν τῷ μέλιτι ἀπὸ παντὸς ἁμαρτωλοῦ.

4) ib. c. 16. *Ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται· ὅθεν τινὲς ἠξίουν τὸ νέκταρ καὶ τὴν ἀμβροσίαν, ἣν κατὰ ῥινῶν στάζει ὁ ποιητὴς εἰς τὸ μὴ σαπῆναι τοὺς τεθνηκότας, τὸ μέλι ἐκδέχεσθαι, θεῶν τροφῆς ὄντος τοῦ μέλιτος.* Die homerische Stelle, auf welche hier angespielt ist, findet sich Il. XIX, 38.

5) adv. Cels. VI, 22, p. 336 ed. Lommatzsch. *Αἰνίττεται ταῦτα καὶ ὁ Περσῶν λόγος, καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελετὴ παρ' αὐτοῖς ἐστιν. Ἔστι γάρ τι ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων, τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὖ γεγενημένης καὶ τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου. Τοιόνδε δὲ τὸ σύμβολον· κλίμαξ ὑψίπυλος, ἐπὶ δὲ αὐτῇ πύλη ὀγδόη. Ἡ πρώτη τῶν πυλῶν μολίβδου· ἡ δευτέρα κασσιτέρου, ἡ τρίτη χαλκοῦ, ἡ τετάρτη σιδηροῦ, ἡ πέμπτη κεραστοῦ νομίσματος, ἡ ἕκτη ἀργύρου, χρυσοῦ δ' ἡ ἑβδόμη. Τὴν πρώτην τίθενται Κρόνου, τῷ μολίβδῳ τεκμηριούμενοι τὴν βραδύτητα τοῦ ἀστέρος· τὴν δευτέραν Ἀφροδίτης, παραβάλλοντες αὐτῇ τὸ φαιδρόν τε καὶ μαλακὸν τοῦ κασσιτέρου· τὴν τρίτην τοῦ Διός, τὴν χαλκοβάτην καὶ στεῤῥάν· τὴν τετάρτην Ἑρμοῦ· τλήμονα γὰρ ἔργων ἁπάντων καὶ χρηματιστὴν καὶ πολύκμητον εἶναι τὸν δὲ σίδηρον καὶ τὸν Ἑρμῆν· τὴν πέμπτην Ἄρεος, τὴν ἐκ τοῦ κράματος ἀνώμαλόν τε καὶ ποικίλην· ἕκτην σελήνης τὴν ἀργυρᾶν· ἑβδόμην ἡλίου τὴν χρυσῆν, μιμούμενοι τὰς χρόας αὐτῶν. Ἑξῆς ἐξετάζει τὴν αἰτίαν τῆς οὕτω κατειλεγμένης τάξεως τῶν ἀστέρων, δηλουμένης διὰ συμβόλων ἐν τοῖς ὀνόμασι τῆς λοιπῆς ὕλης* (l. *πύλης*).

dritte dem Zeus, das erzene und feste; das vierte dem Hermes, denn aller Werke Dulder und Besorger und voller Mühen sei das Eisen und Hermes; das fünfte dem Ares, das durch die Mischung unregelmässige und bunte; das sechste silberne dem Mond; das siebente goldene der Sonne, die Farben derselben nachahmend. Hierauf erforscht er (Celsus) die Ursache dieser Anordnung der Sterne, die symbolisch angezeigt sei in den Namen des noch übrigen Thores." Ueber diese Zusammenstellung des Metalls mit den Gestirnen und den Wochentagen vergl. *Kopp* (Palaeogr. crit. III, §. 309.) *Anquetil* (T. I, 2. Vie de Zoroastre p. 28) will darin eine Anspielung auf die mehreren Himmel annehmen, welche die persische Theologie kennt. Aehnliche Aufzählungen der Metalle kommen in den Zendtexten öfters vor; vergl. Farg. VII, 74.; aber eine Parallele der Metalle mit den Gestirnen findet sich nicht.

Wenn dieser letzte Zug der Mithra-Mysterien in den Urtexten keine Bestätigung hat, so lässt sich dagegen gar Vieles von dem, was die Alten über sie berichteten, als ächt erweisen. Vor allem sind die Mysterien selbst unstreitig aus dem Hauptfeste des Mithra, welches wir oben kennen gelernt haben, und aus dem während des Jahres regelmässigen Opferdienste des Gottes entsprungen, dessen Gebetsformel uns in ächter Form vorliegt; solche Gebete und Ermahnungen waren nach *Justin* mit den Mysterien verbunden. Dass dem Mithracultus gewisse Waschungen und Büssungen vorausgingen, beweist Mih. Y. 122. Vielleicht gehört auch die dunkle Stelle 109 hierher. Dass der Mithrageweihte als Krieger betrachtet und durch Schrecken gestählt wurde, ist übereinstimmend mit dem Texte, wo Mithra selbst mit allen Waffen gerüstet als Krieger daherfährt und die Dämonen und Gottlosen schreckt und zu Grunde richtet. Wasser und Wassergefässe sind ein Hauptbestandtheil des zarathustrischen Cultus überhaupt; vergl. *Anquetil* Usages T. II, p. 533 sq. Das Brod, welches in den Mysterien geopfert wird, sind die Darun's, die kleinen Brode, welche noch heute der Parse darbringt, und die unter dem Namen draonô in den Texten vorkommen (Yaçn. XI, 4, 5.). Der Honig wird als Opfergabe in den Texten nur Farg. VIII, 22 erwähnt, wo myazdem die Prädicate gaomañtem madhumañtem hat. *Spiegel* übersetzt letzteres: *mit Wein.* Farg. XIV, 17. ebenso m a d h ê u s und Farg. V, 52 sqq. m a d h u. Möglich, dass es in der ursprünglichen Bedeutung genommen werden darf, welche von den andern Stellen wenigstens nicht ausgeschlossen ist; dass beim myazda Wein dargebracht wurde, bezweifle ich sehr.

So sehen wir also, dass auch den späten und mannichfach verfälschten Nachrichten über die Mithra-Mysterien gar viel Aechtes zu Grunde liegt, und dass Idee und Cultus dieses Gottes über ein Jahrtausend sich im Ganzen wohl erhalten habe, wenn auch im Einzelnen Modificationen und Beimischungen fremdartiger Dinge stattfanden.

IV.

Beigabe über Gayô-maratha und Çaośyãç.

Es wurde oben die Vermuthung geäussert, die armenische Tradition über einen vom Weibe gebornen Mithra sei vielleicht aus einer Verwechslung oder Verbindung der Lehre über diesen Yazata mit jener von Çaośyãç, dem zukünftigen Heiler, entstanden. Theils um diese Conjectur als einigermassen begründet zu erweisen, folgt hier eine möglichst kurze Darstellung dessen, was die Texte über Çaośyãç bieten, und namentlich über seine Geburt von einem Weibe; theils aber auch wegen der nahen Verwandtschaft, in welcher die Unsterblichkeitsmysterien des Mithra mit der Doctrin von der Auferstehung durch Çaośyãç gestanden sein mögen. Um aber die Stellung des letztern im zarathustrischen System zu begreifen, ist es nothwendig, auch die Texte des Zendavesta über Gayô-maratha den Urmenschen zu betrachten. Es werden nämlich der Urmensch einerseits und Çaośyãç andrerseits als die Anfangs- und Endpunkte des Menschengeschlechtes und seiner Geschichte bezeichnet; aus des ersteren Leib und Samen gehen alle Menschen hervor, sind aber durch die am Urmenschen und seinen Nachfolgern geübte Gewalt des Dämons dem Tod und der Verwesung unterthan; der zweite erhält seinen Leib aus diesem vom Urmenschen herstammenden Generationsprocess, aber auf ausserordentliche Weise durch Zarathustra's Samen aus einer Jungfrau, welche die Allüberwindende genannt wird; er hebt den Fluch des Dämons, stellt die Leiber aus der Verwesung wieder her und bewirkt die Auferstehung.

Die Stellen, welche Gayô-maratha mit Çaośyãç verbinden, sind folgende: Yaçn. XXVI, 5 et 10 haca gayâṭ marathnaṭ â çaośyañtâṭ verethraghnaṭ. „Von Gayô-maratha an bis auf den Çaośyãç" d. i. von der Schöpfung bis zur Auferstehung. Dasselbe wiederholt sich Farv. Y. 145.

Der Urmensch wird auch öfters in Verbindung mit dem Urstier genannt [1]); so Yaçn. XIII, 7. gèuçca hudhaõñhô gayèqyâcâ marathnô aśaonô fravaśim yazamaidê „wir rufen an den Genius des gutwissenden Stiers und des reinen sterblichen Lebens." Yaçn. XXVI, 5. gèus hudhaõñhô urvânem yazamaidê; gayêhê marathnô aśaonô fravaśim yazamaidê „wir rufen an die Seele des gutwissenden Stiers (Gośurun); wir rufen an den Genius des reinen sterblichen Lebens.". Abgekürzt heisst es Yaçn. LXVIII, 22. nemô gèus nemô gayêhê „Preis dem Stier, Preis dem Leben." Visp. XXI, 2. avi gèuṣ avi

1) Wie Çaośyãç bei der Auferstehung mit dem Stier Hazayosch oder Hadayavesch verbunden wird, vergl. Bund. XXXI, p. 75, 8. XIX, p. 45, l. 19. Er heisst auch Çarçaok. XV, p. 37, 16.

gayêhê „dem Stier, dem Leben (wünschen wir Opfer)." Gayêqyâ oder die jüngere Form gayêhê ist der Genitiv von gaya Leben, welche Bedeutung des Wortes durch Stellen wie Yaçn. XLI, 3., LI, 19.; Farg. II, 41.; Yaçn. LXXI, 15 (wo Zarathustra aufgefordert wird, die betr. Worte beim letzten Ausgang des Lebens d. i. beim Tode zu sprechen) ausser Zweifel. Leider findet sich der Name des Urmenschen nicht im Nominativ; der Genitiv marathnô lässt ein Thema marathan voraussetzen, welches im Nominativ nach der Analogie von aśava maratha lauten muss. Die Wortbildung ist wie pairiǵathnô Visp. IX, 2.

Eine weitere Bezeichnung des Urmenschen ist die „des reinen Mannes" per eminentiam. Yaçn. XII, 7.; XIX, 2. para gãm — para narem aśavanem. Dem entsprechend heisst im Bundehesch der Urmensch gabra i aharuban III, p. 8, l. 7, 13. Weil aber der *Urstier* (gâus hudhaõ) und der *Urmensch* (nâ aśava) am Anfang der Schöpfung nebeneinander geschaffen wurden, so stehen sie denn auch häufig als Gattungsbegriffe sich zur Seite, ohne dass dabei eine directe Beziehung auf die Urtypen stattfindet; vergl. Visp. XI, 3; Farg. V, 37. Gayô-maratha allein kommt vor Yaçn. XXIII, 2 âyêçê yêsti âfravaśi gayêhê marathnô, wo der Urmensch an der Spitze aller Bekenner des wahren Glaubens in der Vorzeit steht.

Auch in den Yasht's kommt Gayô-maratha vor. Nachdem Farv. Y. 86 von dem Genius des Urstiers und des Urmenschen die Rede war (yãmca (fravaśîm) gèus yãmca gayêhê) heisst es weiter: 87. gayêhê marathnô aśaonô fravaśîm yazamaidê yô paoiryô ahurâi mazdâi manaçca gusta çâçnaõçca yahmaṭ haca frâthwereçaṭ nâfô airyanãm daqyunãm cithrem airyanãm daqyunãm „Des Gayô-maratha, des reinen, Genius rufen wir an, der zuerst dem Ahura Mazda den Gedanken (so ist manaç wohl zu fassen) hörte und die Gebote; aus welchem er (Ahura) gebildet hat das Geschlecht der arischen Länder, den Samen der arischen Länder." Damit ist zu verbinden Tir. Y. 13, 14. Da erscheint der Stern Tistrya in den ersten zehn Nächten „in der Gestalt eines Mannes, eines fünfzehnjährigen, glänzenden, weissaugigen, hohen, angreifenden, starken, lieblich redenden; von dem Alter wie der erste Mann ist er herbeikommend; von dem Alter wie der erste Mann ist er angreifend; von dem Alter wie der erste Mann nimmt er den graden Weg." (nars kehrpa pañca-daçañhô khśaêtahê çpitidôithrahê berezatô avi-amahê amavatô hunairyaõñcô taṭ ayaos yatha paoirîm vîrem avi-yaõ bavaiti taṭ ayaos yatha paoirîm virem avi-amô aêiti taṭ ayaos yatha paoirîm vîrem erezuśãm adaçtê. Die letzten Worte sind mir dunkel; zu avi-amô vergl. Sskr. abhi + am anstürmen, angreifen).

Vergleichen wir nun mit diesen Urtexten die Stellen des Bun-

debesch über Gayô-maratha, so finden wir eine fast buchstäbliche Beziehung auf erstere. Bundeh. XXIV, p. 57, 5 (Anq. II, p. 397) ist von den Ratava's (Ersten, Meistern) der Geschöpfe die Rede, und da heisst es dann: „als der erste des Menschengeschlechtes wurde Gayomart gebildet *glänzend, weissaugig, welcher ins Wasser schaut.*" Bund. III, p. 10, l. 14. „Vor dem Kommen (des Ahriman) zu Gayomart brachte Ahura für den Gayomart das Khéi [1]) hervor und als Ahura dieses Khéi geschaffen, *in der Gestalt eines Jünglings von fünfzehn Jahren eines glänzenden* trat da Gayomart aus dem Khéi hervor." Das Alter von fünfzehn Jahren ist in den Urtexten das typische Normalalter des Paradieses, vergl. Yaçn. IX, 5.

Das Wasser, in welches Gayomart schaut, ist wohl eben jenes Khéi; ich zweifle nicht, dass auch dieser Zug des Wasserschauens alt ist, obgleich unsere Urtexte (dem Verfasser des Bundehesch lagen gewiss noch andere vor) davon nichts erwähnen. Bund. IV, p. 12, 1. steigt Gayomart beim Tode des Urstiers an seiner rechten Seite hervor [2]). Es ist mir nicht ganz klar, ob hiemit ein Entstehen des Menschen erst nach dem Tod des Urstiers angedeutet sein soll, während doch anderswo beide als coexistent gedacht sind.

Aber noch anderes höchst Bedeutsames über Gayomart enthält Bundehesch. Aus Furcht vor dem reinen Menschen (Gayomart) liegt Ahriman 3000 Jahre niedergestreckt da, und trotz der Aufforderung der Dämonen, Ahura zu bekriegen, wagt er es nicht. Endlich nach den 3000 Jahren, kommt der gottlose (Darvand) Ǵahi, der Geist der Unreinigkeit; er ermuthigt Ahriman und verspricht den reinen Menschen zu vernichten. Ahriman küsst erfreut den Dämon, und giebt ihm zum Lohn eine Gabe zu wünschen. Ǵahi wünscht den Leib eines Jünglings von fünfzehn Jahren, dessen er sich bemeistert. Wie nun Ahriman durch Ǵahi den Gayomart getödtet, davon ist nichts weiteres gesagt; die früheren Versuche ihn durch Boschasp (Buśyãçta) p. 10, l. 7. und Astuiad p. 11, 2 (Açtôvidhôtus) zu tödten waren umsonst; Gayomart lebte die ihm bestimmten dreissig Jahre nach dem Kommen des Ahriman; erst dann starb er, und sagte sterbend, dass aus seinem Samen alle Menschen gebildet werden. Der Dämon Ǵahi kommt auch in den Urtexten vor; vergl. Ardib. Y. 9. Farg. XVIII, 58.

---

1) Vergl. *Haug* über die Pehlevi-Sprache p. 42. Leider ist es ungewiss wie der Name gelesen werden muss; doch scheint er im Zusammenhalt mit Bund. XXI, p. 54, 2. und p. 53, 19. dem neupersischen خيو Speichel oder خوى Schweiss identisch.

2) *Spiegel* Huzw. Gr. p. 115 übersetzt: „als der einzig geschaffene Stier starb, fiel er auf die rechte Hand." Er scheint also der Stelle eine ganz andere Deutung zu geben.

Yaçn. IX. 32. Die Ǵahika's sind gewissermassen seine Bekörperungen. Dass aus dem Urmenschen alle Menschen gebildet wurden, haben wir schon aus Farv. Y. 87. gesehen, und es wird durch Minokhard (*Spiegel* Parsi-Gramm. p. 166.) bestätigt, wo noch zwei weitere Züge beigefügt sind, dass Gayomart Azur (Arzur) getödtet habe, und dass die Metalle aus seinem Körper geschaffen wurden, die ich nicht weiter erklären kann. Der Name Arzur klingt eines Theils an den des Berges Erezurô Zam. Y. 2 arcûr Bund. XII, p. 23, 9 an, anderntheils an erezuśâm Tir. Y. 14 an. Den Process dieser Bildung schildert Bundehesch XV, p. 33, l. 5 in einem ausdrücklichen Citat aus den Din d. i. den heiligen Büchern. Gayomart in seinem Sterben gab Samen; dieser Samen wurde, gereinigt durch das Licht der Sonne, zu zwei Theilen von Nairyô-çanha und zu einem von Çpeñta-armaiti bewahrt. Nach vierzig Jahren (vergl. Farg. II, 40) entspringt in der Gestalt der Pflanze Reivas eine Säule von fünfzehn Jahren mit fünfzehn Blättern am Tage Mithra des Monats Mithra aus der Erde; aus dieser entwickelt sich dann das Menschenpaar Meschia und Meschianeh [1]), deren weitere Geschichte nicht hierher gehört.

Die Parallele dieses Entstehens des ersten Menschenpaars aus dem Samen des sterbenden Lebens (Gayô-maratha), der von Nairyô-çanha und Çpeñta-armaiti bewahrt wird, mit dem Entstehen des Çaośyâç aus dem von demselben Yazata und der Anâhita bewahrten Samen des Zarathustra, welches wir unten kennen lernen werden, ist augenfällig und beweist die Zusammengehörigkeit beider Vorstellungen.

Dunkel bleibt aber immer noch, warum Gayomart stirbt, und wie Ahriman und Ǵahi seinen Tod bewirken. Es scheint mir hier eine theosophische Vorstellung zu Grunde zu liegen. Der Urmensch wurde androgyn gedacht; die Theilung in Geschlechter geht aus dem Verlangen des Urmenschen nach einem sich selbst gleichen Gegenstande hervor. Dies benützt Ǵahi der Geist der Unzucht; er nimmt den Körper eines fünfzehnjährigen Jünglings an. Gayomart schaut in das Wasser Khéi, aus welchem er hervorgestiegen; er sieht dort das Trugbild des Ǵahi und dadurch bekommt letzterer Gewalt über ihn. Es ist wahr, dass Einiges in diesem Bilde von mir ergänzt ist; allein ich wüsste nicht, wie anders die Räthsel des Bundehesch gelöst werden könnten. Die ähnlichen Vorstellungen der Rabbinen von einem androgynen Urmenschen erwähne ich nur im Vorübergehen.

1) Gayomart mit seiner weiteren Entwickelung Meschia und Meschianeh ist der Urmensch in der theosophischen Form des *zarathustrischen Systems*; Yima ist der Urmensch der *alten arischen Sage*, welcher aber nach dem System eine andere Stellung bekommen musste, obgleich auch hier noch der paradiesische Zustand so hell hervorleuchtet. Haośyañhô dagegen ist der Urvater des baktrischen Stammes.

Dass dieser theosophische Mythus alt ist, davon haben wir einen höchst willkommenen und zugleich überraschenden Beweis in der griechischen Mythologie; ich meine die Sage von Narkissos [1]). Sie tritt zwar in der classischen Litteratur erst spät auf; denn meines Wissens ist *Ovid* (Met. III, 346 sqq.) der erste, der sie behandelt. Aber so sehr er es verstanden, durch seine geschmeidigen und lieblichen Verse das Ganze in eine blosse erotische Fabel zu verwandeln und die Spuren uralter Sage zu verwischen (die Nymphe Echo scheint er willkürlich hinein verwebt zu haben), so blitzt letztere doch überall hervor. *Pausanias*, der (180 n. Chr.) uns mit seiner prosaischen Trockenheit den Mythus erzählt, wie er zu Thespiä am Helikon im Volksmund lebte, ist uns ein weit schätzenswertherer Zeuge, theils weil er die Sage in ursprünglicherer Form erhalten hat, theils weil er sie ausdrücklich als Localtradition von Thespiä bezeichnet, was ein Beweis für ihr hohes Alter ist.

Er erzählt (IX, 31, 7): „im Land der Thespier am Helikon sei die Quelle des Narkissos und der Sage nach habe Narkissos in dieses Wasser geschaut, und nicht wissend, dass er seinen eignen Schatten gesehen, habe er sich ohne es zu merken, in sich selbst verliebt, und durch diese Liebe sei ihm an der Quelle der Tod geworden. Das ist aber, wie der ehrliche Pausanias meint, gar albern, dass Jemand, der schon solches Alter erreicht hat, wie von der Liebe gefangen werde und nicht mehr unterscheiden könne, was Mensch und was des Menschen Schatten sei. Es giebt aber noch eine andere Sage von ihm, weniger bekannt als die erstere, jedoch ebenfalls erzählt, Narkissos habe eine Zwillingsschwester gehabt in allem Andern ihm gleich an Gestalt; und beide hätten auch gleichen Haarwuchs gehabt und ähnliche Kleidung angezogen, und seien auch mit einander auf die Jagd gegangen. Narkissos sei aber in die Schwester verliebt gewesen, und als das Mädchen gestorben, an die Quelle gegangen, wohl wissend, dass er seinen eignen Schatten sehe, sei es ihm eine Erleichterung der Liebe gewesen, indem er nicht seinen eignen Schatten, sondern das Bild der Schwester zu sehen wähnte. Die Blume Narkissos aber hat die Erde auch erzeugt, wie mir (Pausanias) scheint, wenn wir aus den Liedern Pamphos etwas schliessen dürfen. Denn dieser, der viele Jahre früher lebte, als Narkissos von Thespiä, sagt, dass Kora der Demeter Tochter geraubt worden sei, als sie spielte und Blumen sammelte; sie sei aber geraubt

---

1) *Kreuzer* IV, p. 166. und mein Freund *Lasaulx* (Studien des class. Alterth. p. 351.) haben das Richtige über ihn geahnt; auch *Rinck* Relig. der Hell. I, p. XXVII; II, p. 301. Schon die Alten sahen in dem Sinken des Narkissos in den Fluss den Ursprung der Generation. Anonym. de Incred. c. 9. Opusc. myth. ed. Gale p. 88. *Lasaulx* hat bezüglich der Bedeutung des Blickens in das Wasser mit Recht auf Manu IV, 38. und Yağñyavalkya III, 279 hingewiesen.

worden nicht durch Veilchen betrogen, sondern durch Narkissen." Der trockene Pausanias, der gar den Narkissos für eine historische Person nimmt und nach Pamphos setzt, weiss natürlich mit der Sage nichts zu machen, und hat keine Ahnung davon, dass er zwei uralte orientalische Mythen erzählt, deren einer uns in altbaktrischer Version von Gayomart dem ins Wasser blickenden, aus dessen Samen die Blume Reivas hervorspriesst, erhalten ist; die andere von Yama und seiner Schwester im *Atharva-Veda* XVIII, 1. (vergl. *Roth* Zeitschr. der D. M. G. IV, p. 426 sqq.), die aber auch im Hinblick auf Bundeh. XXXII, p. 77, l. 6. und XXIII, p. 56, l. 13 dem iranischen Kreise bekannt gewesen ist.

Es übrigt noch auf einige Parallelen des griechischen und des baktrischen Mythus hinzuweisen. Eltern des Narkissos sind der Fluss Kephissos und die Nymphe Leirioessa, oder Leiriope, die lilienfarbige oder zarte; er ist also ein dem Wasser entsprungenes Wesen, wie Gayomart dem Wasser entsteigt. In der Schilderung dieses Wassers bei *Ovid* (Met. III, 407) sind Züge eines Urwassers eingewebt. Narkissos ist bei Ovid eins über fünfzehn Jahre alt (351). Die Beschreibung der Blume Narkissos, die an der Stelle der Leiche des Jünglings entspriesst, wenn sie mit jener der Narkissosstaude im homerischen Hymnus auf die Demeter v. 8 verbunden wird, erinnert aufs lebhafteste an die Pflanze Reivas; beide sind Symbol derselben Sache: des Untergangs des Lebens im Tode und des Wiedererwachens derselben in der Generation. Desshalb ist der Narkissos der Kranz der grossen Göttinnen.

Doch wir kehren zu Gayômaratha zurück. Wenn die aus ihm entsprungene Reihe der Geschlechter vollendet ist, wenn der andere Endpunkt in Çaośyãç erscheint, dann wird Gayô-maratha sich bei der Auferstehung zuerst erheben (Bundeh. XXXI, p. 72, 11). Und hiermit sind wir bei der Untersuchung über Çaośyãç angelangt. Um den richtigen Begriff dieses vielbesprochenen Wesens zu erhalten, müssen wir vor Allem die Texte unterscheiden, in welchen derselbe als *einzelne, bestimmte* Person erscheint, und jene welche von einer Gattung von Menschen handeln, denen dieser Name beigelegt wird. Was die erste Reihe von Stellen betrifft, so können Texte wie Yaçn. XLVIII, 9. vîdyâṭ çaoskyãç yathâ hôi aśis aṅhaṭ „es wisse der Çaoś. wie ihm Reinheit sei" und Visht. Y. 15. narem aśavanem vidhusaśem çaośyañtem „den reinen Mann, der Reinheit findet, den Çaoś.," obgleich sie von einem Çaośyãç im Singular reden, doch nicht auf *eine* Person bezogen werden; sie sind Bezeichnung des Gattungsbegriffes. Am prägnantesten wird Person und Zeit des Çaośyãç an jenen Stellen hervorgehoben, wo er als der Endpunkt des menschlichen Geschlechtes bezeichnet wird (Farv. Y. 145; Yaçn. XXVI, 10; LIX, 27; s. oben). An letzterer wird gleich hinzugefügt: çaoskyañtem verethraǵanem yazamaidê „wir rufen an den siegreichen Ç." Das Epitheton: *siegreich* ist, wie

wir weiter sehen werden, ein beständiges des Heilers, des befruchtenden Retters des menschlichen Geschlechtes aus der Verwesung zur Auferstehung und zur Unsterblichkeit. Ein höchst wichtiger Text zur Erklärung des Namens des Çaośyãç ist Farv. Y. 129. Es folgt dort unmittelbar auf die schon früher 110 und 117 zweimal dagewesene Anrufung des Genius des Açtvaṭ-eretô, welcher eben der Çaośyãç ist: yô aṅhaṭ çaośyãç verethraǵa nâma açtvaṭ-eretaçca nâma avatha çaośyãç yatha viçpem ahûm açtvañtem çâvayâṭ avatha açtvaṭ-eretô yatha açtvaôhã ustanavaõ açtvaṭ-ithyêǵaṅhem paitistâṭ paitistâtêê bizañgrô-cithrayaõ druǵô paitistâtêê aśava-karstahê ṭbaêśaṅhô. „Der da ist Çaośyãç der Siegreiche mit Namen und Açtvaṭ-eretô mit Namen; desswegen Çaośyãç (Heiler), weil er die ganze bekörperte Welt heilen wird (bekräftigen, befruchten, ihr Nutzen bringen wird); desswegen Açtvaṭ-eretô (Erheber der Körper, oder Körper-erhoben) weil er bekörpert seiend und lebendig dem Zerstörer der Bekörperten widerstehen wird, zum Widerstand gegen die zweifüssersamige Drukhs, zum Widerstand gegen den die Reinen vergewaltigenden Hass." Die Wurzel çav oder çu, von welcher çâvayât das Causativ ist, liegt dem Zendischen çavas, çêvista, dem Sskr. çavas zu Grunde. Dass die Wurzel çavati im Sskr. sich nicht findet, bezeugt *Nirukta* II, 2. p. 20. çavatir gatikarma kambôǵêśvêva bhâśyatê; vikâram asyâryêśu bhâśantê çava iti. Die Verbalwurzel wird hier den Kambôǵa's [1]) zugeschrieben, während das Sanskrit das Nomen hat.

Die Wurzel çu wird als dem Nomen Çaośyãç zu Grunde liegend noch weiter bezeugt Yaçn. LV, 4. wo es heisst: pathrâi aśahê gaêthanãm barethrâi aśahê gaêthanãm çuyamnanãm ca çaośyañtãmca „zum Schutz der reinen Lebendigen, zur Erhaltung der reinen Lebendigen, der geheilten und heilenwerdenden." Hier ist der Gegensatz zwischen dem Participium pass. çuyamnanãm und dem Partic. fut. çaośyañtãm sehr lehrreich: es giebt Lebendige, die geheilt, befruchtet und belebt werden, und es giebt solche, welche einst diese Heilung hervorbringen. Sonach bedeutet Çaośyãç den Heilen- oder Nützen-, Befruchtenwerdenden. Die sehr häufig wiederkehrende Variante çaoskyãç erklärt sich entweder dadurch, dass dem Zend die Verbindung śy unbequem war und ein k als fulcrum eingeschoben wurde, wie sich neben uśi auch uski, neben maśyô maskyô findet; oder sk ist Futurbildung wie die lat. Formen auf sco. Die Wurzel çav oder çu entspricht, wie ich glaube, Gr. *κύω* und

---

1) Ueber sie vergl. *Weber* Ind. Studien I, p. 144. Die Identität ihres Namens mit dem des Kambyses (Kabugiya) beweist, dass ihre Sprache dem altpersischen und baktrischen verwandt war. Ich verdanke diese Bemerkung Webers mündlicher Mittheilung.

çaośyāç ist daher ein *κυΐσκων, κυήσων*, der zukünftige Befruchter und Beleber jener, die dem Tod und der Verwesung verfallen sind.

Doch wir kehren zum Texte zurück: hā scheint mir das Particip von as zu sein; eretô findet sich leider ausser in dieser Verbindung nur noch im Worte: eretô-kerethna einem Epitheton der Periode hamaçpath-maêdhaya, der Schöpfungsperiode des Menschen; Visp. I, 2, wo *Westergaard* aretô-kerethnahê giebt, während eine Hs. eretô bietet; so Visp. II, 2. eretô Farg. V, 59 und eretîm VII, 13 mit den Varianten irito und iritîm scheint anderswohin zu gehören, ebenso die verschiedenen Formen von areta und aretha. Ich möchte unser eretô von Sskr. ar ṛṇôti ableiten, welches den Sinn erheben, aufregen etc. hat, und wovon Sskr. arati Diener, Ordner kommt. Çaośyāç thut das Gegentheil von dem, was der Dämon thut, den er bekämpft; dieser vernichtet die Bekörperten; er erhebt und belebt sie. Der Dämon, von dem hier die Rede ist, ist wahrscheinlich der anderswo (vergl. Farv. Y. 130) vorkommende Daêva ithyêǵô marśaonem, von welchem Farg. XIX, 1 handelt und der auch dort auf die Zerstörung des Leibes des Zarathustra ausgeht. — Die zweifüssersamige Drukhs erinnert an Ardib. Y. 7, wo neben bizañgrôcithra aji-cithra (Schlangensamen) aufgezählt ist. Zu bizañgra vergl. Ab. Y. 89; Farg. XII, 22. V, 35. und *Burnouf* Étud. p. 253. Die Drukhs ist ebenfalls der böse Geist der Verwesung. — aśava-karstahê ist auffallend; es wiederholt sich indessen oben 105, während an den Compositis: aji-karstahê 131; aêśmô-karstahê 138; gadhô-karstahê 136; çâçtô-karstahê 135; nâfyô-karstahê 120 der erste Theil etwas Schlimmes oder das bezeichnet, wovon die böse Wirkung ausgeht. karsta ist gleich Sskr. kṛśṭa, welches auch vergewaltigt, gepeinigt bedeuten kann. Soll es im activen Sinn: den Reinen peinigend heissen?

Nachdem uns so der Name des Çaośyāç und durch ihn auch seine Thätigkeit klar geworden ist, gehen wir zu dem über, was uns Texte und Tradition über sein Erscheinen überliefern.

Çaośyāç wird nach der ausdrücklichen Lehre des Bundehesch ein Sohn Zarathustra's genannt und zwar Sohn auf nicht natürliche Weise. Dreimal, so heisst es (Bundeh. XXXIII, p. 80, 7) nahte Zarathustra der Hvôvî und jedesmal fiel der Same auf die Erde: der Yazata Nairyô-Çañha bewahrte ihn und vertraute ihn der Obhut der Yazata Anâhita bis zur Zeit, wo er (der Same) sich der Mutter vermischen wird. 9999 Myriaden Fravaśi's der Reinen wachen über diesen Samen. Es könnte scheinen als sei dies eine Extravaganz späterer orientalischer Phantasie. Allein die Urtexte bestätigen Hvôvî als Gattin des Zarathustra (Farv. Y. 139), und wenn es auch zweifelhaft ist, ob die Stelle Farv. Y. 98. thrimithwatô çpitâmahê aśaonô fravaśîm ya-

zamaidê das heisst, was *Anquetil* meint: Je fais izeschné au saint Feröuer des trois (gouttes) de semence de Sapetman (Zoroastre), oder ob die aparazâta's Farv. Y. 127 die postumi des Zarathustra sind [1]), so lässt die weitere Stelle (Farv. Y. 62) keinen Zweifel zu, wo ausdrücklich gesagt ist: „wir opfern den guten, starken heiligen Fravaši's der Reinen, welche jenen Samen bewachen des reinen Zarathustra, neun und neunzig und neunhundert und neuntausend und neunzig mal (?) zehntausend.“ Ebenso ist es ein alterthümlicher Zug, dass Anâhita den Keim bewahrt, von welcher so oft gesagt wird, dass sie die Samen aller Männer reinigt (Ab. Y. 2).

Der Ort, wo Çaošyãç geboren werden wird, ist vor Allem das Karšvare Qaniratha (Bund. XI, p. 21, 8); in diesem aber ein gewisses Wasser, über welches die Urtexte wiederholt sprechen. Farg. XIX, 5. ǵanâni pairikãm yãm khnãthaiti yahmâi uçzayâitê çaošyãç verethraǵa haca apaṭ kãçaoyâṭ ušaçtarâṭ haca naêmâṭ ušaçtaraêibyô haca naêmaêibyô „ich will tödten die Pairika Knãthaiti, bis geboren wird Çaošyãç der Siegreiche aus dem Wasser Kaçvî, von der östlichen Gegend, von den östlichen Gegenden“ (Vergl. *Spiegel* Abh. p. 63). Was den Namen des Wassers betrifft, so bieten die Hss. kãçaoyâṭ, kãçaošyâṭ und kãçuyâṭ. Aehnlich klingend ist kãçôtafedhra Zam. Y. 3. Unstreitig liegt das Adjectiv kaçu klein zu Grunde; vergl. Bahr. Y. 17. Tir. Y. 29. Comparativ kaçyañhãm Farg. V, 24. Superlativ kaçistahê Farg. VI, 10. Das Sskr. kanîyânç kanišṭha hat den Nasal erhalten. Das Femininum von kaçu kãçu lautet kâçvî, und kãçuyâṭ oder kãçaoyâṭ verhält sich dazu wie areduyaõ zu ardvî. Die Ursache dieses Namens des *kleinen* Sees giebt uns Bundehesch an (XIII, p. 27, l. 15) wo es heisst, dass der See Kaiançia in Sistan der kleinste der Zare's sei, vergl. auch XX, p. 53, l. 10., wo der Name transscribirt ist. Dass aber die Tradition diesen See mit dem Farg. XIX, 5 gemeinten identificire, geht aus der Huzvaresch-Uebersetzung letzterer Stelle hervor, und *Destur-Darab* bei Anq. I, 2. p. 413 hat sonach Recht, während das, was *Anquetil* von Ragha einmischt, ganz irrig ist. Der See Zahreh in Sistan hat dreissig Meilen im Umfang; in seiner Mitte liegt ein Schloss Rustam's und sein Wasser soll brakisch sein; s. *Ritter* Geogr. VIII, p. 153. Bund. XXI, p. 55, l. 3 ist wiederum von diesem See kayâçe ap die Rede, welcher der Ort des Samens der *Keanier* sei (so *Anquetil*). Von diesem Wasser heisst es: dasselbe habe zuerst keine Khrafstra's, Schlangen und Kröten gehabt und es sei das

1) Ich übergehe hier absichtlich die Frage über die beiden Oscheder als Vorgänger des Çaošyãç, da mir kein alter Text bekannt ist, welcher sie erwähnt. Oder sollten sie in den beiden Açtvat-ereta's angedeutet sein, die Farv. Y. 110 und 117 dem letzterwähnten ib. 129 vorausgehen?

süsseste aller Zare's gewesen. Es sei aber bitter geworden wegen der Nähe der Fäulniss, und diese Bitterkeit und Fäulniss werde bis zur Auferstehung dauern. Dieselbe Localität für den Ausgang des Çaošyãç giebt Zam. Y. 92. an: yaṭ açtvat-eretô frakhstâitê haca apaṭ kãçuyâṭ açtô mazdaõ ahurahê viçpa-taurvayaõ puthrô vaêdhîm vaêǵô yim varethraghnim. „Wenn der Körpererheber hervorschreiten wird aus dem Wasser Kãçvî, der Genosse Ahura-Mazda's, der Sohn der Viçpataurvi(a) die siegreiche Kunde verkündend.“ açtô heisst wie Zam. Y. 46 beweist: Helfer, Genosse. Sehr schwierig ist vaêdhîm vaêǵô; ich habe die Vermuthung gewagt, statt vaêǵô vaêdhô zu lesen; wird vaêǵô beibehalten, so muss es wohl als Accusativ zu frakhs. gezogen werden: er geht in das zu verkündende Vaêǵô (das iranische Urland) das siegreiche. Zu vaêdhîm vergl. Siroz. II, 29. An vaidhim in der Bedeutung Fluss könnte auch gedacht werden, wenn es Hss. böten, vergl. Farg. V. 5. XIV, 12. vâidhîm mit den Var. vaidhim, vaêdhîm. Noch an einer dritten Stelle kommt kãçu vor Zam. Y. 66. zrayô yaṭ kãçûm; ob aber hier derselbe See gemeint und eine Anspielung auf Çaošyãç enthalten ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Wie sich die alten Baktrer den Process der Entstehung des Çaošyãç dachten, darüber liegen keine Texte vor. Aus dem schon Gesagten ist es aber wahrscheinlich, dass der Keim als im Wasser des Sees liegend gedacht wurde und dass man annahm, die Mutter des Çaošyãç werde durch ein Bad im See davon befruchtet werden (Anq. Vie de Zor. I, 2. p. 45), wie man auch Hvôvi durch ein Bad das germen verlieren liess (Anq. Notic. p. XXXVIII), was aber zur angeführten Stelle des Bundehesch nicht passt.

Der soeben erklärte Text des Zamy. Y. nennt uns den Namen der Mutter des künftigen Heilers. Dasselbe thut ausführlicher und nachdrücklicher Farv. Y. 142. In diesem höchst merkwürdigen Opfergebete nämlich ist nach Aufzählung aller Genien der Männer von 139 an auch eine Anrufung der Genien berühmter und heiliger Frauen. Zuerst kommen die verheiratheten; z. B. die Frauen Zarathustra's, Vîstâçpa's etc. Dann von 141 unverheiratheten, meist mit dem Prädicat kanya Jungfrau. Ihre Reihe schliesst die Mutter des Çaošyãç, grade wie dieser die Reihe der Männer vom Anfang der Welt bis zum Ende abgränzt. Da heisst es denn 142: kanyaõ eredaṭ-fedhryô ašaonyaõ fravašîm yazamaidê yâ viçpa-taurvairica nâma avatha viçpa-taurvairi yatha hâ tem zizanâṭ yô viçpa taurvayâṭ daêvâaṭca ṭbaêšaõ mašyâaṭca paitistâtêê ǵaê-karstahê ṭbaêšaṅhô „Der Jungfrau Gedeihe-glücklich (oder: den Vater gedeihen machend) der reinen Genius opfern wir, welche die Alles überwindende (vernichtende) heisst; desswegen alles vernichtend, weil sie den gebären wird, der allen Hass von Seiten der Dämonen und der Menschen vernichtet, zum Widerstand gegen den Ǵahi gezo-

genen Hass.“ Eredaṭ-fedhrî ist hier als der eigentliche Name der Mutter des Çaoṡyãç angegeben; sein zweiter Theil fedhri könnte = Sskr. bhadra glücklich, heilbringend sein; aber auch, wie mich *Spiegel* belehrt hat, pita darin stecken; wie sich napât und nafedhro verhalten, so dürften fedhrî und pita nebeneinander stehen; eredaṭ halte ich mit Sskr. ardh gedeihen, fördern zusammen. — taurvairi ist auffallend neben dem Genitiv taurvayaō, den wir soeben sahen; es ist analog Sskr. Feminformen wie ṛtâvairi neben ṛtâvan. Die Wurzel turv, thurv hat im Sskr. die Bedeutung: ferire, occidere; dieselbe passt für Bahr. Y. 4; Tir. Y. 8, 39; Asht. Y. 2; Ram. Y. 56; Mih. Y. 34, 60; Farv. Y. 38, 78. Die Ablative daêvâaṭca und maṡyâaṭca drücken die Seite aus, von wannen jener Hass kommt; vergl. Farv. Y. 89; Ab. Y. 15. — Ich habe statt ǵaê-karstahê die Vermuthung ǵahi-karstahê gewagt, einmal weil die Composita mit karsta gewöhnlich im ersten Theil die schlimme Quelle ausdrücken, aus welcher der Hass oder Angriff fliesst; dann weil es sehr gut ins System passen würde, wenn Çaoṡyãç jenes Uebel hebt, das am Anfang von Ǵahi gegen Gayô-maratha verursacht worden ist, wie wir oben sahen. Allein es ist nicht zu vergessen, dass ǵaê auch Leben bedeuten kann; vergl. Farv. Y. 11, 22, 28 — es müsste denn ǵaê-karstahê etwa mit leben-verletzt übersetzt werden, wogegen sich aber viel einwenden lässt.

Es ist also die Aufgabe des Çaoṡyãç, den auf das menschliche Leben durch die aus der Sünde stammende Verwesung gerichteten Hass der Dämonen zu bekämpfen und die dem Tod verfallenen Bekörperten neu zu befruchten, zu beleben und zur Auferstehung zu bereiten. Diese Thätigkeit wird uns an der wichtigen Stelle Zam. Y. 89—96 geschildert. Es ist dort von der Majestät (Gnade, Glück) die Rede, „welche folgte Çaoṡyãç dem Siegreichen und den andern Freunden, wenn er machen wird die frische Welt, die nicht alternde, unsterbliche, unverwesliche, nicht faulende, immer lebende, immer glückliche, freiherrschende, wenn die Todten auferstehn und die Unsterblichkeit der Lebenden kommt, die da nach Wunsch (aus Gnade) giebt (setzt) eine frische Welt.“ (yaṭ upañhacaṭ çaoṡyañtem verethraǵanem uta anyaōçciṭ hakhayô yaṭ kerenavâṭ fraṡem ahum azareṡiñtem amareṡiñtem afrithyañtem apuyañtem yavaêǵîm yavaêçûm vaçô-khṡathrem yaṭ iriçta paiti uçêhistãn ǵaçâṭ ǵuyô amerekhtis dathaiti fraṡem vaçna ahûm). Letztere Worte kehren wieder Zam. Y. 11, 19, 22; Yaçn. LV, 6. Es folgt hierauf die schon erklärte Stelle 92, an welche sich dann von yim baraṭ takhmô thraêtaono — 93 ǵaêṡemnô ein offenbar den Zusammenhang störendes und in uncorrecter Sprache redigirtes Einschiebsel schliesst. Denn wenn auch zugegeben werden wollte, dass druǵem nijbarât aṡahê haca gaêthâbyô sich trotz des Futurums auf Vistâçpa beziehen

könne (vergl. Farv. Y. 99; Zam. Y. 85), so kann doch das Folgende nicht auf ihn gehen. Denn so hoch auch die Texte den Vistâçpa stellen, so ist doch das von hô didhâṭ an Gesagte offenbar auf Çaośyâç allein passend: „Er wird mit den beiden Geistesaugen blicken auf alle Geschöpfe, entgegenschauen wird er der bössamigen Unholdin [1]). Die ganze bekörperte Welt wird er mit des Segens (Gedeihens) Augen anschauen, und blickend wird er unsterblich machen alles bekörperte Leben. Seine, des siegreichen Açtvaṭ-ereta, Freunde gehen hervor, gutdenkend, gutredend, guthandelnd, guter Lehre und nicht falschredend mit ihrer eignen Zunge. Vor ihnen wird sich beugen Aêśma mit verwundender Waffe, der böskräftige. Er (Çaośyâç) wird tödten die gar schlimme Drukhs, die bössamige, finstere. Es tödtet das schlimme Gemüth (Akô-manô); das gute Gemüth (Vôhu-manô) tödtet es; es tödtet die falsche Rede; die wahre Rede tödtet sie; es wird tödten Haurvatâṭ und Ameretâṭ [2]) beide Hunger und Durst; es wird tödten Haurvatâṭ und Ameretâṭ den sündhaften Hunger und Durst; es wird sich beugen der böse Werke wirkende Aṅrô-Mainyus ohnmächtig.“

Eine weitere Stelle über Çaośyâç Visht. Y. 30 ist mir leider unklar geblieben, da der Text dieses Yasht corrupt und die Sprache verdorben ist.

Die bisher angeführten Texte thun es unwiderleglich dar, dass Çaośyâç ein *künftiger* Bewirker der Auferstehung ist. Sämmtliche auf die Thätigkeit desselben bezügliche Verba stehen im zendischen Futurum, d. h. da dieser Dialect das Futurum des Sanskrit ausser im Particip nicht zu kennen scheint, in jenem Modus, welchen die indischen Grammatiker Leṭ nennen [3]).

Fragen wir, wer die oben benannten Freunde des Çaośyâç sind, die bei der Auferstehung mitwirken, so können theils aus dem Text selber Vôhumanô, Haurvatâṭ und Ameretâṭ genommen werden (seltsam, dass als Gegensatz der Lüge nicht Mithra genannt ist), theils nennt die Tradition als Helfer und Genossen bei der Wiederbelebung den Haoma, welcher nach Mino-khard (*Spiegel* Parsi-Gramm. p. 170, 172), „der Zubereiter der Leich-

1) Paêsiso giebt W. nach K. 12; paçcaiçu D. pasâcêçô Khl. Ich vermuthe: paêsacyô = Sskr. piçâcî a female imp. Rigv. II, 133, 5. Es ist die Drukhs der Verwesung, die Çaośyâç bekämpft und die bei der Auferstehung vernichtet wird; vergl. Zam. Y. 12.

2) Vielleicht sind die Worte haurvaôçca und ameretaôçca an der ersten Stelle zu streichen und zu übersetzen: es werde tödten beide Hunger und Durst.

3) An der mehrfach besprochenen Stelle Farg. II, 22—24 sind die Verba ebenfalls in diesem Modus als Futura zu fassen und die Parsen haben Recht, wenn sie hier eine Prophezeiung des Malkoschan sehen. abdaca scheint mir im Vergleich mit bibdâis thribdâis Tir. Y. 55 als *a* priv. und pada zu fassen zu sein und den Zustand des Landes zu bedeuten, wenn man wegen Ueberschwemmung keinen Fuss darauf setzen kann.

name ist, durch den sie die Leichname bereiten und den zukünftigen Körper machen, in welchem man aufersteht.“ Hûm i riçt ârâçtâr [1]) ke riçt padas vîrâêñṭ u tan i paçûn padas kuneñṭ ku raçṭ éçṭét. *Neriosengh* übersetzt: hûmaçca ya çaba sammârǵayitâ yêna çabam sammârǵayanti vapuçca pâçcâtyam kurvatê kva uditah tisṭhati. Das Wort çaba für Leichnam kommt auch vor bei Sayana z. Rigv. II, 133, 1. Auf diese Wirkung des Haoma spielen an Yaçn. IX, 16; X, 8, 14; XI, 10; und Haoma wird desshalb eine eigne Arzneiwissenschaft zugeschrieben, welche der des Aêśma entgegenwirkt; Haoma tödtet ebenfalls die Drukhs (Yaçn. IX, 18). Es ist daher gewiss alterthümlich, wenn Bundehesch XXXI, p. 75, l. 9. gesagt ist, Çaośyãç werde vom weissen Haoma allen Menschen geben und diese würden dadurch für immerdar unsterblich.

Allein nicht bloss diese überirdischen Wesen sind die Freunde des Çaośyãç, sondern auch Menschen. Bundeh XXXI, p. 74, 5 heisst es, dass ihm fünfzehn reine Männer und fünfzehn reine Frauen zu Hülfe kommen werden. Ebendaselbst XXX, p. 69, 6. werden Heroen aufgezählt, die noch leben und bei der Auferstehung dem Çaośyãç zur Hülfe kommen werden. Ihre Namen sind leider durch die Transscription entstellt; einer, den *Anquetil* Eschevand Sohn des Porodâkhschtâ nennt, findet sich als aśavazdañhô pôurudâkhstayanahê Farv. Y. 112; vergl. Ab. Y. 72. aśavazdaõ puthrô pôurudâkhstôis. Endlich wird im *Minokhard* (Sp. p. 161) als Genosse des Caośyãç Kai-Qasraw genannt und „die welche die Auferstehung und den folgenden Körper machen.“ Und weiter (ib. p. 167) wird als der zweite Nutzen Gaiomart's angegeben, „dass die Menschen und die Farvers derer, welche den Frashégard machen, die heiligen Männer und Frauen, aus seinem Leibe geschaffen wurden.“

Diese Lehre von den Freunden des Çaośyãç leitet uns von selbst zu jenen Texten hinüber, wo von Heilern (çaośyañtô) in der Mehrzahl die Rede ist. Farv. Y. 38 werden als Schützlinge der Genien genannt: yôi takhma çaośyañtô yôi takhma verethrâǵanô „die starken Heiler, die starken Sieger“ und ebendaselbst ist 74 ganz allgemein von den Genien der Çaośyañta's die Rede. Visp. III, 5; Yaçn. XIII, 3. ameśéçca çpeñté çaoskyañtaçca dãhisté arś-vacaçtemã aiwyâmatemã as-khrâqanutemâ mazisté. „Die Ameśa-Çpeñta's und die Çaośyañta's, die freigebigsten, wahrredendsten, kräftigsten, intelligentesten (?), grössten.“ Yaçn. XLVIII, 12. aṭ tôi añhen çaoskyañtô daqyunãm yôi khśnûm vôhu-manañhâ

---

1) ârâçtâr könnte man zu Sskr. râ râs ziehen, ebenso virâêñṭ, wenn nicht ersteres mit â-râdh zu identificiren ist. Ob araõñti Fragm. IV, p. 332. ed. W. hierher gehört, wage ich nicht zu entscheiden.

hacaōñtê „die sind die Heiler der Länder, welche das Wohlgefallen Vohumano's folgen.“

Von den Intelligenzen dieser Heiler redet Yaçn. XLVI, 3; von ihrem berühmten (klaren) Sinn (Gedanken) Visp. XI, 3. âçnaca manaō aśaonãm, âçnaca manaô çaoskyañtãm; von ihrer Lehre Yaçn. XXXIV, 13; ihre Intelligenzen treibt Aśi an Ashi Y. 2. yâ vîçpanãm çaośyañtãm fraśa khrathwa frâthañǵayêiti; im Allgemeinen ist von Çaośyañta's die Rede Yaçn. XLV, 11. Visp. XXII, 1.

Wenn es diese Stellen zweifelhaft lassen, *wann* diese Heiler leben, so gebraucht Visp. V, 1; XI, 20 (etwas abgekürzt Yaçn. XIV, 1.) von ihnen das Pronomen der ersten Person in der Mehrzahl: ahmâkem havañhâica ratufritayêca aśavaçtâica verethraghnyâica hurunyâica yaṭ çaoskyañtãm aśaonãm „uns zum Wohl, zur Befriedigung, zur Reinheit, zum Sieg und zum Ruhm den reinen Heilern.“ Hier werden also die Heiler als die in der Gegenwart lebenden bezeichnet, welche das Opfer darbringen. Visp. XI, 13. yêñghê vaêm mahi yôi çaoskyañtô daqyunãm „an welchem (Orte) wir sind die Heiler der Länder.“ Yaçn. XX, 3. khśmâvôya — yaṭ çaośyañtaêbyô „euch den Heilern.“ Am bezeichnendsten schildert aber diese Heiler Yaçn. LXX, 4. yatha îjâ vâcim nâśîma yatha vâ çaoskyañto daqyunãm çuyamna vâcim bareñtê buyama çaoskyañtô buyama verethraǵanô buyama ahurahê mazdaō frya vâzista açtayō[1]) yôi narô aśavanô humatâis mainimna hûkhtâis mrvatô hvarstâis verezyañtô. „Dass wir die Segensrede erlangen, oder dass wir Heiler der Länder geheilt (von) dem Redenden (die Heilrede verkündend?) Heiler seien, Siegreiche seien, des Ahura-Mazda Freunde und Genossen seien, reine Männer gute Gedanken denkend, gute Worte redend, gute Werke wirkend.“ Die Eigenschaft eines Çaośyâç kann also durch heiligen Wandel erlangt werden; und wenn daher auch die gegenwärtig Lebenden in dieser Hoffnung Çaośyañta's genannt werden, so sind doch die Heiler in der Regel als zukünftige aufgefasst. So Visp. XI, 7 (yaō irîrithuśãm aśaonãm yaōçca ǵvañtãm aśaonãm yaōçca narãm azâtanãm fraśô-carethrãm çaośyañtãm), wo die Genien angerufen werden der verstorbenen Reinen, der lebenden Reinen und der noch nicht gebornen hervorwandelnden (oder die Auferstehung bewirkenden) Heiler. Dieselbe Stelle wiederholt sich Yaçn. XXIV, 5; XXVI, 6 und Farv. Y. 17, wo gesagt wird, dass jene Genien die stärksten seien, welche den Männern der ersten Lehre (den Urvätern) angehören oder die der noch ungebornen Männer, der

1) Diese Redensart kömmt öfter vor Yaçn. XIII, 2. XXXI, 22; dagegen XLVI, 11; XLIX, 11; Farg. VIII, 107; XIV, 18. druǵô nmânê haithyâ añhen açtayô.

Çaošyañta's. Hier stehen letztere im Gegensatz gegen die Alten und gegen die Lebenden und werden ausdrücklich als Zukünftige bezeichnet. Endlich Yaçn. IX, 2 wird Zarathustra aufgefordert den Haoma auszupressen und zu preisen: y a t h â m â a p a r a c i ț c a o š y a ñ t ô ç t a v ã n „damit (oder: wie) mich die nachfolgenden Heiler preisen." (Neriosengh: paçcâț).

Aber auch die Vergangenheit hat ihre Çaošyañta's, wie aus Yaçn. XII, 7. folgt: „Von welchem Bekenntniss Zarathustra war, von welchem Bekenntniss König Vîstâçpa, von welchem Bekenntniss Frašaostra, Ǵâmâçpa, von welchem Bekenntniss jeder der Çaošyañta's der wahrhaftig handelnden, reinen, von diesem Bekenntniss und dieser Lehre bin ich."

Die Çaošyañta's sind also die Reinen aller Zeiten, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und es wird ihnen dieselbe Thätigkeit zugeschrieben, wie dem Çaošyãç κατ' ἐξοχήν; vergl. Zam. Y. 22, wo ihnen die Schöpfung der neuen Welt ganz mit denselben Worten beigelegt wird wie dem Heiler 89, ja wie dem Ahura (ib. 11) und den Ameša-Çpenta's (19) selber: vergl. auch Visp. II, 5 ç a o š y a ñ t ô y e ñ g h ê s k y a o t h n â i s g a ê t h a õ a š a f r â d e ñ t ê, wo nur der Zusammenhang nicht klar ist.

Nachträge.

Zu p. 38, 52. Das von der Bewegung ahrimanischer Geschöpfe beständig gebrauchte dvar laufen ist gleich Sskr. hvṛ curvum esse. Daher zbaras vergl. p. 63; zbaretha Fuss ebenfalls von ahrimanischen Wesen gebraucht, und daneben dvarethra Serosh Y. 2. zbareñtem Ram. Y. 50. 51. Der Wechsel zwischen d und z ist aus Altpers. adam = Zend. azem bekannt. So scheint mir auch zôizdista von Sskr. dih beflecken digdha, dêha herzuleiten.

Zu p. 46, 102. parô-kevîdhem. *Oppert* (Z. d. D. M. G. XI, p. 135.) hat das Wort tigrakhaudâ in der Inschrift von Nakši-Rustam mit: pfeilkundig übersetzt, und khauda für eine Zusammenziehung von khvavida erklärt, was die arische Form für Sskr. kôvida sei. Diese Erklärung scheint mir sehr problematisch; möglich ist es indessen, dass unser kevîdha (bei der bekannten Ersetzung von ô durch ĕ) dem Sskr. kôvida entspricht. Ich bemerke im Vorübergehen zu *Oppert's* Erklärung von yaunâ takabarâ, dass letzteres Wort das Armenische thagavor Kronträger, König ist, dass aber dieses taka oder thag mit dagha Schweif (Tir. Y. 21) nichts zu thun hat; letzteres halte ich zu Gothisch tagl Engl. tail vergl. *Diefenbach* Goth. Wörterb. II. p. 650.

Zu p. 49, 119. Die Stelle Ab. Y. 34. wiederholt sich Gosh Y. 14; Ram. Y. 24; Ashi Y. 34. Die Nachkommen des Thraêtaona, die hier gemeint sind, dürften Çaošyâç und Huçrava sein.

Zu p. 62 u. 63. Bei der Stelle des *Elisäus* ist mir eine andere *Eznik's* nicht gegenwärtig gewesen (p. 138. ed. V.): „Als (Ahriman) sah, dass Ormuzd schöne Geschöpfe gemacht hatte und das Licht nicht zu schaffen wusste, da berieth er mit den Dev's: was nützt es dem Ormuzd, dass er so schöne Geschöpfe gemacht hat, und dass sie in Finsterniss sind, weil er nicht verstand das Licht zu machen. Wäre er weise, so würde er zur Mutter gehen und die Sonne würde sein Sohn, und er würde mit der Schwester sich verbinden und den Mond erzeugen. Und er gab Befehl dass Niemand das Geheimniss offenbare. Als dies die Dev Mahmi hörte, ging sie sogleich zu Ormuzd und offenbarte ihm das Geheimniss.“ Hier wird also die Entstehung des Lichtes einem Umgang Ormuzd's mit seiner (des O.) Mutter zugeschrieben. Und so lässt sich auch die Stelle des Elisäus verstehen: „wenn Jemand sich mit seiner Mutter verbindet.“ Wer diese Mutter des Ormuzd sein soll, weiss ich nicht. So gewiss diese armenischen Nachrichten viel spätere Fabelei enthalten, so gewiss finden sich aber auch schon in den Zendtexten mythologi-

sirende Ansätze. So wenn von den Weibern Ahura's die Rede ist (Yaçn. XXXVIII, 1), so die Ahurâni Ahurahê (Yaçn. LXVIII.), so wenn (Ashi Y. 2) Aši die Tochter des Ahura und die Schwester der Ameša-Çpeñta's heisst.

Zu p. 72. Die Parallelisirung der Planeten mit Metallen kommt auch bei Yâǵnavalkya vor I, 295 sqq. „Sonne, Mond, Sohn der Erde (Mars), Sohn des Mondes (Merkur), Vrihaspati (Jupiter), Çukra (Venus), Çanaiçcara (der langsam gehende Saturn), Râhu und Kêtu sind die Planeten. Die Planeten sind der Reihe nach zu verfertigen aus Kupfer, Krystall, rothem Sandelholz, zwei aus Gold, aus Silber, aus Eisen, Blei und Zinn." Wir werden nicht irre gehen, wenn wir Krystall und Sandelholz auf Râhu und Kêtu beziehen. An die Stelle des Mischmetalles ist Gold getreten, welches zweimal gesetzt ist.

Zu p. 75. Ich habe über die Stelle des Bundehesch *Spiegel* befragt, der so gütig war, mir seine Ansichten mitzutheilen. Auch er nimmt Khéi für Schweiss und übersetzt Bund. p. 10, 14. „Bevor er (Ahriman) zum Gayomart kam, brachte Ormuzd das Khéi zu Gayomart hinzu. In soviel Zeit als man ein Gebet ausspricht, schuf Ahriman dieses Khéi in den Körper eines Mannes, eines jungen, fünfzehnjährigen, leuchtenden, grossen. Als Gayomart aus dem Khĕi entstand" etc. Die Worte vacaçt vàc hält *Spiegel* sehr glücklich mit vacaçca vaçastastîm ca Visp. XIII, 2. zusammen. Meine Uebersetzung von Bund. p. 57, l. 5.: „der ins Wasser schaut" billigt er nicht, weil er nicht mia Wasser, sondern mas gross liest. Allein ich glaube, dass *Westergaard's* Facsimile, in welchem leider der letzte Zug des betr. Buchstabens nicht ganz deutlich ist, im Schlussstrich jene Erhöhung hat, welche a ausdrückt. Mir scheint das betr. Wort ähnlicher demselben p. 10, l. 9. als dem andern mas gross p. 36, l. 19 und anderswo. „Der sich nach Grossem umsieht" bietet keinen rechten Sinn. *Anquetil* übersetzt: ayant des yeux avec lesquels il regardait en haut. Das wäre etwa das Zendische parô-dreçvânô. Tir Y. 5. — Die Schöpfung des Khéi und des Gayomart aus diesem ist mir noch sehr räthselhaft. Ist an den Schaum zu denken, aus welchem Aphrodite entsteht *Hesiod.* Theog. 191.?

Zu derselben Seite. Ǵahi kann auch Feminin sein, was mir wegen Bundehesch p. 9, l. 8 angenommen werden zu müssen scheint.

Zu p. 79. Durch *Müller's* Auseinandersetzung über die Stelle des Nirukta (Z. d. D. M. G. VII, p. 373.) bin ich bezüglich meiner Erklärung zweifelhaft geworden.

Correcturen.

p. 2, 13; p. 7, 50; p. 14, 118; p. 24, 13; p. 37 fin. ist das Dehnungszeichen auf der Endsylbe von Hara zu tilgen. Ebenso das einigemal vorkommende auf der Endsylbe des Namens Ahura-mazda. Ebenso p. 13, 105 auf dem Namen Rañha. — p. 19, l. 5 lies çrutahê; l. 8. l. qarenañha; l. 42 l. Fravaši's. — p. 29, l. 37 l. verwandten. — p. 49, l. 22 ist den nach beiden zu streichen. — p. 61. not. 3. l. zweimal statt: ni l. in. not. 4. statt: Ἑστίαν l. Ἑστίαν. — p. 64, l. 27. statt: Vrtebatque l. Vertebatque; ebendas. not. 1. l. 9. bicornem; ebendas. ist die weitere Note mit 2 zu bezeichnen und statt: τὴν zu lesen τὴν. — p. 66. not. 4. statt: ἀποδιδοῦς l. ἀποδιδούς. — p. 68, l. 19. statt: brachten l. brächten. ebendas. l. 24 statt: Mysterien l. Martyrien. — p. 80, l. 26. statt an l. in.

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.

Al-Kindî

genannt

„der Philosoph der Araber“.

Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes.

Von

Dr. G. Flügel.

Leipzig 1857
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. Band.

№. 2.

Al-Kindî

genannt

„der Philosoph der Araber".

Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes.

Von

Dr. G. Flügel.

Unter den Gelehrten und Schriftstellern des arabischen Chalifats in seiner grössten Blüthe d. i. von der Mitte des zweiten Jahrhunderts bis gegen die des dritten = ungefähr 750—850 n. Chr. ragt kein Zweiter durch Selbständigkeit, Vielseitigkeit und reges, beharrliches Streben in Erforschung wahrer Erkenntniss und Verbreitung derselben in so hohem Grade hervor als der seinem Rufe nach schon frühzeitig im Abendlande vielbekannte Kindî, dem bereits seine Zeitgenossen vorzugsweise das Prädicat der Philosoph der Araber فيلسوف العرب beilegten. Dieser in den Augen des strengen Muslim an sich etwas verdächtige Ehrenname, wie schon die Wahl des aus der Fremde entlehnten Wortes فيلسوف andeutet, macht uns zugleich bemerkbar, wie die Art seiner Philosophie nicht in dem Bereich einheimischer nationaler Wissenschaft wurzelte, sondern Stoff und Methode aus den sogenannten alten d. i. vorzugsweise griechischen Theorien entlehnte und auf ihnen beruhte; ja man gestand in dieser Hinsicht ganz offen zu, wie aus dem Bericht Ibn al-Ḳufṭî's über ihn hervorgeht, dass es im Islâm keinen zweiten Gelehrten gebe, der durch sein Studium und die Kenntniss der philosophischen Wissenschaften mehr Berühmtheit erlangt hätte als Jaʿḳûb al-Kindî. Und in der That war Kindî kein Gelehrter, wie ihn sich der Muslim für seine Doctrin wünschte; wohl aber ist er berechtigt, diese Bezeichnung im vollen Sinne des Wortes anerkannt zu sehen und zu behaupten, wenn wir ihn nach dem Massstabe unseres Begriffs von Gelehrsamkeit beurtheilen. Zählte ihn doch der berühmte Arzt, Naturforscher und Mathematiker Hieronymus Cardanus (starb 1576) in seiner Schrift De subtilitate zu den zwölf bis zu seiner Zeit auf der

Welt bekannt gewordenen gewaltigsten Geistern, und der überaus gelehrte spanische Exjesuit Andres (gestorben zu Rom 1817) nennt ihn in seinem Werke Dell' origine e progressi d'ogni letteratura geradezu den Thales und Pythagoras der Muslimen und kann für seine Anerkennung der Grösse des Mannes nicht Ausdrücke genug finden [1]).

Es gilt nun unsere obige Anschauung so vollständig als möglich durch folgende Schilderung zu rechtfertigen, in der wir uns vor Allem an den Fihrist halten als die zuverlässigste, reichste und reinste Quelle, aus der alle spätern Schriftsteller das Wesentlichste wie über den Mann selbst so über seine Schriften — über letztere fast ausschliesslich — entlehnten. Nächst ihr benutzen wir Ibn Uṣeibia in seinen Classen der Aerzte und Ibn al-Ḳufṭî in seiner Geschichte der Philosophen, ohne andere Quellen, wie sie uns zugänglich sind, auszuschliessen [2]).

Abû Jûsuf Jaʿḳûb Bin Jsḥâḳ Bin aṣ-Ṣabbâḥ Bin ʿImrân Bin Jsmâʿîl Bin Muḥammad Bin al-Asʿaṯ Bin Ḳeis al-Kindî (الكندى) Bin Maʿdî Karib Bin Muʿâwija Bin Ǵabala Bin ʿAdî Bin Rabîʿa Bin al-Ḥâriṯ [3]) Bin Muʿâwija al-akbar der Grössere oder Aeltere [4]) Bin al-Ḥâriṯ al-aṣġar der Kleinere oder Jüngere [5]) Bin Muʿâwija Bin al-Ḥâriṯ al-akbar Bin Muʿâwija [6]) Bin Kinda [7])

---

1) Vgl. auch De-Rossi im Dizionario storico degli autori arabi S. 30 flg.

2) Als ich vor nun 20 Jahren die kurze Biographie Kindî's für die Ersch-Grubersche Encyclopädie (2te Section Bd. XIV, S. 69 flg.) schrieb, fasste ich bereits den Entschluss, das Sein und Wirken des Mannes später einer umfassendern Darstellung zu unterwerfen. In dieser Absicht bestärkte mich noch mehr die sehr verschiedenartige Beurtheilung, die ihm bis in die neueste Zeit in allen Geschichten der Philosophie, Mathematik und Literatur überhaupt zu Theil geworden ist. Zwar wird überall das Bedeutende seiner Erscheinung anerkannt, nirgends aber im Ganzen und Grossen hervorgehoben oder in einem Gesammtbild zur Anschauung gebracht. — Dass oft genug sein Einfluss auf Philosophie, Mathematik (vgl. z. B. Montucla), Medicin u. s. w. unterschätzt wird, mag darin entschuldigende Erklärung finden, dass uns von seinen Schriften nur das Wenigste erhalten, noch weniger aber durch den Druck bekannt geworden ist, und hier wiederum nur in schlechter Uebersetzung, nirgends im Original Etwas vorliegt. Doch haben spätere Schriftsteller ihn vielfach benutzt. Andere Gründe seiner verschiedenen Beurtheilung schon unter seinen Zeitgenossen werden wir später kennen lernen. — Lakemacher's Dissertatio de Alkendi Arabum philosophorum celeberrimo (Helmstadii 1719. 16 S. kl. Quart), auf die man sich noch immer bis in unsere Tage herab beruft, ist höchst unschuldig und stellt nur die zu seiner Zeit gedruckt vorhandenen spärlichen Notizen zusammen. Für vorliegende Abhandlung war sie nicht vom geringsten Nutzen.

3) Bin al-Ḥâriṯ ist ein Zusatz von Nawawî im Biographical Dictionary S. 160.

4) al-akbar fehlt ebenda.

5) al-aṣġar Zusatz von Ibn Abî Uṣeibiʿa und Nawawî.

6) Bin al-Ḥâriṯ al-akbar Bin Muʿâwija ebenfalls Zusatz von Ibn Abî Uṣeibiʿa und Nawawî zum Fihrist.

7) Bin Kinda fehlt bei Nawawî. S. die Etymologie und den Ursprung dieses Namens bei Ibn Dureid p. 218. und Nawawî.

Bin Ṯaur Bin Murattiʿ [8]) Bin Muʿâwija [9]) Bin Ṯaur Bin ʿUfeir [10]) Bin ʿAdî Bin al-Ḥâriṯ Bin Murra Bin Udad Bin Zeid Bin al-Hameisaʿ [11]) Bin Zeid Bin Kahlân Bin Sabâ Bin Jaśǵub Bin Jaʿrub Bin Ḳaḥṭân — ist der Name Kindî's und seine Genealogie, soweit diese die Quellen zurückführen.

Unter seinen nähern und nächsten Voräitern vom Vater an, der unter den Chalifen al-Mahdî (158 — 169 = 775 — 785) und al-Raśîd (170 — 193 = 786 — 809) die Statthalterschaft oder das Emirat von Kufa verwaltete, tritt uns sein Ahnherr im sechsten Grade al-Aśʿaṯ [12]) entgegen. Dieser kam als einer der Fürsten oder sogenannten Könige des Stammes Kinda (من ملوك كندة) im J. 10. der Flucht mit 70 (nach Andern mit 60) Reitern seines Stammes zum Propheten Muḥammad, wurde dessen Gefährte und starb 63 Jahr alt. Er wird als Herrscher sämmtlicher Stämme Kinda's genannt wie sein Vater Ḳeis, welchen der Dichter Aʿśâ [13]) in vier langen Kasiden besang, deren Anfang Ibn al-Ḳufṭî aufbewahrt hat [14]), von denen aber keine mit der von de Sacy herausgegebenen identisch ist. — Maʿdî Karib, der Vater des Ḳeis, erhielt von seinem Vater Muʿâwija Bin Ǵabala die von ihm behauptete Herrschaft in der Provinz Ḥaḍramaut über die Kinder Ḥâriṯ's des Jüngern, die einen Zweig des Stammes Kinda bildeten. — Muʿâwija, der Sohn al-Ḥâriṯ's des Aeltern, al-Ḥâriṯ der Aeltere selbst, dessen Vater Muʿâwija und der Ahnherr Ṯaur waren Könige des Stammes Maʿadd (مَعَدّ) und hatten ihren Sitz im festen Schlosse Muśaḳḳar in Baḥrein, von wo aus sie Baḥrein selbst und Jemâma beherrschten.

Mit dem zweideutigen Uebergange Aśʿaṯ's zum Islâm und der darauf erfolgten Unterwerfung des Stammes Kinda und seiner Abzweigungen, die vorher mehr oder weniger unter persischer

---

8) Ibn Abî Uṣeibiʿa und Andere falsch بن مربع. S. Ibn Ḳuteiba S. 52 und vorzüglich Nawawî.

9) Bin Muʿâwija Zusatz von Nawawî.

10) Bin Ṯaur (Ibn Abî Uṣeibiʿa: Kinda) Bin ʿUfeir Zusatz von Beiden. Nawawî fügt al-Kindî (s. Anm. 7) hinzu.

11) Statt الهميسع bei Ibn Abî Uṣeibiʿa بن يشاجب بن عرهب.

12) Vgl. A biograph. Diction. of Persons, who knew Mohammed by Ibn Hajar in Bibl. Indica Fasc. II, S. 97.

13) أعشى. S. de Sacy's Chrestomathie II, S. ١٥٠.

14) Die Anfänge derselben heissen:

1. لعمرك ما طول هذا الزمن. — 2. رحلت سمية غدوة اجمالها. —
3. ازمعت من آل ليلى ابتكارا. — 4. اتهجر غانية ام تسلم. —

Auch Ibn Abî Uṣeibiʿa hat die Aufnahme dieser Anfänge für wichtig genug gehalten.

Oberherrlichkeit standen, begann unfehlbar die Zerstreuung dieser Stämme und ihrer Fürsten, denen theilweise auch im neuen Staate eine hervorragende Stellung zu Theil wurde. So erzählt uns Nawawî (S. 160—161) von Aśʿaṯ ausführlicher Folgendes. Er kehrte, nachdem er mit seinen 70 Reitern den Islâm angenommen, nach Jemen zurück, fiel aber mit Andern nach dem Tode des Propheten wiederum ab — namentlich wird von den Banû Kinda in Ḥaḍramaut erwähnt, dass sie hauptsächlich wegen der Armensteuer sich dem neuen Joche entzogen, — so dass Abû Bakr die Haustruppen (أَلْجنود) zu ihrer Unterwerfung nach Jemen absandte. Aśʿaṯ an der Spitze der Abtrünnigen war, da er eine Niederlage voraus sah, verrätherisch genug, die Festung Nuǵeir gegen die Zusicherung der Erhaltung des Lebens und Eigenthums für sich und die Seinigen dem Gegner Muhâǵir Ibn Umeija zu öffnen, während er seine Stammgenossen, Männer, Frauen und Kinder, dem Mord und der Sklaverei preisgab. Hierauf als Gefangener vor den Chalifen geführt, nahm er von Neuem den Islâm an, bat um Erhaltung seines Lebens und zugleich um des Chalifen Tochter. Abû Bakr schenkte ihm wirklich die Freiheit und gab ihm auch seine Tochter zur Frau, die die Mutter des Muḥammad, des Ahnherrn Kindî's im fünften Gliede wurde [15]). Hierauf nahm Aśaʿṯ an dem Treffen am Flusse Jarmûk (Hieromax, jetzt Śarîʿat Manḍûr) in Syrien [16]) gegen die Griechen (23. Aug. 634), ein Jahr oder etwas später bei Kadesia gegen die Perser, bei der Hauptstadt Madâin 636, bei Ǵalûlâ, in Irak von Bagdad aus auf dem Wege nach Chorasan gelegen, bei Nehâwend, einer kleinen Stadt südlich von Hamadân im J. 20 (641) Theil, wohnte dann in Kufa, stellte sich im Treffen in der Ebene von Ṣiffîn nicht weit von Raḳḳa (Juli 657) in die Reihen ʿAlî's, den er in schändlichem Verrath als einer seiner heimlichen Hauptgegner den Kampf einzustellen nöthigt, und wohnte der Verhandlung der beiden Schiedsrichter bei. Ob ihn der Chalife ʿUṯmân zum Statthalter von Aḏarbeiǵân, dessen Unterwerfung ihm zugeschrieben wird, gemacht habe, lassen wir einstweilen dahingestellt, und erwähnen nur noch, dass Ḥasan, ʿAlî's Sohn, eine seiner Töchter heirathete. Aśʿaṯ starb in Kufa, wo er sich, wie überhaupt die Banû Kinda, niedergelassen hatte, 40 Nächte nach Ermordung des Chalifen ʿAlî oder später im J. 42=662 [17]). — Der Sohn desselben, der obenerwähnte Muḥammad, war dem Hause ʿAlî's, wie es scheint, eben so wenig treu zugethan wie der Vater. Wir finden ihn als Hauptmann unter dem Statthalter von Kufa,

---

15) Nach Andern war Aśʿaṯ schon vorher Schwager des Abû Bakr. — Nawawî macht ihn zum Eidam.

16) S. The Fotooh al-Sham S. 195.

17) Diese specielle Angabe seines Todesjahres zeigt, dass er in einem Alter von ungefähr 30 Jahren zuerst den Islâm annahm.

ʿUbeidallâh, der den Umeijaden Jazîd gegen den Prätendenten Ḥusein, ʿAlî's Sohn, vertheidigte. Später empörte er sich gegen Muchtâr in Kufa, musste nach Basra fliehen und fiel im Treffen bei Ḥarûrâ 67 (686—87) nicht weit von Kufa. Ein Sohn dieses Muḥammad ist ʿAbd-ar-raḥmân, der bekannte Empörer gegen den berüchtigten Statthalter Ḥaǵǵâǵ und die Umeijaden, der sich Fürst der Gläubigen nannte, ganze Länderstrecken eroberte und Schlachten lieferte, bis er 85 (704 oder 705) dem Ḥaǵǵâǵ unterlag und seinen Tod fand. — Auf diese Weise setzte der Stamm Kinda das Handwerk der Empörung und des Verraths ununterbrochen fort, und Reiske berichtet [18]), dass Nuweirî eine ganze Reihe ähnlicher Treulosigkeiten des Vaters, Grossvaters, Urgrossvaters und Urältervaters dieses ʿAbd-ar-raḥmân erzähle.

Aus dieser Vorgeschichte Kindî's geht nach vielen Seiten hin hervor, dass er aus fürstlicher Familie abstammte und dass auch im Chalifate wenigstens einige seiner Vorfahren durch eine höhere Stellung rechtlich und widerrechtlich sich für ihre frühere Herrlichkeit entschädigt sahen oder zu entschädigen suchten. Daraus ferner, dass in dem von ʿUmar (637) neugegründeten Kufa vielleicht freiwillig, vielleicht gezwungen — wie ja auch die Juden Arabiens dahin gewiesen waren — die Banû Kinda sich niedergelassen hatten, erklärt sich wohl auch, wie der Vater Kindî's zum Statthalter oder Emîr dieser in Folge der verschiedenartig zusammengeworfenen Einwohnerschaft sehr unruhigen und zum Aufstand geneigten Stadt ernannt wurde. Doch scheint es nicht, dass unser Philosoph Kufa zu seiner Geburtsstätte hatte, da Ibn Abî Uṣeibiʿa nach der Angabe von Abû Dâûd Suleimân Bin Ḥassân Ibn Ǵulǵul ihn einen Basrenser (بصرى) nennt, sein Grossvater Ṣabbâḥ [19]) aber, der verschiedene Statthalterschaften (ولايات) für die Haschimiten (die Aliden oder Abbasiden) verwaltete, sich in Basra niedergelassen hatte und daselbst auch sein Staatsgut (ضيعته) besass. Von Basra aus begab sich Kindî, über dessen Geburtsjahr wie über seine Kindheit und erste Erziehung bis jetzt alle Quellen schweigen — warum, werden wir später sehen — seiner weitern Ausbildung wegen nach Bagdad. Wir erfahren aber ebensowenig, wer hier seine Lehrer waren; nur soviel dürfen wir als sicher annehmen, dass er mit den christlichen des Griechischen kundigen Uebersetzern griechischer Werke, an deren Thätigkeit er selbst bedeutenden Antheil nahm, lebhaften Verkehr unterhielt. Wie dem aber auch sein mag, er „der Treffliche seiner Zeit und der Einzige seines Jahrhundertes", von Hause

---

18) S. Anmerk. zu Annal. Moslem. I, S. 105.

19) Ṣabbâḥ nemlich, wenn wir جدّه hier in dieser engen und eigentlichen Bedeutung auffassen dürfen.

aus in günstiger Stellung, dabei geistig hochbegabt und durch die Vorliebe seiner Zeit für wissenschaftliche Forschung getragen, scheint, einmal durch die Beschäftigung mit griechischen [20]) Mustern in den Kreis höherer Wissenschaften eingeführt, sehr bald die beengenden Fesseln der dogmatischen Abgeschlossenheit des Islâm von sich geworfen und einem freiern Denken und mehr selbständiger geistiger Bewegung sich hingegeben zu haben. Derselbe Ibn Ġulġul sagt in dieser Hinsicht geradezu, dass es im ganzen Islâm keinen Philosophen gebe, der in seinen Schriften dem Aristoteles so nachphilosophire wie Kindî. Er habe viele philosophische Schriften übersetzt und deren Schwierigkeiten durch ausführlichere Entwickelung beseitigt.

Dass Kindî in Folge seines Wissens am Hofe von Bagdad und bei den dortigen Grossen eine bedeutende Stellung einnahm, deuten die einheimischen Schriftsteller ganz einfach mit den Worten an, dass er im Dienst der Könige stand und der Gegenstand seiner Beschäftigung mit ihnen die Literatur war (وخدم الملوك وباشرهم الادب). Unter den Chalifen und Chalifensöhnen, die ihn vorzugsweise begünstigten, werden Ma'mûn (198—218 = 813—833), dessen Bruder Muʿtaṣim (833—842), Aḥmad, einer der acht Söhne des Muʿtaṣim, dem er ganz besonders zugethan gewesen zu sein scheint [21]), und Mutawakkil (232—247 = 847—861) speciell genannt. Doch mochte die Gunst durch neidische Nebenbuhler und verleumderische Einflüsterungen mannigfachen Wandlungen ausgesetzt sein.

Wenn uns schon diese wenigen indirecten Zeugnisse über Kindî nicht gleichgiltig lassen, so zeigt doch nichts den Umfang seines Wissens und den ungewöhnlichen Gang seiner Studien und Bildung so zuverlässig als seine Schriften, die uns sorgfältiger aufgezählt werden als sie erhalten sind und das sonstige Schweigen über die Lebensumstände des Mannes erwarten lässt. Wir theilen sie in selbständige d. h. von ihm selbst verfasste, und abhängige oder solche, die sich uns als Uebersetzungen, Commentare oder Umschreibungen griechischer Originale darstellen. Hier waren es Hippocrates, Plato, Alexander Aphrodisiensis, Porphyrius und vorzugsweise Aristoteles, unter den Mathematikern Euclides, Hypsicles, Autolycus und Ptolemaeus, die er so bearbeitete, dass er es im Ganzen weniger auf wörtliche Uebersetzungen als auf Entwickelung des in diesen Schriften herrschenden Geistes und ihrer Schwierigkeiten absah. Und in der That blieb

20) Was man von seiner Bekanntschaft mit persischen und indischen Schriften und seiner Kenntniss dieser Sprachen erzählt, lautet zu allgemein und unsicher, als dass sich auf bestimmte Ergebnisse in dieser Richtung hinweisen liesse. Doch verfolgen mehrere seiner Abhandlungen wissenschaftliche Fragen, die auch in Persien und Indien ihre Vertreter haben.

21) Vgl. unten die mehrfach an ihn gerichteten Schriften.

auch den Uebersetzern mehrfach nichts anderes übrig, wenn sie den muslimischen Araber in so völlig fremde Ideen einführen und sie seinem Sinne verständlich machen wollten. Oft verrathen schon die Titel diese Tendenz. So überschrieb er seine Schrift, die sich mit Hippocrates beschäftigte: Die Arzneilehre des Hippocrates, aus dem Werke Plato's über die Politik nahm er die unharmonischen Zahlen heraus, die darin erwähnt werden, und unterwarf sie seinen Untersuchungen, und während er das Ziel, welches Euclides in seinen Schriften sich vorgesteckt hatte, d. h. die Aufgabe, welche er zu lösen suchte, in einer besondern Abhandlung entwickelte, verfolgte er in zwei andern Schriften eine Verbesserung der Elemente (اصلاح اقليدس), und zwar abgesondert so, dass er die ersten 13 von Euclides selbst herrührenden Bücher und dann Buch 14. und 15., die gewöhnlich dem Alexandriner Hypsicles zugeschrieben werden, getrennt behandelte. Zugleich verfasste er eine Abhandlung über des Euclides Elemente der Optik. — Ebenso gab er in einer verbesserten Recension die arabische Uebersetzung von des Hypsicles Schrift *Περὶ τῶν ζωδίων ἀναφορᾶς* (liber anaphoricus s. de ascensionibus signorum coelestium), welche zuerst Ḳusṭâ Bin Luḳâ besorgt hatte, heraus. Ein Gleiches that er mit der von des Autolycus Schrift *Περὶ κινουμένης σφαίρας* (de sphaera mota) unter Ma'mûn verfassten arabischen Uebersetzung. Von seiner Uebersetzung des Ptolemäischen Werkes *Βιβλία ἡ γεωγραφικῆς ὑφηγήσεως* (كتاب الجغرافيا في المعمورة من الارض) wird geradezu von den Einen gerühmt, dass sie durch Genauigkeit sich auszeichne, während Andere das Gegentheil behaupten. — Den Almagest des Ptolemäus unterwarf er einer Prüfung dadurch, das er ein Werk über dessen künstliche Behandlung der Himmelskugel und der Bewegung der Planeten um die Erde verfasste.

Unter den Philosophen des Alterthums wandte er, wie schon bemerkt, seine Thätigkeit dem Studium des Aristoteles, der für die Muhammedaner der Vater der Philosophie wurde, in umfassender Weise zu, immer aber so, dass er bei Behandlung seiner Schriften nirgends eine gewisse Selbständigkeit verläugnete [22]. Da ihm nicht vergönnt war, für die richtige Auffassung der altgriechischen Philosophie Hilfe in den Quellen aus der Zeit des Plato und Aristoteles selbst zu suchen, ihm mithin wie auch den christlichen Uebersetzern neben ihm nur die Erklärungen aus der Schule der Neu-Platoniker zugänglich waren, diese aber die ursprünglichen Theorien jedes einzelnen der beiden Philosophen in einander geworfen und durch eigene Ansichten getrübt und verwirrt hatten, so dürfen wir annehmen, dass auch Kindi's

---

22) Vgl. Essai sur les Écoles philos. chez les Arabes par Schmölders S. 130 flg.

philosophische Schriften vielfach die Spuren der neu-platonischen Schule an sich trugen. Wie weit hier bei alledem seine ihm eigenthümliche Forschung vorgegangen sei, liesse sich freilich nur aus den Schriften selbst nachweisen; allein nach seinen anderweitigen Untersuchungen auf dem Gebiete der Mathematik, Astronomie, Seelenkunde u. s. w. müssen wir dieselbe immer in einem nicht unbedeutenden Grade voraussetzen, zumal die Speculation den Arabern Lieblingssache war und diese sich auf allen Gebieten des Wissens versuchte, daher selbst ihre medicinischen Werke die Spuren griechischer Philosophie an sich tragen. Auch machten ihm von dieser Seite her seine Nachfolger keinen Vorwurf, da ihnen allen die alexandrinische Schule als Muster vorleuchtete, wohl aber zog ihm seine Neigung zu mathematischer Gliederung auch in den philosophischen Schriften den Tadel zu grosser Spitzfindigkeit zu [23]), die mehr in der Methode als in der Sache selbst zu suchen sein mag.

Zunächst kennen wir von Kindî eine Abhandlung über die Reihenfolge der aristotelischen Schriften d. h. allem Anschein nach darüber, in welcher Ordnung sie zu lesen sind; dann eine Uebersetzung des Buches *ν* aus dem Werke *Τῶν μετὰ τὰ φυσικά* [24]), einen Commentar zu den Analytica priora, ebenso zu den Analytica posteriora oder Apodictica, eine Schrift über den Zweck, den Aristoteles seinen Kategorien, aus denen Kindî überdiess einen Auszug verfasste, zu Grunde legte. Ferner arbeitete er einen Auszug der Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* aus und einen Commentar zu den Büchern de sophisticis elenchis. Die Schrift De arte poetica schmolz er in ein kurzes Compendium zusammen und schrieb einen Commentar zu der fälschlich dem Aristoteles beigelegten Schrift die Apologie. — Als hierher gehörig gedenken wir endlich noch seines Commentars zu des Alexander Aphrodisiensis Schrift De arte rhetorica, des Auszugs, den er aus der Schrift De arte poetica von demselben Exegeten des Aristoteles verfasste, und seiner Abkürzung der Isagoge des Porphyrius.

Alle diese Arbeiten mussten als vorzüglich gelungen betrachtet werden, da ihn der bekannte Astronom Abu Maʿśar, der, wie wir sehen werden, aus seinem heftigsten Gegner sein Anhänger und Schüler wurde, unter die vier gewandtesten und geistreichsten arabischen Uebersetzer griechischer Schriften im Islâm (حذّاق الترجمة فى الاسلام) rechnet [25]), und in der That, sie würden al-

23) Vgl. Ibn Rośd (Averrhoes) in der lateinischen Uebersetzung seiner Kullîjât (Colliget) Buch 5. Cap. 58.

24) d. i. كتاب الالاهيّات = كتاب الحروف (لترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين).

25) Als solche bezeichnet er Ḥunein Bin Isḥâḳ, Jaʿḳûb Bin Isḥâḳ al-Kindî, Ṯâbit Bin Ḳurra al-Ḥarrâni und ʿUmar Bin al-Farruchân aṭ-Ṭabari.

lein hinreichen, die Lebensdauer eines tüchtigen Gelehrten auszufüllen und seinen Namen der Nachwelt zu überliefern. Dennoch enthalten sie nur wenig bedeutende Proben seiner anderweitigen schriftstellerischen Thätigkeit gegenüber.

Fragen wir hier zuerst, inwiefern Kindî neben der Bearbeitung aristotelischer Schriften, durch welche er ebenso wie durch seine mathematischen Uebertragungen sich den Ruf eines erprobten Kritikers und Kenners des Griechischen erwarb, selbständig das Feld der Philosophie bebaute, so begegnen wir ihm vielfach als Encyclopädiker [26]). Indem er den Satz an die Spitze stellte und lebhaft verfocht, dass das Studium der Philosophie nur vermittelst der mathematischen Wissenschaften gesichert werden könne, brachte er ihn von der Logik an bis zur Erörterung metaphysischer Fragen zu voller Geltung, warnte vor den Fallstricken der Sophisten und scheute sich nirgends vor Kampf, wenn dieser der von ihm erkannten Wahrheit galt. — Unter gewisser Beschränkung gehören auch seine politischen Schriften (كتبه السياسيّات) hieher, die bei den Morgenländern mit den ethischen Hand in Hand gehen, daher sich auch bei ihnen ein ganz besonderer Zweig hier einschlagender Literatur unter der Benennung Königsethik ausgebildet hat. Demnach finden wir auch bei Kindî unter den die politischen überschriebenen Schriften über die Regierungskunst und die Verwaltung des Staates Abhandlungen zur Beseitigung der Schwierigkeiten auf dem Wege zur Tugend, zur Entfernung der Traurigkeit, über Aufmunterung zur Tugend und vor Allem über die Tugendhaftigkeit des Socrates und dessen Aussprüche und Dialogen, ja selbst über die Umstände, die seinen Tod begleiteten.

Auch in seinen arithmetischen Schriften blieb er nicht bei den strengen Grenzen dieser Wissenschaft stehen, sondern er unterwarf die Zahl an sich in ihrer verschiedenen Anwendung mehrseitigen Forschungen. Schon oben wurde angedeutet, dass die in der Politik des Plato (Buch 7.) erwähnten Zahlen seine besondere Aufmerksamkeit auf sich zogen; aber ebenso untersuchte er ihre Zusammensetzung und erörterte die Lehre von der Einheit Gottes hinsichtlich der Zahl und den Gebrauch und Einfluss, der den Zahlen bei Deutung von Weissagungen (z. B. beim Fälstechen), talismanisch oder magisch, und bei ihrer Anwendung zu allerhand Kunststücken beigelegt wurde.

In der Sphärologie suchte er die Kugelgestalt der Weltkörper als die uranfängliche nachzuweisen und das Wesen derselben (geometrisch) zu erörtern.

---

26) Hier wie in den folgenden Abschnitten der einzelnen Wissenschaften ist es nur auf kurze Andeutungen abgesehen. Für weitere Belehrung verweisen wir auf das folgende nach Möglichkeit vollständige Verzeichniss seiner Schriften.

Die Theorie der Musik, für deren Praxis er Schüler ausbildete, verfolgte er nach ihren Elementen bis zu ihren höchsten Aufgaben, von den einzelnen Tönen bis zur Kunst der Composition und entwickelte seine Ansichten über Tact und Harmonie.

Seine astronomischen Schriften befassen sich mit der Beschaffenheit der Planeten wie der Fixsterne, ihrem Einfluss auf unsere Erde, ihren Kreisbahnen, ihrer Verschiedenheit, ihrer Stellung, und da er den Fragen seiner zur Astrologie geneigten Zeitgenossen und der auf diese Neigung gegründeten Hochschätzung alles dessen, was sich auf sie bezog [27]), nicht entgehen konnte, liess er sich auf Construction von Horoskopen ein und belehrte über die Dauer des Menschenalters, sicher aber nicht nach Principien der Horoskopie, die ihm nur zur Einkleidung willkommen sein mochte, um seinen Lehren Eingang zu verschaffen, sondern nach den Gesetzen der Natur, wie schon seine Vergleichung der Berichte über das Lebensalter der Menschen in früherer Zeit mit den Erscheinungen der Gegenwart uns andeutet. — Jene astronomischen Untersuchungen streiften vielfach in die Optik über. Die Projection der Strahlen, ihr Lauf und ihre Wirkungen gaben ihm zu Einzelschriften Veranlassung. Auf seine Abhandlung über des Euclides Elemente der Optik wurde bereits oben hingewiesen, und es sei nur noch bemerkt, dass ihm Roger Baco den ersten Rang in der Wissenschaft der Perspective nach Ptolemäus anweist.

Ebenso beschäftigten ihn die Luft- und Himmelserscheinungen (Meteorologie) vielfach. Zunächst geht er hier auf die Ursachen ein, wodurch das Entstehen und Vergehen der Dinge in dieser sublunarischen Welt bedingt ist, indem er ihre Grundstoffe untersucht, und wie er nach den anderwärts gegebenen Andeutungen den Begriff des Raumes soweit möglich, natürlich nur negativ, zu versinnlichen sucht, so unterzieht er hier die Zeit in ihrer Dauer und in ihren grössern und kleinern Abschnitten, die Veränderlichkeit derselben nach den verschiedenen Jahreszeiten und der dadurch herbeigeführten Verschiedenheit der dem Jahre eigenthümlichen Eigenschaften, die Gleichheit und Ungleichheit der Stunden seiner Forschung, und wendet sich den zum Theil durch die Zeit bedingten Lufterscheinungen zu, beleuchtet die Ursache der Kälte der obern Luftschicht und des grössern Wärmegrades in der Nähe der Erde, ferner der Winter-Kälte, des Nebels, der glänzenden Meteore, bespricht die Cometen und das Sichtbarwerden einzelner Sterne auf kurze Zeit und ihr Verschwinden, endlich noch ganz besonders das im J. 222 (837) beobachtete grosse Phänomen d. i. den nach chinesischen von Pingré berechneten Beobachtungen im J. 837 erschienenen Cometen. Vgl. Olbers,

---

27) S. darüber später unter Sterndeutekunst.

Abhandlung über die — Methode die Bahn eines Cometen zu berechnen. 2. Ausg. S. 205.

Wenden wir uns mit einem Rückblick den geometrischen Arbeiten zu, die wir oben kennen lernten und die das ganze in jener Zeit bebaute Gebiet der Geometrie nach Vorgang des Euclides zum Gegenstand hatten, so finden wir auch hier, dass der Verfasser sich damit nicht begnügte. Er bearbeitete vielmehr eine Reihe einzelner Lehrsätze umfassend in besondern Schriften, über die das Nähere später in der namentlichen Aufzählung derselben nachzusehen ist. Nebenbei werden eine Reihe von mathematischen Instrumenten erwähnt, die er entweder in ihrer Construction und Anwendung verbesserte oder neu herstellte. Wir machen hier insbesondere auf diejenigen aufmerksam, die bestimmt waren die Entfernungen der Himmelskörper von einander aufzufinden, sowie die Entfernung der unserm Auge sichtbaren Körper zu erkennen. Während er z. B. eine Schrift über diese Entfernungen und die Entfernung des Mittelpunctes des Mondes von der Erde verfasste, vergass er die letztere als das Nähere nicht, ermittelte die Zwischenräume des einen der (sieben) Klima's von dem andern, suchte die Entfernung der Gipfel der Berge zu bestimmen, schrieb Abhandlungen über die bewohnten Theile der Erde, und ging so von der mathematischen Geographie zur topographischen über.

Noch sondert der Fihrist eine eigene Classe Schriften über den Himmelskreis (فلك) ab, die füglich mit den astronomischen vereinigt werden konnten. Zugleich reihen sich hier abermals meteorologische Abhandlungen an solche an, in denen der Himmelskreis an sich nach Dimension, Beschaffenheit, Gestalt, Verschiedenheit der Kreise, Farbe u. s. w. weiterer Forschung unterliegt. — Die Theorie des Lichtes und der Finsterniss und der Anblick des Himmels von verschiedenen Punkten geht Hand in Hand mit einer Streitschrift gegen die Manichäer, die besondere Lehrsätze über die Bildungsstoffe des Himmels aufstellen.

Die wenig strenge Gliederung der einzelnen Wissenschaftszweige und die dadurch herbeigeführte Trennung verwandter und Vereinigung verschiedener Gegenstände hat ferner ausser den bereits angedeuteten in die Astrologie streifenden Schriften ein eigenes Capitel über Sterndeutekunst geschaffen, dem wir, soll die überkommene wenig systematische Anordnung nicht ganz bei Seite gesetzt werden, unsere besondere Aufmerksamkeit nicht entziehen können. Wir bemerkten bereits, dass ihr Verfasser dieser unwissenschaftlichen Richtung und dem an astrologischen Einflüssen mit aller Energie festhaltenden Aberglauben seines Volkes eine höhere Ansicht von den Eigenschaften der Himmelskörper entgegen zu stellen wusste und zwar die hergebrachte Form und Methode nicht ganz entfernt hielt, sie aber in seinem

Sinne umgestaltete. Dass er dessenungeachtet den Theurgen und Magiern und zwar in einem eminenten Sinne beigezählt wurde, darf uns nicht befremden, da selbst Aristoteles und Ptolemäus — Kindî natürlich nicht ausgenommen — zu den novem judices in judiciis astrorum gerechnet werden (Nicoll S. 273. c). Die Grundsätze der Neu-Platoniker, die die Lehren aller Philosophen in ein System zu vereinigen suchten und deren Ansichten er sich nicht entschlagen konnte, waren ganz geeignet, in ihrer Anwendung auf naturhistorische Untersuchungen Verdacht in obigem Sinne zu erregen. Ein individueller Vorwurf aber erwächst daraus keineswegs. Die alexandrinische Schule beherrschte in jener Zeit alle denkenden Köpfe und die muslimischen insbesondere, denen jener Synkretismus vortrefflich zusagte, indem er dem Hange zur Speculation in der durch den Islâm bedingten Sphäre allseitig Stoff zuführte und dessen Ausbeutung und Anwendung auf einheimische Theorien möglich machte. Dazu kam, dass Kindî im Laufe seiner Forschungen vielfach auf neue Entdeckungen geführt werden musste, die bei der allgemeinen Unkenntniss der Gesetze und Kräfte der Natur als zauberisches Erzeugniss geheimer, der Verbindung mit Geistern oder der übersinnlichen Welt zugeschriebener Wirkung von der Menge angestaunt, von den Unterrichtetern aus Neid und Glaubenseifer verketzert wurden.

Zuerst spricht Kindî von den Geheimnissen, welche die Vorbegriffe der Erkenntniss im Allgemeinen und insbesondere die Dinge umgeben, die zur Erkenntniss der zukünftigen Ereignisse führen, erläutert das, was man Vorhersagungen nennt, und welches die Dinge sind, die man vorhersagt, und den Begriff der Kunst, die Himmelskörper zu Schlüssen auf zukünftige Ereignisse zu benutzen. Er bringt die Astrologie in Lehrsätze, weist nach, wer wirklich ein Astrolog sei und darf selbst vom Nutzen der Astrologie sprechen, sicherlich insofern, als sie der entsprechende Weg war die Erkenntniss astronomischer Lehrsätze mehr zu popularisiren. — Die Constellation der Gestirne, inwiefern sie Glück oder Unglück verkündet, die Tagewählerei, die Horoskopie, alles Brennpuncte astrologischen Wissens, verschmäht er zur Vermittelung von Prophezeihungen nicht, und selbst die Sonnen- und Mondfinsternisse schliesst er von diesem Apparat bewunderter höherer Weisheit nicht aus; allein wir dürfen annehmen, dass jene Weissagungen auf wissenschaftlichem Grunde ruhten, indem aus natürlichen Ursachen natürliche Wirkungen abgeleitet wurden, ja vielleicht ist es gerade diese hervorragende Eigenthümlichkeit, die unserm Philosophen noch heute bei den Muhammedanern den Ruf als eines der grössten Astrologen sichert.

Schon oben ward angedeutet, dass Kindî in einer besondern Schrift die Manichäer bekämpfte. Sie gehört zu einer grössern Anzahl von Abhandlungen, die die Aufschrift führen: Die Polemischen. Neben ihr wird eine Streitschrift gegen die Duali-

sten oder Anhänger von zwei Principien, ferner die schon angeführte gegen die Trugschlüsse der Sophisten und eine gegen die Häretiker erwähnt. In andern Abhandlungen vertheidigt er die Einheit Gottes, lehrt die Wahrhaftigkeit der Gesandten Gottes (d. h. dass sie wirklich Gottgesandte seien), stellt Gott als das erste und vollkommenste handelnde Princip hin und bespricht den freien Willen des Menschen. Zugleich sucht er mehrfach falsche Vorstellungen über die mit dem Insdaseintreten der erschaffenen Körper verbundene Beschaffenheit derselben nachzuweisen, läugnet die Annahme, dass es etwas Untheilbares gebe u. s. w.

Eine andere nicht unbedeutende Anzahl von Schriftwerken umfasst der Abschnitt, der seine Ueberschrift von den Arten (أنواع) der einzelnen Dinge entlehnt. Hier finden sich Untersuchungen über die heterogensten Fragen vereinigt, von denen wir folgende erwähnen: Ueber die verschiedenen Edelsteine, ihre Fundorte, Eigenschaften und Werthverhältnisse, über das Glas und seinen Glanz, über Tinten- und Farbenstoffe, über die Eigenschaften des guten und schlechten Eisens (speciell über die Schwerter), über die Tauben, das Ausbrüten der Eier, die Bienen, Gewürze, Brennspiegel, selbst über die Bereitung der Speisen und die Kunst Flecke auszumachen, die von arabischen Encyclopädikern als besondere Wissenschaft behandelt wird, kurz eine Reihe von Belehrungen recht practischer Art zu allgemeiner Anwendung im alltäglichen Leben. Daneben erscheinen Erörterungen über allerhand physikalische Erscheinungen, über Ebbe und Fluth, über das Schwimmen und Untersinken der Körper, über das Entstehen der Dünste in der Erde, die Erschütterungen erzeugen, über die Ursachen des Blitzes, Donners, Schnees, der Kälte und des Regens [28]). Auch auf die Nichtigkeit der Goldmacherkunst weist Kindî hin und zeigt die Mittel und Wege, durch deren Hilfe der Taschenkünstler seine Künste ausführt.

Zwei Abhandlungen in diesem Abschnitt — um anderer nicht zu gedenken — führen uns endlich abermals auf ganz neue bisher noch nicht berührte Gebiete, die erste über die Pferde und die Thierarzneikunde auf das Feld der Medicin, die zweite ein Sendschreiben an Johannes den Sohn des Mâsûjah über die Seele und deren Thätigkeiten, auf das der Psychologie. An beide reiht sich eine nicht unerhebliche Anzahl Schriften in besondern Abtheilungen an. In Behandlung dieser Wissenschaften schlug Kindî seinen eigenen Weg ein, der uns wiederholt zeigt, wie er selbst seinen Satz, dass das Studium der Philosophie nur mit Hilfe mathematischer Grundlage gedeihen könne, auch bei den genannten Wissenschaften zur Geltung brachte. Wenn bei den Arabern die Philosophie überhaupt mit der Medicin Hand in Hand ging, so

28) Vgl. oben den Abschnitt über Meteorologie.

kam bei Kindî noch hinzu, dass er „zuerst die Lehre von der geometrischen Proportion und von der musikalischen Harmonie“ auf die Grade der Arzneimittel anwandte, eine Theorie, die sich viele Jahrhunderte lang erhielt [29]), doch nennt ihn weder der Fihrist noch Ibn Abî Uṣeibi'a unter den Uebersetzern griechischer Aerzte. — Seine den Hippokrates betreffende Schrift wurde bereits oben erwähnt. In einer andern Abhandlung wies er auf den grossen Nutzen der Arzneikunde hin, und, wie es scheint, lag ihm neben der Therapeutik vorzüglich die Diätetik am Herzen. Er kommt hier auf die Speisen zurück, zeigt die Verderblichkeit gewisser Nahrungsmittel, bespricht die Lebensordnung des Gesunden, empfiehlt das Räuchern gegen die Ansteckungsstoffe in der Luft und giebt Mittel schädliche Ausdünstungen unschädlich zu machen. Anderweitig belehrt er über die verschiedene Eintheilung der Fieber, über die Ursachen der Krisen bei hitzigen Krankheiten, über die Beschaffenheit des Gehirns, über Purgirmittel, Gegengifte, die Elephantiasis, den Biss toller Hunde, die Verschleimung, den Magenschmerz, die Gicht und Verhärtung der Milz.

Unter den psychologischen Fragen — um nur einige zu erwähnen — behandelt er zunächst die allgemeine, was die Seele ihrer Substanz nach sei, sucht zu beweisen, dass sie früher vorhanden sei als sie in die Sinnenwelt eintrete, und hebt unter ihren Thätigkeiten den Traum und die Räthsel der Liebe hervor.

Ueberblicken wir jetzt das ungeheure Gebiet menschlichen Wissens, das Kindî in den Kreis seiner schriftstellerischen Thätigkeit hineinzog, so müssen wir gestehen, dass im Allgemeinen sich kaum eine Spur findet, die in Hinblick auf den Zustand der Wissenschaft seines Zeitalters ihn uns als Muhammedaner verriethe, wie wir uns einen solchen und selbst den gelehrtesten unter ihnen vorzustellen gewohnt sind. Sein gewaltiger Geist weist ihm einen Ehrenplatz in jeder gebildeten Nation an, und gerade daraus erklärt sich die Erscheinung, dass die Nachrichten über denselben bei seinen Landsleuten so spärlich fliessen. Wie möchte der orthodoxe Muslim ihn in die Reihe der Männer stellen, die in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen für Verherrlichung ihrer in strengster Lehrbestimmung sich bewegenden Religion ihm allein berechtigt erscheinen, an dem Himmel einheimischer Gelehrsamkeit zu glänzen? Alles Andere gilt ihm ja eben nur soviel als es dieser jedwede Wissenschaft beherrschende Dogmatismus zulässt und sich für seine Zwecke eignet, daher es z. B. für einen Astronomen genügt, die kanonischen Gebetstunden und die Lage von Mekka bestimmen zu können. — Dazu kommt, dass mit und alsbald nach Kindî's Zeitalter die ernsten Studien

29) S. Ausführlicheres darüber nebst einem Beispiel bei Sprengel in dem Versuch einer pragmat. Geschichte der Arzneikunde Th. 2. S. 308.

der exacten Wissenschaften mehr und mehr in Verfall geriethen und sich ausnahmsweise nur da noch Geltung verschafften, wo es Fürsten gab, die ihren Werth zu schätzen wussten und sie weiter auszubilden suchten.

Wenn schon das Erwähnte hinreicht Kindî sattsam zu verdächtigen[30]), so dürfen wir einen zweiten ebenso wichtigen Grund nicht ausser Acht lassen, den nemlich, dass sein Wissen den Neid und die Verfolgungssucht aller derer erregte, die sich auf gleichem Gebiet geltend zu machen suchten. Alle die Erzählungen, die die Schriftsteller fast ausschliesslich und als Hauptmomente ihrer biographischen Skizze des Mannes überliefern, haben entweder die Ausbrüche dieses Neides zum Gegenstande, oder enthalten wenigstens Proben der gröbsten Parteilichkeit, die — zum Ruhme der Nation sei es gesagt — auch immer wieder ihre Gegner fanden und den Verfolgten siegreich aus dem Kampfe hervorgehen liessen.

Schon früher deutete ich die Berichte an, die aus Abû Maʿśar, einem der Hauptfeinde Kindî's, seinen Vertheidiger und Schüler machten. Der Fihrist sagt nur, dass Abû Maʿśar Ǵaʿfar Bin Muḥammad al-Balchî anfänglich zu den Traditionskundigen gehörte. Derselbe begab sich in seinem Glaubenseifer aus einer Ursache, die d'Herbelot erzählt, neben der aber noch andere Motive sich voraussetzen lassen, aus seiner Vaterstadt nach Bagdad, wo er in seinem Hasse gegen Kindî soweit ging, dass er das gemeine Volk gegen ihn erbitterte und allerhand Schimpf um seiner philosophischen Studien willen auf ihn häufte. Kindî suchte in der Wissenschaft allein seine Waffen; er stellte heimlich Jemand an, der dem Abû Maʿśar das Studium der Arithmetik und Geometrie als ein treffliches empfahl. Abû Maʿśar ging darauf ein, hatte aber noch keine vollkommene Kenntniss dieser beiden Wissenschaften erlangt, als er sich auch schon der Sterndeuterei zuwandte. Die Beschäftigung mit derselben drängte alsbald seine böse Gesinnung gegen Kindî in den Hintergrund, da ihn seine Speculation darüber in die Sphäre der Wissenschaften einführte, die Kindî so meisterhaft vertrat.

Ebenso glänzend bestand Kindî die Angriffe, die nach der Erzählung des Abû Ǵaʿfar Aḥmad Bin Jûsuf Bin Ibrâhîm in seinem Buche Ḥusn al-ʿuḳbâ nach dem Zeugnisse des Arithmetikers Abû Kâmil Śuǵâʿ Bin Aslam die Gebrüder Aḥmad und Muḥammad, die Söhne des Mûsâ Bin Śâkir unter der Regierung und gewissermassen vor den Augen des Mutawakkil gegen ihn richteten, und die Ibn Abî Uṣeibiʿa mittheilt und de Sacy[31])

30) Vgl. Not. Miscell. zur Porta Mosis op. et studio Pocockii p. 236: Sic enim apud Epitomatorem *Yafei* legimus *Al Farabius Al Cendi* et *Ebn Sina* متهمون فى دينهم *De religione suspecti sunt*, ut gravius ab aliis dicta taceam.

31) Abdollat. p. 487.

kurz andeutet. Diese beiden, übrigens in den mathematischen Wissenschaften, vorzüglich in der Mechanik nicht unbewanderten Männer hatten mit Hilfe des Juden Sind Bin ʿAlî und allerhand niedriger Ränke es dahin gebracht, dass der Chalif ihn schlagen liess [32]) und den beiden Brüdern erlaubte, sich der sämmtlichen Bücher in seinem Hause zu bemächtigen, die sie zu einer besondern Bibliothek (خزانة), die des Kindî (الكندية) genannt, vereinigten. Allein das Graben des Canals (نهر), der Ǵaʿfarische [33]) genannt, brachte die beiden Brüder in Ungnade. Sie wurden genöthigt ihm seine Bücher zurückzugeben und entgingen ihrem weitern Schicksale nur durch die zwei Monate nachher erfolgte Ermordung des Chalifen.

Noch andere Gegner griffen ihn von Seiten seiner Methode an. So kann Abu'lḳâsim Ṣâʿid Bin Aḥmad Bin Ṣâʿid der Richter von Cordova in seiner Schrift „Die Classen der Nationen" [34]) da, wo er auf die Werke Kindî's zu sprechen kommt, zwar nicht läugnen, dass seine logischen Schriften von aller Welt gern gekauft würden, allein, fügt er hinzu, der aus ihnen für die Wissenschaften zu gewinnende Nutzen sei gering, da sie von der analytischen Methode [35]), welche allein den Weg zeige bei allen Untersuchungsgegenständen das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, ganz absehen. Kindî halte einzig an der S y n t h e s e (تركيب) fest, von der nur ein beschränkter Theil wegen der Sätze, die jeder zu gewinnenden und unserm Wissen zuzuführenden Ueberzeugung (مقدمات عقيدة) vorauszuschicken wären, Nutzen ziehe. Allein die vorauszuschickenden Sätze jedes Untersuchungsgegenstandes würden nur durch die A n a l y s e gefunden, und er wisse nicht, was Kindî von der Anwendung dieser Methode abgehalten habe, ob Unterschätzung ihres Werthes oder irgend eine Absicht sie den Menschen vorzuenthalten. In jedem Falle sei es eine Beeinträchtigung (نقص); ausserdem zeigten sich in den vielen Schriften Kindî's über eine grosse Anzahl Wissenschaften seine verderblichen individuellen Ansichten und seine von der Wahrheit entfernten Doctrinen, wozu Andere den Mangel an schlagenden Beweisen fügten, an deren Statt er Redner und Dichter sprechen lasse. Speciell wies man auf seine Schrift über die Einheitslehre hin, in der er nach der Methode der Logiker seine Untersuchung führe, ganz so wie in seinem

---

32) Im Wiener Exemplar صرفه, er liess ihn nicht vor sich (s. Amari's Bibl. ar. sic. ٥٧١, 9 u. 10) statt ضربه, wie de Sacy im Pariser gelesen zu haben scheint.

33) Mutawakkil, dem dieser Canal ungeheure Summen kostete, hiess Ǵaʿfar.

34) S. Ḥaǵi Ḉhalfa IV, nr. 7884.

35) صناعة التحليل. Vgl. Ḥaǵi Ch. I, S 86. und II, S. 205.

Werke zur Begründung des Prophetenthums. — Gegen die erste Anschauung des Richters von Cordova tritt nun Ibn Abî Uṣeibi'a auf mit der Behauptung, dass ihr ein hoher Grad von Parteilichkeit zu Grunde liege, indem sie ohne Ursache das Wissen Kindî's herabsetze und die Menschen von dem Studium seiner Schriften und dem daraus zu gewinnenden Nutzen abziehe.

Wie weit die Abneigung und der Hass sogar unter Privatpersonen gegen Kindî verbreitet war, schildert uns Ibn al-Ḳufṭî in einer andern mehrfach belehrenden Erzählung. Unerwartet wurde der Sohn eines sehr reichen Kaufmanns von Bagdad, der aus heiligem Eifer unsern Philosophen überall für einen Ungläubigen erklärte, von einer Apoplexie befallen, die ihm nicht nur die Glieder lähmte, sondern auch Sprache und Bewusstsein raubte. Als selbst die Kunst der grössten Aerzte versagte, konnte er allein von der Noth gezwungen und nur mit höchstem Widerstreben sich entschliessen, dem Rathe seiner Freunde nachzugeben, die ihm Kindî, der in seiner Nähe wohnte, als den einzigen Retter seines Kindes empfahlen. Durch Mittelspersonen an das Krankenbett gerufen und über den Zustand des Knaben belehrt, gab Kindî wirklich allein durch Musik, die in vorgeschriebener Abwechslung seine Schüler in dieser Kunst ununterbrochen in der Nähe des Leidenden aufführen mussten, demselben Bewegung, Bewusstsein und Sprache zurück und stellte ihn endlich völlig her.

Zur Beurtheilung der Stellung, die man Kindî im Orient anwies, dürfen wir schliesslich nicht unbemerkt lassen, dass Ibn Ja'ḳûb an-Nadîm, der Verfasser des Fihrist, ihn den Naturphilosophen (Physikern فلاسفة طبيعيون) der Griechen wie Ariston, Theon u. s. w. und den Erklärern logischer Schriften einreiht, und zwar, wie er sagt, weil er ihm gern so zeitig als möglich seinen Platz in der Wissenschaft anweisen wolle. Doch ist schon an und für sich diese Zusammenstellung nicht eben eine Empfehlung für Kindî, da die Muhammedaner die Naturalisten als eine verwerfliche Secte darzustellen gewohnt sind [36]. In jedem Falle gab seine philosophische Richtung den Hauptanhalt zu dieser Gruppirung.

In diesen Erscheinungen zusammengenommen, die wie bemerkt hinlänglich das Schweigen einheimischer Quellen erklären, müssen wir auch den Grund davon suchen, dass wir bis jetzt nicht einmal das Todesjahr Kindî's wissen, was bei der Art und Weise orientalischer Biographen, die die Zeit der Geburt eines Mannes wenig kümmert, während sie die Bestimmung des Todesjahres als eine ihrer Hauptaufgaben betrachten, um so auffälliger ist. Abû Ma'šar nennt uns zwar die Ursache seines Todes: einen offenen Schaden [37] am Knie, der ihm heftigen Nervenschmerz zu-

36) Vgl. Ḥaǵi Ch. I, S. 64. und III, S. 183.

37) خلم, rohes, wildes Fleisch, der Brand?

zog und, als dieser in Kopf und Gehirn drang, seinem Leben ein Ende machte, das Jahr aber, in welchem dieses geschah, erwähnt er nicht [38]). Dagegen trägt man sich mit einem angeblichen Testamente von ihm, voller Densprüche und guter Lehren, unter ihnen speciell an seinen Sohn Abu'l-ʿabbâs gerichtete, ganz ähnlich den Testamenten von Lokmân, Aristoteles und Andern. Mehrere dieser Sprüche sind der Art, dass einheimische Berichterstatter den Ausspruch des Ibn Abî Jaʿkûb an-Nadîm, Kindî sei geizig gewesen, durch ihren Inhalt bestätigt finden.

Fassen wir die Andeutungen zusammen, die uns über die Lebenszeit Kindî's zu Gebote stehen, so ergiebt sich zunächst aus der Erzählung seiner Verfolgung durch die Söhne des Mûsâ, dass er die Ermordung des Chalifen Mutawakkil im J. 247=861 überlebte. Ferner aber, da er Zeitgenosse des Kostâ Bin Lûkâ war, dieser aber von 250 (864) an uns bekannt wird [39]), so ist sicher auch das Jahr 864 nicht der äusserste Termin seines Lebens, zumal Abû Maʿśar, der nicht als Jüngling mit ihm bekannt wurde, ebenfalls erst 272 (885—886) obwohl über 100 Jahr alt starb.

Eine andere aufgeworfene Frage betrifft die Meinung oder wir dürfen sagen die zuerst von d'Herbelot ausgehende Behauptung, dass Kindî seiner Geburt und Religion nach ein Jude gewesen sei — eine Annahme, die gewiss nur in irgend einer Verwechslung unsers Kindî mit einer andern denselben Namen führenden Persönlichkeit ihren Grund hat. Schon de Sacy widerlegte diese Ansicht, für die sich nirgends ein nur irgend gewichtiges Zeugniss findet, wohl aber überall für das Gegentheil. Ausser den von de Sacy angeführten Gründen möchten bei obiger Voraussetzung folgende Fragen schwer zu beantworten sein. Wie konnte ihn der muhammedanische Kaufmann des Unglaubens oder der Gottlosigkeit beschuldigen (تكفير), wenn er keinen Muhammedaner vor sich hatte? Welche Berechtigung hätte die Bezeichnung „der Philosoph der Araber"? Wie konnte ihn der Epitomator des Jâfiʿî mit Fârâbî und Ibn Sînâ zusammenstellen? Wie sich aus seiner Genealogie ein Beweis führen lassen? Zwar wissen wir, dass jüdische Stämme aus Arabien nach Kufa versetzt wurden, wo auch ein grosser Theil des Stammes Kinda sich niederliess, so dass selbst ein Quartier der Stadt den Namen Kinda erhielt; aber nirgends wird erwähnt, dass die Banû Kinda jüdischer Abkunft waren. Auch würde der Vater unsers Kindî sicher nicht Gouverneur dieser Stadt geworden sein, wäre er jüdischen Glaubens gewesen, noch weniger aber sein Enkel den

38) Auch de Sacy (Abdollat. S. 487) klagt über das Stillschweigen anderer Quellen, denen wir Dahabî und Sujûṭî beifügen.

39) S. Abulfarag. Hist. Dynast. S. 274.

Namen Abu'l-ʿabbâs erhalten haben. Es scheint somit kaum der Mühe werth, dieser Frage weiter nachzugehen, und wir sehen es De-Rossi und Wolf gern nach, wenn sie unter Anführung d'Herbelot's auch in dieser Hinsicht seine Meinung theilten.

Finden wir über Kindi's häusliche und Familien-Verhältnisse nichts weiter erwähnt, so nennt uns doch Ibn Abî Jaʿkûb an-Nadîm einige seiner Schüler, die er aber zugleich seine Bücherabschreiber (ورّاقون) sein lässt oder die er doch wenigstens mit ihnen zusammenstellt, unter ihnen namentlich Ḥusnaweih, Nifṭaweih, Salamaweih und andere nach dieser Form genannte, denen Ibn al-Ḳufṭî einen Ruḥmaweih beifügt, Namen, die Kindî aus Liebhaberei oder aus irgend einem andern Grunde ihnen nach diesem allgemeinen Zuschnitt beilegte. Doch scheinen diese sämmtlich mehr in einem abhängigen Verhältnisse zu ihm oder in seinen Diensten gestanden zu haben, als selbständige Schüler gewesen zu sein. Unter diese zählt derselbe Schriftsteller ausser Abû Maʿšar als bedeutendsten den Abu'l-ʿabbâs Aḥmad Bin Muḥammad Bin Marwân as-Sarachsî, gewöhnlich Aḥmad Bin aṭ-Ṭajjib genannt, den wir selbst wieder als ausgezeichneten Philosophen, Arzt und Schriftsteller und als Lehrer des Chalifen Muʿtaḍid kennen [40]. Ibn Abî Jaʿkûb an-Nadîm sagt zwar von ihm, sein Wissen sei grösser gewesen als sein Verstand, doch führt er von ihm eine grosse Reihe wichtiger Schriften auf und erzählt auch die Ursache seiner Ermordung.

Die Verketzerung Kindî's als eines ungläubigen Philosophen, die seinem Zeitalter folgende Periode schlafferer und beengterer Wissenschaftlichkeit, die das selbständige Forschen und die ernsteren das Nachdenken bedingenden Studien mied und die Abnahme von Gelehrten, die Kindî und seiner Darstellung folgen konnten — diese und ähnliche Ursachen, die dem Verlangen nach Abschriften seiner Werke entgegentraten, lassen es leicht erklären, dass von seinen so vielen Schriften so wenig auf uns gekommen ist, ein Schicksal, das er übrigens mit vielen andern tüchtigen, fruchtbaren und echtmuhammedanischen Schriftstellern seiner und der ihm nächsten Zeit vor- und nachher theilt. Noch am meisten sind uns Exemplare seiner mathematischen, astronomischen und philosophischen Schriften, welche ihren Boden in den griechischen Originalen hatten, erhalten. Ausserdem dürfen wir den Einfluss nicht verkennen, den seine Lehren auf den fernern Gang und die Behandlung der einzelnen von ihm bearbeiteten Wissenschaften übte und die Benutzung seiner Schriften in den Werken späterer Schriftsteller ahnen lässt.

Den sichersten Massstab zu einer Beurtheilung aller dieser

---

40) Vgl. Wüstenfeld's Gesch. der Arab. Aerzte S. 33. nr. 80.

Verhältnisse bietet uns die Aufzählung der Schriften Kindi's, bei welcher wir ganz der Reihe und Anordnung folgen, wie sie uns Ibn Abî Jaʿkûb an-Nadîm in seinem Fihrist überliefert hat, und so, dass wir die Uebersetzung [41]) vorausgehen und dieser das Original folgen lassen. Einige Zusätze werden ausdrücklich bezeichnet.

I. Die philosophischen Werke.

1. Das Buch der ersten Philosophie über das was nicht über die (Vorkenntnisse der) physischen Dinge und die Lehre von der Einheit (Gottes) hinausgeht [42]).

2. Das Buch der tiefer eingehenden Philosophie, der logischen und verwickelten Lehrsätze und dessen was über die physischen Dinge (als gewöhnliche Erscheinungen) hinausgeht.

3. Abhandlung darüber, dass die Philosophie nur durch die Kenntniss der mathematischen Wissenschaften erworben werden kann. (Vgl. nr. 133).

4. Anregung zum Studium der Philosophie.

5. Abhandlung über die Menge der Schriften des Aristoteles und was beim Studium der Philosophie von denselben durchaus nicht entbehrt werden kann, ihre Reihenfolge bei diesem Studium und die von ihm (Aristoteles) bei Abfassung derselben verfolgten höchsten Zwecke (Ideen).

6. Abhandlung über den von Aristoteles bei Aufstellung der Kategorien zu Grunde gelegten Zweck und die ihnen zugewiesene Bestimmung.

7. Abhandlung über die Theile der menschlichen Erkenntniss.

8. Abhandlung über das Wesen der Wissenschaft und ihre Theile.

---

41) Die Richtigkeit der Uebersetzung des einen und andern Artikels lässt sprachliche und sachliche Bedenken übrig, zu deren Beseitigung jeder Beitrag auf das dankbarste von mir anerkannt werden wird. Die richtige Auffassung der Titel, die nur zu oft als rhetorische Kunststücke von Abschreibern falsch oder gar nicht verstanden und vielfach verstümmelt überliefert worden sind, überdiess den Inhalt des Werkes selbst häufig am wenigsten bestimmt andeuten oder der Einsicht in denselben durch Kürze, Zweideutigkeit und Anwendung technischer noch nicht hinlänglich oder gar nicht bekannter Ausdrücke zu geringen Anhalt bieten, gehört nun einmal zu den mancherlei fraglichen Dingen, deren Lösung nur mit dem weitern Fortschritt der Wissenschaft, im vorliegenden Falle vielleicht nur durch nähere Andeutungen oder Auffindung der Schriften erfolgen kann. — Was Casiri I, S. 353 flg. aus Ibn al-Ḳifṭi mittheilte, bedarf vielfach der Vervollständigung und Läuterung.

42) Vgl. des Aristoteles Schrift *Πρώτης φιλοσοφίας βιβλ. ιδ.*, später *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* genannt. — Die physischen Dinge selbst sind in dieser Schrift noch nicht das Object der Besprechung. Die erste Philosophie ist die theoretische, die Wissenschaft des Dinges als Ding, der erhabenste Theil der Metaphysik.

9. Die grössere Abhandlung über das von ihm (Kindi) aufgestellte wissenschaftliche Mass.

10. Die abgekürzte Abhandlung über das wissenschaftliche Mass.

11. Abhandlung darüber, dass alle Handlungen des Schöpfers gerecht und frei von jedem Eingriff einer Gewalt seien.

12. Abhandlung über das Wesen der unendlichen Dinge und welcher Art das Unendliche beizurechnen sei.

13. Abhandlung zur klaren Auseinandersetzung, dass der Weltkörper unmöglich endlos sein könne und dass die Unendlichkeit nur der schöpferischen Kraft zukomme.

14. Abhandlung über die einwirkenden und dieser Einwirkung ausgesetzten physischen ursprünglichen oder elementaren Dinge.

15. Abhandlung über die Bezeichnungen [43]) der allgemeinen intellectuellen Begriffe.

16. Abhandlung über Fragen, die an Kindi über den Nutzen der mathematischen Wissenschaften gerichtet wurden.

17. Abhandlung zu Erforschung des Ausspruchs dessen der behauptet, dass die physischen Dinge in e i n e m Act durch die nothwendig bedingende Ursache der erschaffenden Kraft entstanden seien.

18. Abhandlung über die Anfänge der durch die Sinne wahrnehmbaren Dinge.

19. Abhandlung über die gegenseitige Verbindung in den Künsten, wodurch sie sich einander unterstützen [44]).

20. Abhandlung über den Entwurf von Zuschriften an die Chalifen und die Vezire.

21. Abhandlung über die Eintheilung des Canon.

22. Abhandlung über das Wesen der Vernunft und die klare Entwickelung dessen was sie ist.

23. [Abhandlung über das eigentliche, erste und vollkommene Agens und über das unvollkommene nur bildlich gedachte [45]).

24. Schreiben an den Chalifen Ma'mûn über die Ursache und die Wirkung.

25. Auszug der Isagoge des Porphyrius].

II. Die logischen Schriften.

26. Abhandlung über die Einleitung zur Logik mit der Aufgabe den Gegenstand zu erschöpfen [46]).

---

43) Bei Ibn al-Ḳufṭi اعتبارات d. i. Beziehungen.

44) Vgl. جوامع الصناعات τεχνῶν συναγωγή.

45) Die in [ ] eingeschlossenen Schriften sind Zusätze des Ibn Abi Uṣeibi'a. — Dieselbe Abhandlung auch im Fihrist. S. nr. 172.

46) Dafür Ibn Abi Uṣeibi'a: Zahlreiche Lehrsätze über die Logik.

27. Zusammengezogene und kurzgefasste Abhandlung über die Einleitung zur Logik.

28. Abhandlung über die zehn Kategorien.

29. Abhandlung zur klaren Entwickelung des Ausspruchs des Ptolemaeus zu Anfange seines Almagest über das was Aristoteles in den Analyticis sagt.

30. Abhandlung, wie man sich vor den Fallstricken der Sophisten zu bewahren hat [47]).

31. Kurze und zusammengedrängte Abhandlung über den logischen Beweis.

32. Abhandlung über die fünf Worte oder Kategoreme (Prädicabilien) [48]).

33. Abhandlung über (des Aristoteles Schrift) *Φυσικὴ ἀκρόασις* (Physica auscultatio oder Doctrina naturalis).

34. Abhandlung über die Anwendung eines Werkzeuges (oder Hilfsmittels) zur Gewinnung der allgemeinen Begriffe (oder Grundsätze).

III. Die arithmetischen Schriften.

35. Fünf Bücher Einleitung in die Arithmetik.

36. Sendschreiben [an Aḥmad Sohn des Chalifen Muʿtaṣim] über die Anwendung des indischen Rechensystems. Vier Bücher.

37. Abhandlung zur klaren Auseinandersetzung über die harmonischen Zahlen, welche Plato in seiner Politik erwähnt.

38. Abhandlung über die Zusammensetzung der Zahlen.

39. Abhandlung über die Lehre von der Einheit in Ansehung der Zahl.

40. Abhandlung über die Kunst die verborgene und versteckte Zahl zu ermitteln.

41. Abhandlung über die Weissagungen (aus dem Gesange oder Flug der Vögel u. s. w.) und das Fâlstechen, insoweit die Zahl dabei betheiligt ist [49]).

42. Abhandlung über die Linien und das Multipliciren mit der Zahl der Gerstenkörner.

43. Abhandlung über die relative Quantität.

---

47) Dieselbe Schrift nr. 169.

48) d. i. 1. *περὶ γένους* 2. *περὶ εἴδους* 3. *περὶ διαφορᾶς* 4. *περὶ ἰδίου* 5. *περὶ συμβεβηκότος*. Vgl. des Porphyrius *Εἰσαγωγὴ* [*εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας*] *περὶ τῶν πέντε φωνῶν* (de quinque vocibus s. in categorias Aristotelis introductio) d. i. Die Porphyrianischen Prädicabilien oder die fünf Namen, die jeder der zehn Kategorien beigelegt werden.

49) Vergl. Ḥâğî Ch. IV, S. 346.

44. Abhandlung über die äussern Erscheinungen [50]) der Proportionen und Zeiten.

45. Abhandlung über die Kunststücke mit Zahlen und die Anweisung Andern das Geheime dieser Kunststücke nicht sichtbar werden zu lassen.

IV. Schriften über die Kugel.

46. Abhandlung darüber dass die Welt und Alles was in ihr ist (die Weltkörper) von runder Gestalt sei.

47. Abhandlung zur klaren Entwickelung des Satzes dass alle uranfänglichen Substanzen und die entferntesten Körper nur kugelförmig gewesen sind.

48. Abhandlung darüber dass die Kugel die grösste der Körper-Figuren und der Kreis grösser als alle (ebenen) Figuren sei.

49. Abhandlung über die sphärischen Figuren.

50. Abhandlung über die Construction des Scheitelpunctes (Azimuth, Zenith) auf einer Kugel.

51. Abhandlung darüber dass die Fläche des Meerwassers kugelrund sei.

52. Abhandlung über die Beschreibung der Kugel als Fläche (de planisphaerio).

53. Abhandlung über die Herstellung und Anwendung der Ringkugel mit sechs Ringen (sphaera armillaris).

V. Schriften über die Musik.

54. Grössere Abhandlung über die Composition.

55. Ueber die Vertheilung der musikalischen Töne (nach ihrer Stärke, Dauer u. s. w.), die die natürlichen Eigenschaften der im höhern Aufschwung befindlichen Individuen anzeigen, und über die Conformität (Harmonie) der Composition.

56. Abhandlung über die Einführung zur musikalischen Kunst d. i. über ihre Elemente.

57. Abhandlung über den Rhythmus oder musikalischen Tact.

58. Abhandlung über die Geschichte der Kunst der Composition.

59. Abhandlung über die dichterische Kunst (Poetik).

60. Abhandlung über die Geschichte der Kunst der Musik.

61. [Compendium der Musik über die Composition der musikalischen Töne und die Kunst des Lautenspiels, verfasst für Aḥmad den Sohn des Muʿtaṣim].

---

50) Eig. Formen, Eigenschaften. Man könnte auch an خلف Verschiedenheiten, Widersprüche denken.

VI. Werke über die Astronomie.

62. Abhandlung darüber dass die Wandlungen des Mondes nicht genau berechnet, sondern nur annähernd bestimmt werden können.

63. Abhandlung über Fragen, die man an Kindî über die die Sterne betreffenden Dinge richtete.

64. Abhandlung zur Beantwortung physikalischer Fragen über Beschaffenheiten von Gestirnen (in Ansehung ihrer Kräfte u. s. w.).

65. Abhandlung über die Projection der Strahlen.

66. Abhandlung über die beiden Jahreszeiten (Sommer und Winter).

67. Abhandlung darüber welche Himmelszeichen und Sterne jeder Gegend eigenthümlich sind.

68. Abhandlung über die an Kindî gerichtete Frage über die Verschiedenheit, die in den Gestaltungen der Horoskope sich darstellt [51]).

69. Abhandlung über das was von den Lebensaltern der Menschen in der frühern Zeit erzählt wird und die Verschiedenheit derselben in der Gegenwart.

70. Abhandlung über die richtige Herstellung der Modelle der Horoskope und zur Auffindung des Herrn der Geburtsstunde, der nur auf einen kleinen Theil der Lebenszeit (هيلاج), und des Herrn, der auf die ganze Lebensdauer (in Folge der Constellation bei der Geburt) seine Herrschaft ausübt (كدخدا) [52]).

71. Abhandlung zur Verdeutlichung der Ursache des Umlaufes (révolution, Rücklaufes?) der Gestirne.

72. Abhandlung über die deutliche Darstellung der Verschiedenheit, welche an den einzelnen Himmelskörpern sichtbar ist [nach Ibn Abî Uṣeibiʿa: über den deutlichen Beweis, dass die Verschiedenheit, welche an den einzelnen Himmelskörpern sichtbar ist, nicht die Ursache ihrer ursprünglichen Beschaffenheit ist].

73. Abhandlung über die wahrnehmbare schnellere Bewegung der Gestirne, wenn sie sich am Horizonte befinden, und ihre langsamere Bewegung, so oft sie in die Höhe steigen.

74. Abhandlung über die Strahlenbrechnungen.

75. Abhandlung über den Unterschied zwischen dem Laufe und der Wirkung der Strahlen.

76. Abhandlung über die Ursachen der Stellungen der Gestirne.

---

51) Eig. der Dinge, denen die Verschiedenheit in den Gestaltungen der Horoskope zustösst.

52) Schriften dieser Art giebt es mehrere bei den Arabern z. B. von Ḥasan Bin Sahl, Abû Maʿšar, der كتاب الكدخدا, كتاب الهيلاج und كتاب القواطع على الهيلاجات herausgab, und Andern. Veranlassung dazu gaben die *Ἀποτελέσματα* des Dorotheus Sidonius, die ins Arabische übersetzt wurden. S. Fabric. Bibl. IV, S. 152., Salmasius de annis climactericis S. 384 flg. und Wenrich, de auctor. Graec. version. S. 293.

77. Abhandlung (über die Ursachen der Kräfte) [53]) in Bezug auf die einzelnen Himmelskörper, genannt Glück und Unglück [54]).

78. Abhandlung über die Ursachen der den einzelnen Himmelskörpern beigelegten Kräfte, die den Regen anzeigen.

79. Abhandlung über die Ursachen der Lufterscheinungen.

80. Abhandlung über die Ursache, warum es an einigen Orten fast gar nicht regnet.

81. [Sendschreiben an seinen Schüler . . . [55]) über die Geheimnisse der Gestirne und die Belehrung über die Anfänge (Prinzipien) ihrer Wirkungen.

82. Abhandlung über die wahrnehmbare Ursache des Hofes an der Sonne, dem Monde, den Gestirnen und den glänzenden Lichtern d. i. Sonne und Mond [56]).

83. Abhandlung über die Berechnung desselben in Bezug auf seinen Tod [57]), ohne die in der Natur begründete Anzahl der Jahre, nemlich hundert und zwanzig, zu vollenden.

84. Vortrag über die Kohlen [58]).

85. Abhandlung über die Gestirne].

VII. Schriften über die Geometrie.

86. Abhandlung über die Aufgaben (höchsten Ideen), die Euclides bei Abfassung seines Werkes zu erreichen suchte.

87. Abhandlung über die Verbesserung des Werkes des Euclides.

88. Abhandlung über die Parallaxen (d. i. über die Elemente der Optik des Euclides).

89. Abhandlung über das was die Alten von einem jeden einzelnen der fünf (geometrischen) Körper den ursprünglichen Substanzen beilegten [59]).

90. Abhandlung über das nähere Verständniss des Ausspruchs

---

53) Hier fehlen im Text wahrscheinlich die Worte في علل القوى.

54) Vgl. Pocock. Spec. ed. White S. 134 flg.

55) Unstreitig ein verstümmelter Eigenname eines seiner Schüler (تلميذه) und zwar دبيس, den der Fihrist محمد بن يزيد nennt.

56) Eine Tautologie, wenn es eine solche ist, für die ich keine Erklärung habe. — Vielfach leiden die aus dem Wiener Manuscript entlehnten Artikel des Ibn Abi Uṣeibiʿa an Incorrectheiten.

57) Auch hier ist der Text durchaus incorrect und die Uebersetzung problematisch.

58) Statt الجمرات würde ich lieber الجمهرة lesen d. i. eine Sammlung der Aussprüche der Menschen über die Horoskope. Ein Werk unter diesem Titel gab auch Abû Maʿśar heraus. Wenigstens würde ein solches hier mehr am Platze sein.

59) Vgl. Catal. codd. mss. orr. Bibl. Bodl. S. 259. Col. 2.

des Archimedes über die Bestimmung der den Kreis in zwei gleiche Hälften theilenden geraden Linie (Diameter) von seiner Peripherie aus.

91. Abhandlung über die Beschreibung der Figur der Mediallinien [60]).

92. Abhandlung über das nähere Verständniss der Sehne des Kreises.

93. Abhandlung über das nähere Verständniss der Sehne der Neun (des Neunecks?).

94. Abhandlung über die Dimension einer Halle.

95. Abhandlung über die Eintheilung des Dreiecks und Vierecks und deren Beschreibung.

96. Abhandlung über die Art und Weise, wie ein Kreis zu beschreiben ist gleich der Fläche eines gegebenen Cylinders.

97. Abhandlung über den Auf- und Niedergang der Gestirne. Geometrisch.

98. Abhandlung über die Theilung des Kreises in drei Theile.

99. Abhandlung über die Verbesserung des vierzehnten und funfzehnten Buches des Euclides.

100. Abhandlung über die geometrischen Beweise der vorkommenden sphärischen Berechnungen.

101. Abhandlung zur Berichtigung der Lehre des Hypsicles über die Aufgänge (Ascensionen) der Bilder des Thierkreises.

102. Abhandlung über die Parallaxen des Spiegels.

103. Abhandlung über die geometrische Construction des Astrolabium.

104. Abhandlung über die geometrische Auffindung der Mittagslinie und des Punctes am Horizonte wo Mekka liegt.

105. Abhandlung über die Construction der Sonnenuhr [61]) vermittelst der Geometrie.

106. Abhandlung darüber dass die Construction der Sonnenuhr auf einer Platte, die auf der dem Horizont parallelen Ebene senkrecht steht, jeder andern Sonnenuhr vorzuziehen ist (Nic. p. 106).

107. Abhandlung über die geometrische Auffindung der Stunden (d. i. der Sonnenuhr) auf einer Halbkugel.

108. Abhandlung über die aus dem Vogelfluge zu gewinnenden Anzeichen über zukünftige Dinge.

109. [Lehrsätze über die Kürze und Länge der Tage und anderer Zeittheile.

110. Abhandlung über die Proportionen der Zeit d. h. über

---

60) Vgl. Arab. Uebers. des Euclides S. 231 flg.

61) رخامة, رخام, eig. Marmor, und weil man marmorne Platten gern zu Sonnenuhren benutzte, die Sonnenuhr selbst, für welche nr. 106. الساعات eig. die Stunden gesetzt ist, weil sie aus dem Verzeichnen der Stunden besteht.

die nach den Jahreszeiten veränderlichen Verhältnisse der Zeiteintheilung.

111. Vortrag über die Zahl.

112. Vortrag über die Brennspiegel].

VIII. Schriften über den Himmelskreis.

113. Abhandlung über die Unmöglichkeit die Dimension des äussersten Himmelskreises, der die übrigen Himmelskreise lenkt und in Ordnung hält [62]), aufzufinden (ihn geometrisch zu messen).

114. Abhandlung darüber dass die natürliche Beschaffenheit des Himmelskreises von den natürlichen Beschaffenheiten der vier Elemente verschieden und dass er ein fünfter Grundstoff [63]) sei.

115. Abhandlung über die Phänomene des Himmels.

116. Abhandlung über die entfernteste Welt.

117. Abhandlung darüber dass der entfernteste Körper seinen Schöpfer anbetet.

118. Widerlegung der Manichäer in Betreff der zehn Lehrsätze über die Bildungsstoffe des Himmels.

119. Abhandlung über die Gestalten (der Himmel).

120. Abhandlung darüber dass der Weltkörper unmöglich endlos sein kann.

121. Abhandlung über die Anblicke des Himmels (von verschiedenen Standpuncten aus).

122. Abhandlung darüber dass der entfernteste Körper unmöglich gekrümmt sei.

123. Abhandlung über des Ptolemaeus künstliche Construction des Himmels (d. h. über seinen Almagest).

124. Abhandlung über die Grenze des Weltkörpers.

125. Abhandlung über die Beschaffenheit des Himmelskreises und der mit ihm nothwendig verbundenen in der Richtung des Himmelsgewölbes wahrnehmbaren blauen Farbe [64]).

126. Abhandlung über die Beschaffenheit des Körpers, der in seinem Innern die Farben enthält, die von den vier Elementen kommen.

127. Abhandlung über den Lauf und die Bewegung des festen Körpers (des Himmels) und die Beschaffenheit der Arten des Lichtes und der Finsterniss.

128. Abhandlung über die gegebenen Grössen.

129. [Abhandlung über die Zusammensetzung (und gegenseitige Beziehung) der Himmelskreise.

---

62) Statt المدبّر vielleicht المدير zu lesen. In jedem Falle ist das primum mobile, die erste bewegende Kraft gemeint.

63) arab. طبيعة.

64) S. Uri S. 190. DCCCLXXVII. 13°.

130. Abhandlung über die in (aus? من statt في) der Höhe herabfallenden Körper und die raschere Bewegung des einen vor dem andern.

131. Abhandlung über die Operation mit dem das Allgemeine (Ǵâmi'a) genannten astronomischen Instrumente.

132. Abhandlung über die Art und Weise der hin und herirrenden Planeten [65]).

133. Abhandlung darüber dass zum Studium der Philosophie kein Weg führe ausser vermittelst der mathematischen Wissenschaften [66])].

IX. Schriften über die Medicin.

134. [Buch über die geistige Medicin [67])].

135. Abhandlung über die Heilkunde des Hippokrates.

136. Abhandlung über die verderblichen Nahrungs- und Heilmittel.

137. Abhandlung über die die Luft von ansteckenden Krankheitsstoffen reinigenden Räuchermittel.

138. Abhandlung über die die schädlichen Gerüche vertreibenden Heilmittel.

139. Abhandlung über die Art und Weise der Herstellung der Purgirmittel und das Entziehen der Säfte.

140. Abhandlung über die Ursache der Ergiessung des Blutes.

141. Abhandlung über die Gegengifte.

142. Abhandlung über die Lebensordnung des Gesunden.

143. Abhandlung über die Ursache der Crisen der hitzigen Krankheiten.

144. Abhandlung über die wesentliche Beschaffenheit des Hauptgliedes vom Menschen und die deutliche Entwickelung der bessern Theile desselben [68]).

145. Abhandlung über die Beschaffenheit des Gehirns.

146. Abhandlung über die Ursache der Elephantiasis und ihre Heilmittel.

147. Abhandlung über den Biss des tollen Hundes.

148. Abhandlung über die vom Schleime herrührenden Zufälle und die Ursache des plötzlichen Todes.

---

65) Ueberall ist hier das Ptolemäische System als zu Grunde gelegt zu denken. In ihm ist des Schwankenden sehr viel über den Lauf der Planeten.

66) S. dieselbe Abhandlung nr. 3.

67) Zusatz aus Ibn al-Ḳufṭî.

68) Eine mehrfach verderbte Stelle. Da später unter den psychologischen Schriften (nr. 185) das Hauptglied oder der Hauptheil des Menschen abermals erwähnt wird, so scheint النفس zu lesen zu sein, was auch A. B. C. D. haben. Ausserdem könnte man an نبض denken.

149. Abhandlung über den Magenschmerz und die Gliederkrankheit (Gicht).

150. Sendschreiben an einen Mann über eine Krankheit, über die er bei ihm geklagt hatte.

151. Abhandlung über die verschiedenen Eintheilungen der Fieber.

152. Abhandlung über die Heilung der von den galligen Zufällen verhärteten Milz.

153. Abhandlung über die Körper der Thiere im Zustande der Verderbniss.

154. Abhandlung über die Grösse des Nutzens der Arzneikunde.

155. Abhandlung über das Verändern der Speisen.

156. Abhandlung über die künstliche Bereitung von Speisen ohne ihre Grundstoffe (hier näher zu besprechen) [69]).

157. Abhandlung über die Dispensatorien.

X. Schriften über die Sterndeutekunst.

158. Abhandlung über die Vorkenntnisse vermittelst der einzelnen Himmelskörper auf die Lehrsätze einen Schluss zu ziehen (d. h. diese kennen zu lernen und zu beweisen).

159. Abhandlung über die Einleitung in die Astrologie, nach den Lehrsätzen geordnet.

160. Die erste, zweite und dritte Abhandlung zur Astrologie vermittelst verschiedener Eintheilungen.

161. Abhandlung über die Prophezeiungen aus den Constellationen der beiden Unglückssterne (Saturn und Mars) in dem Himmelszeichen (des Krebses).

162. Abhandlung über den Umfang des Nutzens der Tagewählerei.

163. Abhandlung über den Umfang des Nutzens der Sterndeutekunst und wie der Mann beschaffen sein muss, den man mit Recht einen Astrologen nennt.

164. Kurzgefasste Abhandlung über die positiven Bestimmungen der Horoskope.

165. Abhandlung über den Wechsel der Jahre der Horoskope (d. i. der Stufenjahre des Menschenalters).

166. Abhandlung über die Kunst vermittelst der Sonnen- und Mondfinsternisse die Weltbegebenheiten [70]) vorherzuwissen.

---

69) Dasselbe Werk nr. 243.

70) Andere: حوادث الجو die Veränderungen der Luft und des Himmels vorherzubestimmen.

XI. Die polemischen Schriften.

167. Abhandlung zur Widerlegung der Manichäer [71]).

168. Abhandlung zur Widerlegung der Dualisten oder Anhänger von zwei Principien.

169. Abhandlung wie man sich vor den Fallstricken der Sophisten zu verwahren hat [72]).

170. Abhandlung zur Vernichtung der Lehrsätze der Häretiker (Mulḥida).

171. Abhandlung über die Bestätigung der Gottgesandten als solche.

172. Abhandlung über das wirkliche, erste und vollkommene Agens (Gott) und über das zweite nur bildlich gedachte Agens [73]).

173. Abhandlung über das Vermögen des Menschen freiwillig zu handeln und die Zeit des Eintritts desselben.

174. Abhandlung zur Widerlegung derjenigen die da meinen, dass die Körper in ihrer Existenz in der Luft Stützpuncte hätten.

175. Abhandlung über die Nichtigkeit der Lehre derer die da meinen, dass zwischen der durch die natürliche Beschaffenheit begründeten und der zufälligen Bewegung Ruhe eintrete.

176. Abhandlung darüber dass es ein eitler Glaube sei, dass der Körper in dem Augenblicke, wo er aus dem Nichts ins Dasein tritt, weder ruhig noch bewegt sei.

177. Abhandlung über die Lehre von der Einheit Gottes mit Erklärungen (von Koranstellen).

178. Abhandlung über die Nichtigkeit der Lehre derer die da glauben, dass es etwas Untheilbares gebe.

179. Abhandlung über die Substanzen der Körper.

180. Abhandlung über die Anfänge des Körpers [74]).

181. Abhandlung über die verschiedenen Ansichten der Religionsparteien in Bezug auf die Lehre von der Einheit Gottes und dass sie — die Bekenner einer Religion — in Bezug auf die Lehre von der Einheit Gottes an sich übereinstimmen, während jeder Einzelne in seiner Meinung von der des Andern abweicht.

182. Abhandlung über die Lobpreisung.

183. Abhandlung über den Beweis.

XII. Schriften über die Seele.

184. Abhandlung darüber dass die Seele eine einfache, unvergängliche, auf die Körper einwirkende Substanz sei.

---

71) Vgl. nr. 118.
72) Dasselbe Werk nr. 30.
73) Dieselbe Schrift nr. 23.
74) Andere: über die zuerst entstandenen Körper.

185. Abhandlung über das Wesen des Menschen und den Hapttheil desselben [75]).

186. Abhandlung über das wovon die Seele Bewusstsein hat und dass sie in der Welt des Verstandes vorhanden sei, bevor sie in die Sinnenwelt eintrete.

187. Abhandlung über die Beschaffenheit der Uebereinstimmung der Philosophen in Bezug auf die Räthsel der Liebe.

188. Abhandlung über die Ursache des Schlafes und des Traumes und über das was die Seele geheimnissvoll anzeigt.

XIII. Die politischen Schriften.

189. Die grössere Abhandlung über die Regierungskunst.

190. Abhandlung über die Beseitigung der Schwierigkeiten auf dem Wege zur Tugend.

191. Abhandlung über die Entfernung der Traurigkeit.

192. Abhandlung über die Verwaltung des Staates.

193. Abhandlung über die Ethik.

194. Abhandlung über die Aufmunterung zur Tugend.

195. Abhandlung über die Kunde von der Tugendhaftigkeit des Socrates.

196. Abhandlung über die Aussprüche des Socrates.

197. Abhandlung über ein zwischen Socrates und Archigenes (Aeschines?) gepflogenes Zwiegespräch [76]).

198. Abhandlung über die den Tod des Socrates begleitenden Umstände.

199. Abhandlung über den Vorfall zwischen Socrates und den Harraniern [77]).

200. Abhandlung über das Wesen des Vorstandes.

XIV. Schriften über die Luft- und Himmelserscheinungen (Meteorologie).

201. Abhandlung zur deutlichern Entwickelung der Ursache, die zunächst das Entstehen und Vergehen in den dem Untergange ausgesetzten vorhandenen Dingen bewirkt.

202. Abhandlung über die Ursache, um deretwillen behaup-

---

75) Vgl. nr. 144.

76) Archigenes steht im Text; es scheint aber des Socrates Schüler Aeschines gemeint zu sein

77) Unstreitig sind hier die hartnäckigen Ankläger und Gegner des Socrates gemeint. Ist حرانيين wirklich نسبة von حرّان (und nicht von جِران), so würde diese Bezeichnung ein schlagender Beweis sein für die allgemeine Bedeutung *Heiden*, die man dem Worte Harranier beilegte.

tet wird, dass das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde Grundstoffe für alle dem Untergange ausgesetzten vorhandenen Dinge sind, und dass diese und andere Dinge sich eines in das andere verändern.

203. Abhandlung über die Verschiedenartigkeit der Zeiten, in denen die Kräfte der vier ersten Beschaffenheiten (der Grundstoffe) sich kund thun.

204. Abhandlung über die (nach den verschiedenen Jahreszeiten verschiedenen) Proportionen der Zeit.

205. Abhandlung über die Ursache der Verschiedenheit der specifischen Eigenthümlichkeiten des Jahres (ob nass, trocken u. s. w.).

206. Abhandlung über das Wesen der Zeit (im Allgemeinen), des (längern oder kürzern) Zeitraums und des ewigen Kreislaufes der Zeit (oder der bestimmten, der unbestimmten und der unendlichen Zeit).

207. Abhandlung über die Ursache, um deretwillen die obere Luftschicht kalt ist, während was der Erde nahe ist warm ist.

208. Abhandlung über die Lufterscheinungen.

209. Abhandlung über das glänzende Meteor, welches in der Luft erscheint und Sternschnuppe — kaukab — genannt wird.

210. Abhandlung über den Cometen.

211. Abhandlung über den Stern, welcher mehrere Tage so erscheint, dass er beobachtet werden kann, bis er verschwindet.

212. Abhandlung über die Ursache der Kälte, welche man Alteweiber-Kälte (d. i. Nachkälte) nennt.

213. Abhandlung über die Ursache des Entstehens des Nebels und die mit ihm zusammenhängenden Erscheinungen, die ihm während seiner verschiedenen Dauer zustossen.

214. Abhandlung über das im J. 222 der Fl. (837 Chr.) beobachtete grosse Phänomen.

XV. Schriften, die über die Entfernungen handeln.

215. [Schriften über das Instrument, mit Hilfe dessen die Entfernungen und die Körper aufgefunden werden [78]].

216. Abhandlung über die Entfernungen der Klimata von einander.

217. Abhandlung über die bewohnten Gegenden.

218. Abhandlung über das bewohnte Viertheil der Erde.

219. Abhandlung über das, was wir von den Entfernungen der Körper von einander wissen.

---

78) Zusatz des Ibn al-Ḳifṭi.

220. Abhandlung über Auffindung der Entfernung des Centrum des Mondes von der Erde.

221. Abhandlung über Erfindung und Construction eines Instrumentes, wodurch die Entfernungen der Körper von einander aufgefunden werden.

222. Abhandlung über die Construction eines Instrumentes, durch welches die Entfernung der unsern Augen sichtbaren Körper erkannt wird.

223. Abhandlung über die Kenntniss der Entfernungen der Gipfel der Berge (Höhenmessung).

224. [Sendschreiben an Aḥmad Bin Muḥammad al-Churâsânî über die metaphysischen Dinge und die Aufklärung über die äussersten Punkte des Weltkörpers].

XVI. Schriften über die Vorbegriffe.

225. Abhandlung über die Geheimnisse der Vorbegriffe der Erkenntniss.

226. Abhandlung über die Vorbegriffe der Dinge, die zur Erkenntniss der (zukünftigen) Ereignisse führen.

227. Abhandlung über die Vorkenntnisse zur Kunde (der zukünftigen Dinge).

228. Abhandlung über die Vorkenntnisse der Vorhersagungen (d. i. der Dinge, die man vorhersagt).

229. Abhandlung über die Vorbegriffe der Kenntniss mit Hilfe der himmlischen Einzelkörper Schlüsse (auf zukünftige Dinge) zu ziehen.

XVII. Schriften, die sich mit den Arten der Dinge beschäftigen.

230. Abhandlung über die verschiedenen Arten der kostbaren Edelsteine und ähnlicher Dinge.

231. Abhandlung über die verschiedenen Arten Steine [die Edelsteine, ihre Fundorte, die guten und schlechten Edelsteine und die Preise derselben].

232. Abhandlung über das Glänzen des Glases.

233. Abhandlung über das was färbt (rohe Farbestoffe, z. B. Pflanzen und Mineralien), so dass es eine Farbe (einen färbenden Grundstoff) liefert.

234. Abhandlung über die verschiedenen Arten der Schwerter (Klingen) und des Eisens [der guten Klingen und der Orte, von denen sie den Namen führen].

235. Sendschreiben [an Aḥmad den Sohn des Chalifen Muʿtaṣimbillâh] über das was auf die Klingen und das Eisen zu

streichen ist, damit sie keine Scharten bekommen und nicht stumpf werden.

236. Abhandlung über den zahmen Vogel (d. i. die Brieftaube).

237. Abhandlung über die Zähmung der Tauben.

238. Abhandlung über das Ausbrüten der Eier.

239. Abhandlung über die verschiedenen Arten der Bienen und ihre edlen Eigenschaften.

240. Abhandlung über die Construction des klagenden (eig. bellenden) Kruges [79]).

241. Abhandlung über das Gewürz und dessen verschiedene Arten.

242. Abhandlung über die Destillation der Gewürze.

243. Abhandlung über die künstliche Bereitung von Speisen, ohne deren Grundstoffe (hier zu besprechen) [80]).

244. Abhandlung über die Namenlogogriphen.

245. Warnung, die auf die Trugkünste der Alchymisten aufmerksam macht.

246. Abhandlung über die beiden mit den Sinnen wahrnehmbaren Erscheinungen im Wasser (Fluth und Ebbe).

247. Abhandlung über Fluth und Ebbe [81]).

248. Abhandlung über die Grundregeln der Gaukelkünste.

249. Die grosse Abhandlung über das (theilweise) Untergetauchtsein der Körper beim Schwimmen [82]).

250. Abhandlung über die untersinkenden Körper.

251. Abhandlung über die Construction der Brennspiegel.

252. Abhandlung über die von dem Spiegel erzeugte Gluth (Brennpunct des Spiegels?).

253. Abhandlung über die Stimme. Drei Theile, ein erster, zweiter und dritter.

254. Abhandlung über die kleinern Reptilien mit quecksilberartigen (?) Abbildungen.

255. Abhandlung über die Art des Entstehens der Dünste im Innern der Erde, die viele Erschütterungen und Furcht erzeugen.

256. Abhandlung zur Beantwortung von vierzehn physikalischen Fragen, die einer von Kindi's Freunden ihm vorgelegt hatte.

257. Abhandlung zur Beantwortung von drei an ihn gerichteten Fragen.

---

79) Unstreitig ist hiermit ein pneumatisches Gefäss gemeint.

80) S. dasselbe Werk nr. 156.

81) S. Uri S. 190. DCCCLXXVII. 12°. 9 Bl. fol.

82) Eig. tauchende d. h. untersinkende und wieder in die Höhe kommende Körper. In die Hydrostatik gehörend.

258. Abhandlung über die Geschichte des schweigsamen falschen Philosophen.

259. Abhandlung über die Ursache des Donnerns, des Blitzens, des Schnees, der Kälte, der Donnerschläge und des Regens.

260. Abhandlung über die Nichtigkeit der Anmassung derer, die sich des Besitzes der Kunst Gold und Silber zu machen rühmen, und über ihre Betrügereien.

261. [Abhandlung über die Pferde und die Thierarzneikunde] [83]).

262. Abhandlung über die Rechtschaffenheit.

263. Abhandlung zur Erläuterung davon, dass die Verschiedenheit, welche an den himmlischen Einzelkörpern bemerkbar ist, nicht die Ursache der ursprünglichen Beschaffenheiten ist, wie diese die Ursache jener Verschiedenheit an den Dingen sind, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind.

264. [Abhandlung über die Kunst die Flecken von den Kleidern und andern Dingen zu entfernen.

265. Sendschreiben an Johannes den Sohn des Mâsûyah über die Seele und ihre Thätigkeiten] [84]).

---

83) Zusatz von zwei Handschriften des Ibn al-Ḳufṭi.

84) Zum deutlichern Verständniss der Stelle S. 4. „und wohnte der Verhandlung der beiden Schiedsrichter bei" verweise ich auf Ann. muslem. I, S. 320 flg., wo die Veranlassung, der Verlauf und das Ergebniss dieser Verhandlung erzählt ist und die beiden Schiedsrichter genannt werden, und auf Nawawi S. 161. — Ebenso erscheint zu den Worten مقدمات عقيدة S. 16. und deren dort gegebener zu enger Fassung die Bemerkung nicht überflüssig, dass der Sinn des Satzes allgemeiner so zu nehmen ist: Nur der könne die synthetische Methode mit Nutzen anwenden, der es mit Glaubenssätzen d. h. Sätzen empirisch-dogmatischer Natur, zu thun habe; die Sätze jedwedes erst durch die Speculation und Forschung zu construirenden Wissenschaftsobjectes hingegen seien nur durch die Analyse auffindbar.

اسماء كتبه الفلسفيّة (1

١ كتاب الفلسفة الاولى فيما دون الطبيعيّات والتوحيد

٢ كتاب الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقيّة والمعتاصة (2 وما فوق (3 الطبيعيّات

٣ كتاب رسالته فى انّه لا تنال الفلسفة الّا بعلم الرياضات (4

٤ كتاب الحثّ على تعلّم الفلسفة

٥ كتاب ترتيب كتب ارسطاطاليس (5

٦ كتاب فى قصد ارسطاطاليس فى المقولات (6 اياها قصدًا والموضوعة لها

٧ كتاب اقسام العلم الانسى (7

٨ كتاب مائيّة (8 العلم واقسامه

٩ كتاب رسالته الكبرى فى مقياسه العلمى

١٠ كتاب رسالته بايجاز (9 فى مقياسه (10 العلمى

١١ كتاب فى انّ افعال البارى جلّ اسمه كلّها عدل لا جور فيها

١٢ كتاب فى مائية الشىء الذى لا نهاية له وباى نوع يقال الذى (11 لا نهاية له

A. bezeichnet das MS. des تاريخ الحكماء in der Wiener Hofbibliothek A. F. (d. i. Alter Fonds) nr. 195 (105), B. das des gemischten Fonds Mxt. nr. 49., C. den Text Casiri's I, S. 357—360., D. das Leydner Manuscript, H. das Wiener MS. des فهرست N. F. (Neuer Fonds) nr. 412., L. das Leydner MS., V. das Wiener Mxt. nr. 187., U. das Wiener MS. des Ibn Abî Useibi'a. Die Abschrift des Artikels aus diesem MS. verdanke ich der Gefälligkeit des Herrn Dr. *Behrnauer*.

1) A. M. C. D. الفلسفيات. — 2) V. المعتاضه. — 3) U. V. وانفق. — 4) U. الرياضة, V. الرياضيات. — 5) Statt dieses Titels hat U. vollständiger: رسالة فى كميّة كتب ارسطوطاليس وما يحتاج اليه فى تحصيل علم الفلسفة مما لا غنى فى ذلك عنه منها وترتيبها واغراضه فيها. — 6) V. المعقولات. — 7) H. الانثى, L. الانسى, V. الايسى. Auch انسى scheint zweifelhaft. — 8) So immer im Fihrist statt des spätern ماهيّة, um die Ableitung der Nisbe von ماء zu unterscheiden. — 9) L. V. الكبرى. — 10) H. المقياس. — 11) L. V. للذى.

١٣ كتاب رسالته فى الابانة انّه لا يمكن ان يكون جرم العالم بلا نهاية وان ذلك انما هو فى القوّة

١٤ كتاب فى الفاعلة والمنفعلة من الطبيعيات الاولى [12]

١٥ كتاب فى عبارات [13] الجوامع الفكريّة

١٦ كتاب فى مسائل سئل عنها فى منفعة الرياضات

١٧ كتاب فى بحث قول [14] المدّعى انّ الاشياء الطبيعيّة تفعل [15] فعلا واحدا بايجاب الخلقة

١٨ كتاب فى اوائل الاشيآء المحسوسة [16]

١٩ رسالته فى الرفق [17] فى الصناعات

٢٠ رسالته فى رسم رقاع الى الخلفآء والوزراء

٢١ رسالته فى قسمة القانون

٢٢ رسالته فى مائية العقل والابانة عنه

٢٣ [رسالة فى الفاعل الحقّ الاوّل التامّ والفاعل الناقص الذى هو فى المجاز

٢٤ رسالة الى المأمون فى العلّة والمعلول

٢٥ اختصار كتاب ايساغوجى لفرفوريوس]

كتبه المنطقيّة [18]

٢٦ كتاب رسالته فى المدخل المنطقىّ [19] باستيفاء القول فيه [20]

٢٧ كتاب رسالته فى المدخل المنطقىّ باختصار وايجاز [21]

٢٨ كتاب رسالته فى المقولات العشر [22]

---

12) U. V. الاول. — 13) A. B. C. اعتبارات. — 14) قول fehlt in A. B. L. V. — 15) B. تعقل, H. V. بفعل. — 16) nr. 18. nur in H. — 17) H. الترفق. — 18) A. B. C. D. المنطقيات. — 19) Statt كتاب — منطقى U.: مسائل كثيرة فى المنطق. — 20) A. B. C. D. المستوفى statt باستيفاء القول فيه. — 21) A. B. C. D. المختصر statt باختصار وايجاز. — 22) L. V. العشرة, auch richtig, je nachdem مقول oder مقولة als Singular angenommen wird.

٢٩ كتاب رسالته فى الابانة عن قول بطلميوس فى اول كتابه[23] المجسطى عن قول[24] ارسطاطاليس فى انالوطيقا

٣٠ كتاب رسالته فى الاحتراس من خدع السوفسطائيّة[25]

٣١ كتاب رسالته بايجاز واختصار فى البرهان المنطقىّ

٣٢ كتاب رسالته فى الاصوات الخمسة[26]

٣٣ كتاب رسالته فى سمع الكيان

٣٤ كتاب رسالته فى عمل آلة مخرجة لجوامع[27]

كتبه الحسابيّات

٣٥ كتاب رسالته فى المدخل الى الارثماطيقى خمس مقالات

٣٦ كتاب رسالته فى استعمال[28] الحساب الهندى اربع مقالات

٣٧ كتاب رسالته فى الابانة عن الاعداد التى ذكرها افلاطون فى كتابه السياسة

٣٨ كتاب رسالته فى تأليف الاعداد

٣٩ كتاب رسالته فى التوحيد من جهة العدد

٤٠ كتاب رسالته فى استخراج الخبىء والضمير

٤١ كتاب رسالته فى الزجر والفأل من جهة العدد

٤٢ كتاب رسالته فى الخطوط والضرب بعدد الشعير[29]

٤٣ كتاب رسالته فى الكميّة المضافة

٤٤ كتاب رسالته فى الخلق النسبيّة والزمانيّة[30]

---

23) Hier schiebt H. ein: فى كتاب رسالته فى اختيار الكتب und L. hat فى المجسطى. — 24) A. D. حاكيا عن statt عن قول. — 25) H. السوفسطائين. — 26) U. الاسماء الخمسة اللاحقة لكلّ المقولات statt الاصوات الخمسة. — 27) A. B. C. للجوامع, H. الجامع. — 28) U. الى احمد بن المعتصم فى كيفيّة استعمال statt فى استعمال. — 29) H. V. السعير. — 30) A. B. C. H. فى النسب الزمانيّة statt فى الخلق النسبية والزمانيّة.

٤٥ كتاب رسالته فى الحيل [31] العددية وعلم اضمارها [32]

كتبه الكريات

٤٦ كتاب رسالته فى انّ العالم وكلّما فيه كرىّ الشكل

٤٧ كتاب رسالته فى الابانة عن [33] انّه ليس شىء من العناصر الاولى والجرم الاقصى غير كرىّ

٤٨ كتاب رسالته فى انّ الكرة اعظم الاشكال الجرميّة والدائرة اعظم من جميع الاشكال [34]

٤٩ كتاب رسالته فى الكريّات

٥٠ كتاب رسالته فى عمل السمت على كرة

٥١ كتاب رسالته فى انّ سطح ماء البحر كرىّ

٥٢ كتاب رسالته فى تسطيح الكرة

٥٣ كتاب رسالته فى عمل الحلق الستّ واستعمالها

كتبه الموسيقيات

٥٤ كتاب رسالته الكبرى فى التأليف

٥٥ كتاب رسالته فى ترتيب النغم الدالّة على طبائع الاشخاص العالية وتشابه التأليف

٥٦ كتاب رسالته فى المدخل الى صناعة الموسيقى

٥٧ كتاب رسالته فى الايقاع

٥٨ كتاب رسالته فى خبر صناعة التأليف

٥٩ كتاب رسالته فى صناعة [34a] الشعر [34b]

---

31) U. الجمل. — 32) H. fügt die incorrecten Worte bei: كتاب الدوارد همرج ترعه فى نهاية الحسن. — 33) L. V. على. — 34) H. الاشكال البسيطة. — 34a) Die Worte فى صناعة — التأليف fehlen in L. und V. — 34b) H. L. V. الشعراء.

٦٠ كتاب رسالته فى الاخبار عن صناعة الموسيقى

٦١ [مختصر الموسيقى فى تأليف النغم وصنعة العود آلفه لاحمد بن المعتصم]

كتبه النجوميّات

٦٢ كتاب رسالته فى انّ رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة[35] وانّما القول فيها بالتقريب

٦٣ كتاب رسالته فى مسائل سئل عنها من احوال الكواكب

٦٤ كتاب رسالته فى جواب مسائل[36] طبيعيّة فى كيفيّات نجوميّة

٦٥ كتاب رسالته فى مطرح الشعاع

٦٦ كتاب رسالته فى الفصلين

٦٧ كتاب رسالته فيما ينسب اليه كلّ بلد من البلدان الى برج من البروج وكوكب من الكواكب

٦٨ كتاب رسالته فيما سئل عنه من شرح ما عرض له الاختلاف[37] فى صور المواليد

٦٩ كتاب رسالته فيما حكى من اعمار الناس فى الزمن القديم وخلافها فى هذا الزمن

٧٠ كتاب رسالته فى تصحيح عمل نمودارات المواليد والهيلاج والكتخوداه

٧١ كتاب رسالته فى ايضاح علّة رجوع الكواكب

٧٢ كتاب رسالته فى الابانة عن الاختلاف الذى فى الاشخاص العالية[38]

٧٣ كتاب رسالته فى سرعة ما يرى من حركة الكواكب اذا كانت فى الافق وابطائها كلّما علت

---

35) A. B. C. D. بالتحقيق. — 36) مسائل fehlt in L. V. U. — 37) U. من الاختلاف. — 38) Ibn Abi Uṣeibi'a fügt hinzu: ليست علّة الكيفيّات الاول.

٧٤ كتاب رسالته فى الشعاعات
٧٥ كتاب رسالته فى فصل ما بين السير (39 وعمل الشعاع
٧٦ كتاب رسالته فى علل (40 الاوضاع النجوميّة
٧٧ كتاب رسالته . . . المنسوبة الى الاشخاص العالية المسمّاة سعادة ونحاسة
٧٨ كتاب رسالته فى علل القوى المنسوبة الى الاشخاص العالية الدالّة على المطر
٧٩ كتاب رسالته فى علل احداث الجوّ
٨٠ كتاب رسالته فى العلّة التى لها يكون بعض المواضع لا تكاد تمطر
٨١ [رسالة الى ذرنب تلميذه فى اسرار النجوم وتعليم مبادى الاعمال
٨٢ رسالة فى العلّة التى ترى من الهالات للشمس والقمر والكواكب والاضواء النيرة اعنى النيرين
٨٣ رسالة فى اعتداده فى موته دون كماله لسنى الطبيعة التى هى مائة وعشرون سنة
٨٤ كلام فى الجمرات
٨٥ رسالة فى النجوم]

كتبه الهندسيّات

٨٦ كتاب رسالته فى اغراض (41 كتاب (42 اقليدس
٨٧ كتاب رسالته فى اصلاح كتاب اقليدس
٨٨ كتاب رسالته فى اختلاف المناظر
٨٩ كتاب رسالته فيما نسب القدماء كلّ واحد من الجسمات الخمس الى العناصر
٩٠ كتاب رسالته فى تقريب قول ارشميدس فى قدر قطر الدائرة من محيطها

---

39) H. التسيير. L. البسير. — 40) علل fehlt in A. B. C. D. L. V., U. عمل. — 41) H. L. V. اعراض. — 42) U. كتب.

٩١ كتاب رسالته (43 فى عمل شكل الموسّطين (44

٩٢ كتاب رسالته فى تقريب وتر الدائرة

٩٣ كتاب رسالته فى تقريب وتر التسع (45

٩٤ كتاب رسالته فى مساحة ايوان (46

٩٥ كتاب رسالته فى تقسيم المثلّث والمربّع وعملهما (47

٩٦ كتاب رسالته فى كيفيّة عمل دائرة مساوية (48 لسطح اسطوانة مفروضة

٩٧ كتاب رسالته فى شروق الكواكب وغروبها بالهندسة

٩٨ كتاب رسالته فى قسمة الدائرة ثلثة اقسام

٩٩ كتاب رسالته فى اصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من كتاب اقليدس

١٠٠ كتاب رسالته فى البراهين المساحيّة لما يعرض من الحُسْبانات (49 الفلكيّة (50

١٠١ كتاب رسالته فى تصحيح قول اسقلاوس فى المطالع

١٠٢ كتاب رسالته فى اختلاف مناظر المرآة

١٠٣ كتاب رسالته فى صنعة الاسطرلاب بالهندسة

١٠٤ كتاب رسالته فى استخراج خطّ نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة

١٠٥ كتاب رسالته فى عمل الرخامة بالهندسة

١٠٦ كتاب رسالته فى عمل (51 الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازى للافق خير (52 من غيرها

١٠٧ رسالة فى استخراج الساعات على نصف كرة بالهندسة

---

43) Die Stelle رسالته — فيما نسب fehlt in L. V. — 44) U. المتوسطين. — 45) A. B. C. السبع, D. اليسع. — 46) H. L. V. ايوانا, B. C. الابنيات. — 47) H. L. V. عملها, A. B. C. D. كيف تعمل. — 48) H. متساوية. — 49) H. الحسابات, V. الحساب. — 50) L. U. الملكية. — 51) H. استخراج. — 52) L. خَيّز, V. حمر.

١٠٨ كتاب رسالته فى السوانح
١٠٩ [مسائل فى مساحة الانهار وغيرها
١١٠ رسالة فى النسب الزمانيّة
١١١ كلام فى العدد
١١٢ كلام فى المرايا التى تحرق]

كتبه الفلكيّات

١١٣ كتاب فى امتناع وجود مساحة الفلك الاقصى المدبّر للافلاك
١١٤ كتاب رسالته فى انّ طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعة وانّه طبيعة خامسة
١١٥ كتاب رسالته فى ظاهريّات (53 الفلك
١١٦ كتاب رسالته فى العالم الاقصى
١١٧ كتاب رسالته فى سجود الجرم الاقصى لباريه
١١٨ كتاب رسالته فى الرّد على المنانية فى العشر مسائل (54 فى موضوعات الفلك
١١٩ كتاب رسالته فى الصور
١٢٠ كتاب رسالته فى انه لا يمكن ان يكون جرم العالم بلا (55 نهاية
١٢١ كتاب رسالته فى المناظر الفلكيّة
١٢٢ كتاب فى امتناع الجرم الاقصى من الاستحالة
١٢٣ كتاب رسالته فى صناعة بطلميوس الفلكيّة
١٢٤ كتاب رسالته فى تناهى جرم العالم
١٢٥ كتاب رسالته فى مائية الفلك واللون اللازم اللازوردى المحسوس من (56 جهة السماء
١٢٦ كتاب رسالته فى مائية الجرم الحامل بطباعه للالوان من العناصر الاربعة

---

53) ظاهرات L. V. — 54) So in allen Handschriften. — 55) H. لا, V. الا. — 56) H. فى.

١٢٧ كتاب رسالته فى البرهان على الجسم السائر(57 ومائية الاضواء والاظلام

١٢٨ كتاب رسالته فى المعطيات (58

١٢٩ [رسالة فى تركيب الافلاك

١٣٠ رسالة فى الاجرام الهابطة فى العلو وسبق بعضها بعضا

١٣١ رسالة فى العمل بالآلة المسمّاة الجامعة

١٣٢ رسالة فى كيفيّة رجوع الكواكب المتحيّرة

١٣٣ رسالة فى انه لا سبيل الى التفلسف الّا بعلم الرياضات]

كتبه الطبّيات

١٣٤ [كتاب الطبّ الروحانىّ]

١٣٥ كتاب رسالته فى الطبّ البقراطىّ

١٣٦ كتاب رسالته فى الغذاء والدواء المهلك

١٣٧ كتاب رسالته فى الابخرة المصلحة للجوّ(59 من الاوباء

١٣٨ كتاب رسالته فى الادوية المشفية(60 عن الروائح المؤذية (61

١٣٩ كتاب رسالته فى كيفيّة اسهال الادوية وانجذاب (62 الاخلاط

١٤٠ كتاب رسالته فى علّة نفث الدم

١٤١ كتاب رسالته فى اشفية (63 السموم

١٤٢ كتاب رسالته فى تدبير الاصحّاء

١٤٣ كتاب فى علّة بحارين الامراض الحادّة (64

١٤٤ كتاب رسالته فى نفس (65 العضو الرئيس من الانسان والابانة عن الالباب (66

---

57) V. الساكن, dasselbe als Randglosse in H., U. السائر. — 58) U. المغطيات, V. المغلطيات. — 59) Von hier an bis nr. 220. in U. eine grosse Lücke. — 60) H. المسفيه, L. المشقيه, V. المشبعه. — 61) H. L. V. المودية. — 62) H. وانحدار. — 63) H. اسفه, L. V. اسقية. — 64) H. V. الحارة. — 65) H. V. ببس, L. نفس. — 66) H. الانسان, L. الاليات, V. الالباب.

١٤٥ كتاب رسالته فى كيفية الدماغ

١٤٦ كتاب رسالته فى علّة الجذام واشفيته [67]

١٤٧ كتاب رسالته فى عضّة الكَلْب الكَلِب

١٤٨ كتاب رسالته فى الاعراض الحادثة[68] من البلغم وعلّة موت الفجأة

١٤٩ كتاب رسالته فى وجع المعدة والنقرس

١٥٠ كتاب رسالته الى رجل فى علّة شكاها اليه

١٥١ كتاب رسالته فى اقسام الحميات

١٥٢ كتاب رسالته فى علاج الطحال الجاسى[69] من الاعراض السوداويّة

١٥٣ كتاب رسالته فى اجساد الحيوان اذا فسدت

١٥٤ كتاب رسالته فى قدر منفعة صناعة الطبّ

١٥٥ كتاب رسالته فى تغيّر[70] الاطعمة

١٥٦ كتاب رسالته فى صنعة اطعمة [71] من غير عناصرها

١٥٧ كتاب فى القراباذين [72]

كتبه الاحكاميّات

١٥٨ كتاب رسالته فى تقديم [73] المعرفة بالاستدلال بالاشخاص العالية على المسائل

١٥٩ كتاب رسالته فى مدخل الاحكام على المسائل

١٦٠ كتاب رسالته الاولة[74] والثانية والثالثة الى صناعة الاحكام بتقاسيم

١٦١ كتاب رسالته فى دلائل النحسين [75] فى برج [76]

١٦٢ كتاب رسالته فى قدر منفعة الاختيارات

---

67) H. واسفيته, L. واسقيته, V. واسعمه. — 68) H. الحادية, L. الحارية, A. B. C. D. الجارية. — 69) H. V. الحاسى. — 70) V. تدبير, C. صنعة تغيير. — 71) H. الهمه. — 72) Diese Numer nur in A. B. C. D., in L. und V. gar nichts, in H. كتاب رسالته فى بعد الاطعمه (Lücke). — 73) A. تقدم, B. C. D. H. تقدمة. — 74) V. الاولى. — 75) H. L. V. تحسين. — 76) A. B. C. D. برج السرطان.

١٦٣ كتاب رسالته فى قدر منفعة صناعة الاحكام ومَن الرجل المسمّى منجّما باستحقاق (77

١٦٤ كتاب رسالته المختصرة فى حدود المواليد

١٦٥ كتاب رسالته فى تحويل سنى المواليد (78

١٦٦ كتاب رسالته فى الاستدلال بالكسوفات على الحوادث (79

كتبه الجدليّات

١٦٧ كتاب رسالته فى الردّ على المنانية

١٦٨ كتاب رسالته فى الردّ على الثنوية .

١٦٩ كتاب رسالته فى الاحتراس من خدع السوفسطائية (80

١٧٠ كتاب رسالته فى نقض (81 مسائل الملحدين

١٧١ كتاب رسالته فى تثبيت الرسل عليهم السلام

١٧٢ كتاب رسالته فى الفاعل الحقّ الأوّل التامّ والفاعل الثانى بالمجاز

١٧٣ كتاب رسالته فى الاستطاعة وزمان كونها

١٧٤ كتاب رسالته فى الردّ على من زعم ان للاجرام فى هويتها فى الجوّ توقفات (82

١٧٥ كتاب رسالته فى بطلان قول من زعم ان بين الحركة الطبيعيّة والعرضيّة سكون

١٧٦ كتاب رسالته فى انّ الجسم فى اوّل ابداعه لا ساكن ولا متحرك ظنّ باطل

١٧٧ كتاب رسالته فى التوحيد (83 بتفسيرات (84

١٧٨ كتاب رسالته فى بطلان قول من زعم انّ جزءا لا يتجزأ

77) بالاستحقاق. — 78) A. B. C. D. العالم. — 79) A. B. C. D. حوادث الجوّ. — 80) H. السوفسطائيين. — 81) D. H. نقض. — 82) H. L. توقعات, B. für den ganzen Titel: كتاب فى الاجرام والردّ على من تكلّم فى امرها. — 83) A. C. التوحيدات. — 84) H. بالتفسرات.

١٧٩ كتاب رسالته فى جواهر الاجسام

١٨٠ كتاب رسالته فى اوائل الجسم (85

١٨١ كتاب رسالته فى افتراق الملل فى التوحيد وانهم مجموعون على التوحيد وكلّ قد خالف (86 صاحبَه

١٨٢ كتاب رسالته فى التمجيد (87

١٨٣ كتاب رسالته فى البرهان

كتبه النفسيّات

١٨٤ كتاب رسالته فى انّ النفس جوهر بسيط غير داثر (88 مؤثّر فى الاجسام

١٨٥ كتاب رسالته فى مائية الانسان والعضو الرئيس منه

١٨٦ كتاب رسالته فى ما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها فى عالم الحسّ

١٨٧ كتاب رسالته فى خبر اجتماع الفلاسفة على الرموز العشقية

١٨٨ كتاب رسالته فى علّة النوم والرؤيا وما يرمز (89 به النفس

كتبه السياسيّات

١٨٩ كتاب رسالته الكبرى فى الرياسة (90

١٩٠ كتاب رسالته فى تسهيل سبل الفضائل

١٩١ كتاب رسالته فى دفع الاحزان

١٩٢ كتاب رسالته فى سياسة العامّة

١٩٣ كتاب رسالته فى الاخلاق

١٩٤ كتاب رسالته فى التنبيه على الفضائل

---

85) C. D. الاجسام. — 86) H. خالفه. — 87) H. التمجيد, L. المنجيد, V. المنحيد. Auch التمجيد ist sicher verdorben. — 88) A. D. دائر, H. واثر. — 89) B. تومر, V. يومر. — 90) V. السياسة.

١٩٥ كتاب رسالته فى خبر فضيلة سقراط

١٩٦ كتاب رسالته فى الفاظ سقراط

١٩٧ كتاب رسالته فى محاورة (91 جرت بين سقراط وارشيجانس (92

١٩٨ كتاب رسالته فى خبر موت سقراط

١٩٩ كتاب رسالته فى ما جرى بين سقراط والحرانيين

٢٠٠ كتاب رسالته فى خبر العقل (93

كتبه الاحداثيّات

٢٠١ كتاب رسالته فى الابانة عن العلّة الفاعلة القريبة للكون والفساد فى الكائنات الفاسدات

٢٠٢ كتاب رسالته فى العلّة التى لها قيل انّ النار والهواء والماء والارض عناصر لجميع الكائنة الفاسدة (94 وهى وغيرها يستحيل بعضها الى بعض

٢٠٣ كتاب رسالته فى اختلاف الازمنة التى يظهر فيها قوى الكيفيّات الاربع الاولى

٢٠٤ كتاب رسالته فى النسب الزمانيّة

٢٠٥ كتاب رسالته فى علّة اختلاف انواع (95 السنة

٢٠٦ كتاب رسالته فى مائية الزمان والحين (96 والدهر

٢٠٧ كتاب رسالته فى العلّة التى لها برد (97 اعلى الجوّ ويسخن ما قرب من الارض

٢٠٨ كتاب رسالته فى احداث الجوّ

---

91) So alle Handschriften des Fihrist, die des تاريخ الحكماء dagegen sämmtlich المحاورة, was, wenn التى vor جرت hinzugedacht wird, in der Regel zu setzen wäre. — 92) H. وارسبحانس, A. B. C. D. L. وارسوانس, V. وارسواس. — 93) V. حيّز العقد. — 94) A. B. C. D. الكائنات الفاسدات. — 95) انواع fehlt in L. V. — 96) H. والخبر, L. V. والحمر. — 97) H. ببردا, L. بردا, A. ببرد الجوّ الاعلى, C. تبردا.

٢٠٩ كتاب رسالته فى الاثر الذى (98 يظهر فى الجوّ ويسمّى كوكبا

٢١٠ كتاب رسالته فى كوكب الذؤابة

٢١١ كتاب رسالته فى الكوكب الذى يظهر فى (99 رصده اياما حتى اضمحلّ

٢١٢ كتاب رسالته فى علّة البرد المسمّى برد العجوز

٢١٣ كتاب رسالته فى علّة كون الضباب والاسباب المحدثة له فى اوقاته (100

٢١٤ كتاب رسالته فيما رصد من الاثر العظيم فى سنة اثنتين وعشرين ومائتين للهجرة

كتبه الابعاديّات

٢١٥ [كتاب الآلة التى تستخرج بها الابعاد والاجرام]

٢١٦ كتاب رسالته فى ابعاد مسافات الاقاليم

٢١٧ كتاب رسالته فى المساكن

٢١٨ كتاب رسالته الكبرى فى الربع المسكون

٢١٩ كتاب رسالته فى اخبار ابعاد الاجرام

٢٢٠ كتاب رسالته فى استخراج بعد مركز القمر من الارض (101

٢٢١ كتاب رسالته فى استخراج آلة وعملها يستخرج بها ابعاد الاجرام

٢٢٢ كتاب رسالته فى عمل آلة يعرف بها بعد المعاينات

٢٢٣ كتاب رسالته فى معرفة ابعاد قلل (102 الجبال

٢٢٤ [رسالة الى احمد بن محمد الخراسانى فيما بعد الطبيعة وايضاح تناهى جرم العالم]

كتبه التقدميّات

٢٢٥ كتاب رسالته فى اسرار تقدمة المعرفة

98) V. الامور التى. — 99) L. ظهر ورصده. — 100) Die Worte له فى اوقاته fehlen in L. V. — 101) Hier hört die Lücke in U. auf. — 102) فلك.

٢٢٦ كتاب رسالته فى تقدمة المعرفة بالاحداث (103

٢٢٧ كتاب رسالته فى تقدمة الخبر

٢٢٨ كتاب رسالته فى تقدمة الاخبار

٢٢٩ كتاب رسالته فى تقدمة المعرفة فى الاستدلال (104 بالاشخاص السماويّة

كتبه الانواعيّات

٢٣٠ كتاب رسالته فى انواع الجواهر الثمينة وغيرها (105

٢٣١ كتاب رسالته فى انواع (106 الحجارة [والجواهر ومعادنها وجيّدها ورديّها واثمانها]

٢٣٢ كتاب رسالته فى تلويح الزجاج

٢٣٣ كتاب رسالته فيما يصبغ (107 فيعطى لونا

٢٣٤ كتاب رسالته فى انواع السيوف والحديد [وجيّدها ومواضع انتسابها]

٢٣٥ كتاب رسالته [الى احمد بن المعتصم بالله] فيما يطرح على الحديد والسيوف حتى لا (108 تتثلّم ولا تكلّ

٢٣٦ كتاب رسالته فى الطائر الانسى (109

٢٣٧ كتاب رسالته فى تمويج (110 الحمام

٢٣٨ كتاب رسالته فى الطرح على البيض

٢٣٩ كتاب رسالته فى انواع النحل وكرائمه

٢٤٠ كتاب رسالته فى عمل القمقم النباح (111

٢٤١ كتاب رسالته فى العطر وانواعه (112

٢٤٢ كتاب رسالته فى كيمياء العطر

---

103) U. V. والاحداث. — 104) A. B. C. D. بالاستدلال. — 105) U. والاشباه. — 106) U. نعت. — 107) L. V. يصنع. — 108) H. فلا statt حتى لا. — 109) V. الايسى. — 110) B. C. تمزيج, D. H. تمريج. — 111) A. B. C. U. الصياح, H. النياح. — 112) U. واوانه.

٢٤٣ كتاب رسالته فى صنعة اطعمة من غير عناصرها (113

٢٤٤ كتاب رسالته فى الاسماء المعمّاة

٢٤٥ كتاب رسالته فى التنبيه على خدع الكيمائيين

٢٤٦ كتاب رسالته فى الاثرين المحسوسين فى المآء

٢٤٧ كتاب رسالته فى المدّ والجزر

٢٤٨ كتاب رسالته فى اركان الحيل (114

٢٤٩ كتاب رسالته الكبيرة (115 فى الاجرام الغائصة فى الماء

٢٥٠ كتاب رسالته فى الاجرام الهابطة

٢٥١ كتاب رسالته فى عمل المرايا المحرقة

٢٥٢ كتاب رسالته فى سعار المرآة

٢٥٣ كتاب رسالته فى اللفظ وهى ثلثة اجزاء اوّل وثانى وثالث

٢٥٤ كتاب رسالته فى الحشرات مصوّر عطاردىّ

٢٥٥ كتاب رسالته فى عمل (116 حدوث الرياح فى باطن الارض المحدثة كثير (117 الزلازل والخوف

٢٥٦ كتاب رسالته فى جواب اربع عشرة مسئلة طبيعيّات سأله عنها بعض اخوانه

٢٥٧ كتاب رسالته فى جواب ثلث مسائل سئل عنها

٢٥٨ كتاب رسالته فى قصّة المتفلسف بالسكوت

٢٥٩ كتاب رسالته فى علّة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر

٢٦٠ كتاب رسالته فى بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضّة وخدعهم

٢٦١ [كتاب فى الخيل والبيطرة

٢٦٢ كتاب رسالته فى الوفاء (118

---

113) A. B. C. D. وعناصرها. — 114) U. اركاب الخيل. — 115) V. الكبرى. — 116) H. علم. — 117) A. D. كثرت, B. C. V. كثرة. — 118) Dieser Titel nur in H. Er ist auch hier fremd.

٣٦٣ كتاب رسالته فى الابانة انّ (119 الاختلاف الذى فى الاشخاص العالية ليس علّة (120 الكيفيّات الاولى كما فى علّة (121 ذلك فى التى تحت الكون والفساد

٣٦٤ [رسالة فى قلع الآثار من الثياب وغيرها

٣٦٥ رسالة الى يوحنا بن ماسويه فى النفس وافعالها]

So der Fihrist und ihm nach die andern uns bis jetzt bekannten Quellen, denen vielleicht noch diese oder jene Schrift Kindî's entgangen sein konnte, deren Auffindung wir der Zukunft überlassen müssen. — Zweifelhaft bleibt es, ob ein Bericht über die religiösen Gebräuche (الاديان) bei den Indiern, den der Verfasser des Fihrist in den zweiten Abschnitt des neunten Buches aufgenommen hat, von Kindî selbst herrührt oder von irgend einem andern Schriftsteller. Ibn Abî Jaʿḳûb an-Nadîm sagt daselbst nur, er habe seinen Bericht aus einem Buche entlehnt, in dem die Religionsparteien (ملل) und die religiösen Gebräuche der Indier beschrieben würden, und das mitgetheilte Capitel aus einem Exemplare copirt, das an einem Freitage 3. Muḥarram 249 (26. Febr. 863) geschrieben (d. h. in Abschrift vollendet worden) sei. Er wisse nicht, wem die Autorschaft dieses Berichtes zukomme, das Buch sei, wie ihn dessen Anblick überzeuge, von der Hand des Jaʿḳûb Bin Isḥaḳ al-Kindî Buchstabe für Buchstabe geschrieben, und es laute der wörtliche Bericht seines Verfassers, wie nun folgt — [1]).

Da bereits Ibn Abî Jaʿḳûb an-Nadîm zu keiner Gewissheit über den Verfasser gelangte, so bleibt auch uns derselbe Zweifel übrig, wenn wir nicht den ganz materiellen Grund gelten lassen wollen, dass Kindî, der, wie S. 19. bemerkt, eine Anzahl Abschreiber in seinem Dienst hatte, schwerlich sich Bücher persönlich copirte, woher die Annahme nicht ganz fern liegt, dass, da das Buch von Anfang bis Ende von seiner Hand geschrieben war, er auch der Verfasser desselben gewesen sein möge [2]).

---

119) A. B. فى انّ علّة. — 120) H. L. V. علية. — 121) V. عليه.

1) Auf dieselbe Stelle machte bereits Reinaud in seinem Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde S. 23. mit den Worten aufmerksam: Il (c'est-à-dire, l'auteur du Kitâb al-fihrist) a mis à contribution un écrit qui était de la main du célèbre philosophe Alkendi. — Reinaud kommt im Verlauf seines Mémoire wiederholt auf diesen Bericht zurück. Vgl. S. 288 flg. 290. 292. 293 flg.

2) Reinaud hält an der blossen Abschrift fest. Vgl. S. 289.

Was sich von seinen medicinischen Schriften in den europäischen Bibliotheken nach gedruckten Verzeichnissen findet, ist von Wüstenfeld in der Geschichte der Arabischen Aerzte erwähnt, mehrerlei Mathematisches und Astronomisches von Uri und Nicoll, Anderes ist von der Veröffentlichung der Pariser Cataloge zu erwarten. — Im Druck erschien wiederholt seine Schrift De medicamentis compositis [3]), und eine andere De pluviis imbribus et ventis; ac aeris mutatione [4]). Ausserdem wurden durch Gerardus Cremonensis lateinisch übersetzt sein Liber de somno et visione [5]) und De ratione, nicht zu verwechseln mit der Schrift De intellectu [6]), und endlich verzeichnet Libri [7]) unter den persischen — wahrscheinlich eine Uebersetzung — für die Veröffentlichung durch die Druckerei der Medici in Rom vorbereiteten Werke Alchindi astronomica.

Unstreitig ist der Nachtheil, den die Wissenschaft durch den Verlust eines grossen Theils seiner Werke erfahren hat, grösser als der anerkannt bedeutende Gewinn, den die erhaltenen Schriften der Nachwelt sicherten. Gehen wir noch einmal die einzelnen Wissenschaftszweige im Geiste durch, wie viel begegnet uns nicht, worüber weitere Belehrung aus jener Zeit nach vielen Seiten hin höchst willkommen sein würde. Ich erinnere beispielsweise an die Abhandlung nr. 214. (S. 32. vgl. mit S. 10.) über den im J. 222 (837) erschienenen Cometen, für dessen Berechnung und nähere Kenntniss sich hier eine ganz neue und besondere Quelle aufthut. — Ueberdiess haben sich eigenthümliche Ansichten überall in seinen Schriften geltend gemacht. Einen Beleg auch dafür gewährt uns derselbe Fihrist, der im zweiten Abschnitt des siebenten Buches da wo er weitläufig von Euclides spricht, auch des Kindî Schrift über die Aufgabe, die Euclides bei Abfassung seines Werkes zu lösen suchte (s. nr. 86. S. 25.), folgende Stelle aushebt: „Al-Kindî erwähnt in genannter Abhandlung, dass dieses Buch (die Elemente des Euclides) ein Mann mit Namen Apollonius [8]) der Zimmermann (النجار, bezeichnender:

---

3) Vgl. Wüstenfeld a. a. O. S. 22, und oben nr. 157.

4) Venetiis 1507. Ex officina Petri Liechtenstein. Klein 4. 18 Seiten zu zwei Columnen und ein Titelblatt. Vgl. oben nr. 78. und 259.

5) S. Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote. Nouv. édit. par Charles Jourdain S. 123.

6) Wenigstens nach Jourdain a. a. O. S. 123 (8°) und 320 flg.

7) S. Hist. des sciences mathématiques en Italie I, S. 246.

8) Der Fihrist schreibt hier ابلينس, er kennt jedoch die Form ابولونيوس, die bei ihm mit بلينوس wechselt, sehr gut, ein neuer Beweis, dass die Entscheidungsgründe, ob die Form بليناس, بلينوس u. s. w. den Namen Plinius oder Apollonius bezeichne, noch von wo anders hergeholt werden müssen, als von der einer unkritischen Willkür unterworfenen oder

der Geometer) verfasst und dasselbe in funfzehn Paragraphe geordnet habe (انّه رسمه خمسة عشر قولا). Nachdem nun lange Zeit seit seiner Abfassung verflossen war, so dass man dasselbe völlig ausser Acht gelassen hatte (فانهمل), fand sich einer der Herrscher von Alexandrien zum Studium der Geometrie hingezogen. Derselbe lebte zur Zeit des Euclides, dem er das Buch neu zu redigiren und zu erläutern befahl. Das that Euclides, und so wurde ihm die Autorschaft desselben beigelegt. Später fand Hypsicles, der Schüler des Euclides, zwei Bücher auf, das 14te und 15te, die er jenem Fürsten darbrachte. Sie wurden dem Werke beigefügt. Alles diess trug sich in Alexandrien zu".

Wir scheiden von unserm Philosophen, der eine Zierde jeder Akademie gewesen sein würde, mit der Bemerkung, dass er sich trösten möge, wenn die philosophischen Mystiker des Orients z. B. Ghazzâlî, der Fârâbî und Ibn Sînâ, oft freilich nur tadelnd, gern im Munde führt, ihn um seiner wissenschaftlichen Nüchternheit willen, die ihm auch die Beschäftigung mit den zu mystischen Grübeleien verführenden Neu-Platonikern nicht rauben konnte, nicht einmal zu nennen für werth halten, ein Schicksal, dem selbst die Brüder der Reinheit (اخوان الصفاء) nicht auf so rühmliche Weise entgangen sind.

---

verstümmelten Transscription dieser Namen bei den Arabern. — Vgl. Hâġî Ch. VII, S. 645. — S. ausserdem über Apollonius Cas. I, S. 384 flg. und Wenrich a. a. O. S. 198 flg., wozu ich bemerke, dass weder der Fihrist noch Ibn al-Ḳufṭî mit irgend einem Worte die Lebenszeit des Apollonius näher berührt. Der Fihrist sagt gar nichts, bestätigt aber indirect die Angabe des Ibn al-Ḳufṭî, der ihn älter sein lässt als Euclides. S. dagegen was Wenrich nach der Historia Dynastiarum, die vereinzelt dasteht, a. a. O. mittheilt. Auf Erörterung der chronologischen Frage in Betreff der Lebenszeit des Euclides und Apollonius kann ich hier nicht weiter eingehen.

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.

Die

Gâthâ's des Zarathustra.

Erste Abtheilung.

Die fünf Gâthâ's

oder

Sammlungen von Liedern und Sprüchen

Zarathustra's,

seiner Jünger und Nachfolger.

Herausgegeben, übersetzt und erklärt

von

Dr. Martin Haug,

Privatdocenten der orientalischen Sprachen an der Universität Bonn.

Erste Abtheilung.

Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend.

Leipzig 1858

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. Band.

№ 3.

Sr. Excellenz

dem Königlich-Preussischen Wirklichen Geheimenrathe

Freiherrn von Bunsen

als ein Zeichen

inniger Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet

von dem

Verfasser.

Vorwort.

Zu den dunkelsten und schwierigsten Gegenständen der orientalischen Alterthumsforschung gehört unstreitig der Zendawesta, das angebliche Werk Zoroaster's. Die Schwierigkeiten liegen nicht bloss in der Sprache, zu der es bis jetzt weder Grammatik noch Lexikon giebt, sondern namentlich auch in dem fragmentarischen Zustande der einzelnen Stücke und ihren grossen Altersunterschieden. Man denke sich einzelne Psalmen, einige alte Lieder, wie das Deborahlied, einige Stücke der Propheten, einige Gesetze des Pentateuch, sodann grössere Stücke der Mischnah und Gemara zu einem Ganzen vereinigt, so hat man eine ungefähre Vorstellung von der Beschaffenheit des Zendawesta. Diese grosse Verschiedenheit deutet indess schon der Name an, der richtiger in Awesta-Zend umgestellt werden sollte. Awesta ist die Offenbarung, die eigentliche heilige Schrift, Zend dagegen die Auslegung derselben, zu welcher noch weitere Ausdeutungen, Pâzend genannt, kamen. Diese drei verschiedenen Arten der Litteratur finden wir in den uns unter dem Namen Zendawesta überkommenen Schriften der Pârsen vereinigt. Daher ist die nächste Aufgabe der Kritik, diese drei dem Alter nach so verschiedenen Arten des religiösen Schriftthums der Irânier zu scheiden, was am deutlichsten und besten bei dem Gesetzbuche, dem sogenannten Vendidâd, durchzuführen ist. Die ganze Sammlung dieser religiösen Urkunden ist in der Sprache des alten Baktriens, die man bis jetzt ganz falsch Zend genannt hat, geschrieben; man nennt sie weit richtiger baktrisch. Von ihr treffen wir zwei Dialekte, die weit mehr der Zeit als dem Orte nach verschieden sind. In dem ältern Dialekt sind nur noch sehr

wenig Stücke vorhanden; weitaus der grösste Theil des Zendawesta ist in dem jüngern Dialekt geschrieben.

Das Bedeutendste und Umfangreichste, was uns in dem ältern Dialekt erhalten ist, sind fünf kleine Sammlungen von Liedern, Liederversen und einzelnen Sprüchen, Gâthâ's genannt, die wir im jetzigen Zendawesta mit einer Sammlung zum Theil sehr später Gebete, dem sogenannten Jaçna oder Izeshne, vereinigt finden; sie bilden dort die Capitel 28—34; 43—46; 47—50; 51; 53. Obschon die ungemeine Wichtigkeit dieser Stücke aus den spätern Büchern des Zendawesta, in denen sie oft als heiliges göttliches Wort angeführt sind, Jedem auf den ersten Blick einleuchten musste, so war doch bis jetzt von Niemand eine Erklärung versucht worden. Anquetil's Uebersetzung kann nicht gerechnet werden; denn sie verdient diesen Namen wenigstens in Betreff dieser ältern Stücke sicherlich nicht, da sie ohne alle Kenntniss der Grammatik und ohne näheres Verständniss der Wortbedeutungen meist nur durch blosses Rathen nach den höchst unzuverlässigen Angaben der Pârsenpriester gemacht wurde; keine Zeile ist auch nur einigermassen richtig übersetzt. Burnouf, dessen Verdienste für den Anfang einer richtigen Erkenntniss des Zendawesta sonst so ausgezeichnet sind, hat nie diese Stücke einer Untersuchung unterzogen; er wusste weder, dass sie in einem abweichenden Dialekt verfasst sind, noch dass sie wirkliche Verse enthalten. Der Erste, welcher an gewissen äusseren, leicht auffallenden Eigenthümlichkeiten die Verschiedenheit des Dialekts erkannte, war Spiegel; die Erklärung auch nur eines einzigen Stückes versuchte er indess bis jetzt nicht. Bei dem Mangel einer auf sorgfältige Vergleichung namentlich der ältesten und wichtigsten Handschriften des Jaçna sich stützenden Ausgabe des Grundtextes, war es Andern, die nicht im Besitz des nöthigen kritischen Materials waren, nicht wohl möglich, in diesem noch ganz dunkeln Gebiete den ersten Schritt zu wagen. Diesem Uebelstande half Westergaard's Ausgabe des Zendawesta ab, deren erstes den Jaçna enthaltendes Heft im Herbst 1852 erschien. Dadurch wurde es mir möglich, das Studium dieser wichtigen Urkunden, wozu ich schon vor 11 Jahren, noch vor Bezug der Universität, den festen Entschluss gefasst hatte, ernstlich und mit Aussicht auf einigen Erfolg zu beginnen. Die ersten schwachen Versuche, in dieses Dunkel einzudringen, sandte ich im Jahre 1853 an die Redaction der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, und ich muss dem treff-

lichen Redacteur derselben, Herrn Professor **Brockhaus**, vielen Dank wissen, dass er sie damals, zu einer Zeit, wo ich mit Widerwärtigkeiten aller Art zu kämpfen hatte, die Viele für immer von so schwierigen Studien zurückgeschreckt haben würden, aufnahm; denn eine Verweigerung hätte mir leicht auch allen Muth rauben können, der bei derartigen Arbeiten das erste und unumgänglichste Erforderniss ist. Seit 1853 setzte ich die schwierige Arbeit fort, wobei ich mich namentlich der Aufmunterung meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Professors **Ewald**, zu erfreuen hatte, und jetzt, nach fünf Jahren der mühseligsten Forschung, sehe ich dieselbe so weit gefördert, dass ich einen die Gâthâ's nach allen Seiten umfassenden Erklärungsversuch hiemit veröffentlichen kann. Ich will nun im Nachfolgenden kurz Rechenschaft über meine Methode und Hilfsmittel geben.

Um in den Sinn dieser alten Urkunden einzudringen, deren Verständniss schon seit vielen Jahrhunderten verloren gegangen, schlug ich folgenden Weg ein. Ich sammelte zunächst wo möglich alle Wörter des Zendawesta mit Angabe der Stellen, soweit diess nicht schon in dem Index der Brockhaus'schen Ausgabe des Vendidad-sade geschehen war, und suchte dann aus der Vergleichung der Parallelstellen den Sinn eines Worts zu erschliessen; aber weil derselben meist zu wenige sind und der Zusammenhang der einzelnen Worte in ihnen oft schwer zu erkennen ist, so konnte ich auf diesem Wege kaum ein halbes Verständniss gewinnen. Glaubte ich so der Bedeutung eines Worts oder einer Form auf die Spur gekommen zu seyn, so versuchte ich eine Ableitung und zwar zunächst aus dem Baktrischen selbst. Konnte die aus der Vergleichung der Parallelstellen erschlossene Bedeutung durch eine regelrechte Etymologie begründet werden, so schien mir das Resultat schon weit sicherer, aber doch nicht immer sicher genug, um mich dabei beruhigen zu können. Ich suchte weitere Hilfe in den Liedern des Rigweda, die ebenso alt wie die Gâthâ's und in einer nur dialektisch verschiedenen Sprache abgefasst sind. Sie sind für diese Untersuchungen so wichtig, dass ohne eine eingehende Benutzung derselben ein wirkliches Verständniss der Gâthâ's ein Ding der Unmöglichkeit seyn würde. Aber das Verständniss dieser Hymnen ist, wenn auch lange nicht so schwierig als das der Gâthâ's, keineswegs auf eine sonderlich leichte Art zu gewinnen. Auch hier muss man sich vor allem zu dem mühseligen Sammeln von Stellen entschliessen, da es noch kein vollständiges Wörterbuch oder Re-

gister zu dem Rigweda giebt. Bei diesem zeitraubenden Geschäft hatte ich mich der Hilfe meines lieben Freundes, Gottlob Wilhelm Hermann, Stadtvikars in Wildbad, eines trefflichen Sanskritkenners, zu erfreuen, der mir ein Glossar zum ersten, zweiten, dritten und siebenten Buche des Rigweda anfertigte. Ich spreche ihm hiemit öffentlich meinen besten Dank für seine viele Mühe aus. Die Bedeutung der Wedaworte suchte ich auf dieselbe Weise, wie bei den Gâthâ's, durch Vergleichung der einzelnen Stellen und durch Etymologie zu ermitteln; so weit das neue Petersburger Sanskritwörterbuch vorliegt, konnte ich dieses hiezu benutzen. Indess blieb ich beim Weda nicht allein stehen, sondern sah mich auch in den leider nur sehr geringen Ueberresten der Sprache der ersten Keilschriftgattung, gewöhnlich altpersisch genannt (richtiger ist der Name arisch, wie sie in der turânischen Uebersetzung der Bisutuninschrift heisst), sowie in den jüngeren, dem Baktrischen nächstverwandten Sprachen, dem Pârsî (Mittelpersisch) und dem Neupersischen und Armenischen um. Die Rücksichtnahme auf die Sprachen der irânischen Familie war um so nothwendiger, als sie mit den beiden Dialekten des Zendawesta eine eigene, von dem Sanskrit geschiedene Sprachfamilie bilden, welche die Wortbedeutungen oft merklich geändert hat. Die Benutzung der neuern Sprachen dieser Familie für die Erklärung des Zendawesta hat indess grosse Schwierigkeit, da die ältern grammatischen Formen in ihnen bis auf einen unbedeutenden und fast unkenntlich gewordenen Rest verloren gegangen sind, und die Gestalt der einzelnen Worte, deren sich glücklicherweise noch eine grosse Anzahl gerettet hat, oft so verstümmelt ist, dass kaum ein sicherer Schluss auf ihren Ursprung gemacht werden kann. Noch mehr Vorsicht erheischt das Armenische, das nur ein Anhängsel der irânischen Familie ist, aber öfter recht gute Dienste leisten kann.

Nachdem ich auf diesem mühevollen Wege der Vergleichung und sprachlicher Combinationen zu wiederholten Malen die Gâthâ's durchgegangen hatte und schon zu einem grossen Theil meiner in dieser Schrift dargelegten Ergebnisse gelangt war, kam ich endlich im Herbst 1856 auch in den Besitz der traditionellen Hilfsmittel. Bei meinem mir durch Se. Excellenz, Freiherrn von Bunsen, meinen hochverehrten Gönner, ermöglichten Aufenthalt zu Paris copirte ich den die Gâthâ's umfassenden Theil der Sanskritübersetzung des Jaçna, die den Namen Neriosengh's führt,

nach der Burnouf'schen Handschrift. Die übrigen auf der Bibliothèque impériale vorhandenen Abschriften waren so verdorben, dass fast gar kein Gebrauch davon gemacht werden konnte. Auch die Burnouf'sche war noch fehlerhaft genug; daher war es mir nicht möglich, eine fehlerfreie Copie zu erhalten; denn nach blossen Conjecturen wollte ich den Text nicht verändern; ausserdem habe ich die orthographischen Eigenthümlichkeiten in Betreff der euphonischen Gesetze, weil sie öfter fast durchgängig sind, beibehalten. Dieses neue Hilfsmittel, das indess nicht immer leicht zu verstehen ist, suchte ich theils für meine weitern Forschungen auszubeuten, theils zur Berichtigung der schon gemachten zu benutzen. Ich fand aber sehr bald, dass dieser Uebersetzer (oder diese Uebersetzer), der vor 6—800 Jahren gelebt haben mag, durchaus kein richtiges Verständniss dieser uralten Stücke hatte, und dass bloss mit seiner Hilfe nie auch nur ein einziger Vers richtig erklärt werden könnte. Es ist weder genaue Kenntniss der Grammatik, noch der einzelnen Wortbedeutungen bei ihm zu suchen, denn er hatte weder eine sichere Tradition, noch verstand er sich auf eine gesunde Etymologie; Verwechslung von Casus und Verbalpersonen, monströse Wortableitungen (wie *anâis*, Instrum. plur. eines Pronomens *ana*, also durch diese, von *i*, gehen, + a privat.) sind bei ihm ganz gewöhnlich. Seine Uebersetzung ist meist streng wörtlich und daher im Zusammenhang häufig gar nicht zu verstehen; überall sind durch das Wörtchen *kila* eingeleitete Erklärungen eingestreut, die oft als aus der spätern pârsischen Anschauung erwachsen Vorstellungen in diese alten Texte hineintragen, die ihnen nachweislich ganz fremd sind. Da dieselbe auf der Pehlewi- oder Huzûreschversion beruht, deren ich nicht habhaft werden konnte, so kann sie erst, wenn diese gedruckt vorliegt, ganz richtig beurtheilt werden. Dessenungeachtet brachte sie mir vielen Gewinn, wenn auch sehr selten in positiver, doch sehr häufig in negativer Beziehung. Ehe ich in den Besitz Neriosengh's gelangte, war ich ganz allein auf meine eigenen Combinationen angewiesen und hatte aus diesen die mir am richtigsten scheinende auszuwählen. Sowie er mir aber zur Hand war, hatte ich doch einen Vorgänger, dessen Deutung mich zu weiterer Untersuchung reizte, indem ich ihn zu widerlegen und eine andere Erklärung zu begründen suchte, und durch den ich auf diese Weise häufig zu neuen und glücklichern Combinationen geführt wurde. Da von seiner Uebersetzung der Gâthâ's noch gar nichts gedruckt ist,

so hielt ich es nicht für unpassend, grössere und kleinere Stellen daraus im Commentar mitzutheilen und theilweise zu übersetzen.

Die vorliegende Schrift, deren erster Theil jetzt der Oeffentkeit übergeben wird, enthält nun die vielfach gesichteten und geläuterten Resultate meiner jahrelangen anhaltenden Forschungen auf diesem Gebiete. Wie sehr ich bemüht war, meine Arbeit selbst zu verbessern, kann Jeder leicht an einer Vergleichung meiner ersten Aufsätze über das 44. Capitel (Zeitschrift der D. M. G. 1853) mit der jetzigen Behandlung dieses schwierigen Stückes sehen. Ich konnte oft nur nach langen Irrgängen und nach wiederholten Versuchen in den Sinn eines Wortes oder eines Verses eindringen; ich scheute vor keiner Mühe zurück, da ich vor allem einen Grund zur richtigen Erkenntniss dieser hochwichtigen Ueberreste einer grauen Vorzeit legen wollte. Bei diesem Streben fand ich aber bald, dass, um ein wirkliches Verständniss zu erzielen, man nicht bloss einzelne Worte und Formen erklären, sondern auch sowohl den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Verse unter sich, als auch grösserer Stücke ergründen müsse. Dieser Theil der Arbeit war noch schwieriger, als der rein sprachliche, da die Verse häufig gar nicht miteinander zusammenhängen, sondern nur Bruchstücke verloren gegangener Lieder sind. Bei manchen wird der eigentliche Sinn vielleicht für immer dunkel bleiben; auf viele werden spätere Forschungen auch Anderer noch weiter Licht werfen. Die Resultate meiner eigenen Bemühungen in dieser Hinsicht sind in den Specialeinleitungen zu jedem Stück niedergelegt und weiter in die Einleitung zum Ganzen übergegangen.

Den Urtext habe ich, um die Schrift nicht zu vertheuern, in lateinische Buchstaben umschrieben; das Nähere über die Umschreibung wird die Grammatik bringen. Bei der Herstellung des Textes legte ich die vortreffliche Ausgabe Westergaard's zu Grunde, der mit Recht dem alten Kopenhagener Codex 5. den entschiedensten Vorzug gegeben; ausserdem benutzte ich die Brockhaus'sche Ausgabe mit den Varianten der Bombayer Edition, die von Westergaard so gut wie gar nicht berücksichtigt wurden; dieselbe ist durch Bf., die Varianten sind durch Bb. bezeichnet. Von blossen Conjecturen, zu denen in einem so dunkeln Gebiet die Versuchung sehr nahe liegt, suchte ich mich möglichst fern zu halten. Meine Aenderungen, über die jedesmal im Commentar Rechenschaft gegeben ist, stützen sich meist auf handschriftliche Autorität, in welcher Beziehung ich aber leider zum grössten

Theil nur auf die wenigen kargen kritischen Noten der Westergaard'schen Ausgabe beschränkt war. Der Zustand der Texte des Jaçna ist indess ein entschieden besserer, als der der übrigen Theile des Zendawesta, und in dieser Beziehung wenigstens ist die Forschung etwas erleichtert. Das Metrum der Verse ist öfter gestört und bietet zu einer kritischen Textesconstitution nur geringe Hilfe. Um das Studium zu erleichtern, hielt ich es nicht für unpassend, dem Urtext eine wörtliche lateinische Uebersetzung gegenüber zu stellen. In der deutschen Uebersetzung erlaubte ich mir etwas mehr Freiheit, aber es war mir einerseits bei dem so fragmentarischen Zustand des Ganzen, andererseits bei den so neuen, in den Gâthâ's enthaltenen Ideen nicht wohl möglich, eine gut lesbare zu liefern; ich hätte zu viel umschreiben müssen. Aus diesem Grunde schien mir noch eine besondere Paraphrase nothwendig, die ich in der Einleitung zu jedem einzelnen Stücke gegeben habe. Mit Hilfe dieser wird Jeder die Gâthâ's ebenso weit verstehen lernen können, als ich sie selbst verstehe. Alles Kritische und Philologische ist in den Commentar, die eigentliche Grundlage der ganzen Arbeit, verwiesen. Eine besondere Abhandlung, die dem zweiten Heft beigegeben wird, verbreitet sich über Namen und Stellung der Gâthâ's im Zendawesta, Beschaffenheit und Anordnung dieser Sammlungen, Sprache und Metrum, Dichter und Zeitalter, sowie über Zarathustra's Person, seine ersten Jünger, seine Lehre und ihr Verhältniss zum Volksglauben. Da aus ihr die letzten und für die Entstehung und erste Ausbildung der Zarathustrischen Religion wichtigsten Resultate am leichtesten ersehen werden können, so halte ich es nicht für unpassend, dieselben hier am Eingange kurz zusammenzustellen; die Beweise dafür sind dort nachzulesen.

Die fünf Gâthâ's sind fünf kleine, an Umfang verschiedene Sammlungen alter Lieder, Liederverse und metrischer Sprüche, in einem von der gewöhnlichen Sprache des Zendawesta abweichenden ältern Dialekte verfasst, der sich als gleich alt und aufs nächste verwandt mit der Sprache der wedischen Liedersammlungen erweist; ebenso finden wir im Wesentlichen die wedischen Metra wieder. Sie sind weitaus die ältesten, wichtigsten und bedeutendsten Stücke des Zendawesta. Einige der Lieder haben unzweifelhaft Zarathustra selbst zum Verfasser; so z. B. die Capitel 30. 32 aus der ersten Sammlung; am meisten echt Zarathustrisches enthält die zweite; die vierte und

fünfte dagegen nichts. Die übrigen Stücke sind von seinen Jüngern und zum Theil von noch spätern Nachfolgern; vielleicht finden sich auch Verse von Vorgängern Zarathustra's. Zur annähernden Bestimmung des Zeitalters ihrer Abfassung und somit von Zarathustra's Auftreten lassen sich folgende Thatsachen ermitteln: 1) Der Ackerbau war damals erst im Entstehen begriffen und noch eine ganz neue Sitte. 2) Mit derselben oder kurz vor ihr war auch eine neue, ihr feindliche Religion aufgekommen, die Verehrung des Indra und seiner Götterschaaren, die, von dem berauschenden und betäubenden Somatrank begleitet, einen wilden, kriegerischen Charakter hatte und den friedlichen alt-arischen Feuerdienst, wie er von den Çaoskjañtô gepflegt wurde, sowie den alten Glauben an gute Genien des Lebens in den Hintergrund zu drängen suchte. 3) Diese neuen Elemente erzeugten einen gewaltigen und blutigen Kampf unter den alten Ariern, der in bürgerlicher Beziehung zwischen Ackerbauern und Nomaden, in religiöser aber zwischen den Anhängern der alten und der neuen Religion geführt wurde. Die Ackerbauer blieben dem alten Glauben treu, die Nomaden dagegen huldigten dem neuen Götterdienst. 4) Der bekämpfte Bruderstamm sind die wedischen Inder vor der Auswanderung ins Gangesland. Die Priester der bekämpften Götter heissen Kavi's, ein älterer Name als Brâhmaṇa, und werden als Urheber alles Trugs und Verderbens geschildert. 5) Der Weda kennt diesen Kampf, diese Anfeindung des Indra und seines Somatranks ebenfalls; die Feinde heissen Kavâri oder Kavâsakha, d. i. Anhänger des Kavâ, welches Wort aus dem ominösen Kavi, das seit Alters Ehrenname der vornehmsten irânischen Geschlechter war, von den Anhängern Zarathustra's absichtlich so umgeändert wurde. 6) Der Hauptführer und Prophet der Ackerbauer und Anhänger des Feuerdienstes, der eifrigste Bekämpfer des Götterdienstes, war Zarathustra. 7) Unter dem volksthümlich verderbten Namen G'aradashṭi ist er im Weda erwähnt, aber dort schon eine halb verklungene Persönlichkeit. Die muthmassliche Schätzung seines Zeitalters führt auf 2000 vor Christo. Seine Heimat war Baktrien. Er gehörte der Familie der Haêcat-açpa's an, die bei den irânischen Stämmen das Richteramt verwaltet zu haben scheint. Er tritt auf Befehl Ahura-mazda's auf, dessen Offenbarungen er hörte; der von ihm für dieselben gebrauchte Ausdruck Çraosha, d. i. das Hören, wurde sehr früh personifizirt und als Genius

gefasst. Zarathustra verkündet auch die Sprüche des Erdgeistes, ist Dolmetscher seiner Geheimnisse und predigt den Ackerbau. Aber er wollte nicht bloss diese neue Sitte und den alten Feuerdienst erhalten, sondern er suchte den Volksglauben auch zu läutern und zu vergeistigen. Die Vorstellung von guten wohlthätigen Geistern, den Ahura's mazda's, d. i den Lebendigen, Weisen, brachte er mehr auf eine Einheit, d. h. auf einen Ahura-mazda, wobei ihm der Volksglaube an einen weissen Geist (çpeñtô mainjus) zu Hilfe kam. Das wesentlich Neue indess, wodurch er der irânischen Religion auch ein ganz neues und unterscheidendes Gepräge gab und dadurch ein eigentlicher Religionsstifter, so gut wie Buddha, wurde, war die rein philosophische Lehre von zwei Urkräften, Seyn und Nichtseyn, Anfang und Ende, die sich namentlich in der Dreiheit von Gedanken, Wort und That als Wahres und Gutes, sowie als Lüge und Böses offenbaren, die strenge Scheidung des physischen und geistigen Lebens, der ursprünglichen angeborenen Weisheit und der menschlichen Erfahrungsweisheit. Das Princip des Seyns war indess anfänglich durchaus nicht identisch mit Ahura-mazda, sondern ist als Vohû manô, guter Sinn, später einer der himmlischen Geister geworden. Während Zarathustra die Volksvorstellungen von guten Geistern und insbesondere die von einem weissen Geist läuterte und daraus den Begriff eines persönlichen Gottes, Ahuramazda, bildete, that er nicht dasselbe mit dem Volksglauben an böse Geister und insbesondere an einen schwarzen Geist (añrô mainjus). Er suchte in Betreff des Bösen die Personification möglichst zu vermeiden und bewegte sich meist nur in abstracten Begriffen, wie nichtiger Sinn, Nichts, Nichtseyn, Lüge, Verläumdung u. s. w.; Ahriman, der leibhaftige Teufel und Fürst der Finsterniss, der Gegner Ahura-mazda's von Urbeginn, ist erst ein Gebilde der Nachfolger Zarathustra's, hervorgegangen aus dem Volksglauben an einen schwarzen Geist und dem Zarathustrischen Grundprincip des Nichtseyns. Die Verehrung und Personification von blossen Begriffen, welche eine Haupteigenthümlichkeit des Pârsismus bildet, hat ihren Ursprung in der Philosophie des Stifters.

Die sprachlichen Resultate werden in einer kleinen, den ältern Dialekt behandelnden Grammatik und in einem Glossar übersichtlich zusammengestellt. Das zweite Heft ist vollendet und kann in Bälde folgen.

I.

Gâthâ ahunavaiti.

(*Jaçna capp.* 28—34.)

1. (28.)

1. *Jânim manó jânim vaćó jânim skjaothnem ashaonó*
Zarathustrahé. Frâ ameshâ çpeñtâ gâthâo gēurvâin.

Nemó ve gâthâo ashaonis.

2. *Ahjâ jâçâ nemañhâ uçtânazaçtó rafedhrahjâ*
Manjeus Mazdâo paourvím çpeñtahjâ ashâ víçpēñg skjaothnâ
Vañheus khratûm manañhó jâ khshnvíshâ gēusćâ urvânem.

3. *Je vâo Mazdâ ahurâ pairi-ǵaçâi vohû manañhâ*
Maibjó dâvōi ahvâo açtvataçćâ hjaṭćâ manañhó
Âjaptâ ashâṭ haćâ jâis rapeñtó daidiṭ qâthre.

4. *Jē vâo Ashâ ufjâni manaçćâ vohû apaourvím*
Mazdāmćâ ahurem jaćibjó Khshathremćâ agžaonvamnem
Varedaiti Ârmaitis â mōi rafedhrâi zavēñg-ǵaçatâ.

5. *Je urvānem mēñ-gairím vohû dadé hathrâ manañhâ*
Ashíśćâ skjaothananām vídus-Mazdâo ahurahjâ
Javaṭ íçâi tavâćâ avaṭ khçâi aéshé ashahjâ.

6. *Ashâ kaṭ thwâ dareçâni manaçćâ vohû vaédimnó-*
gâtûmćâ ahurâi çevistâi Çraoshem Mazdâi
Anâ māthrâ mazistem vâurōimaidí khrafçtrâ hizvâ.

I.

Carmen quod ahunavaiti dicitur.

1. (28.)

1. Manifestata cogitatio, manifestata vox, manifestata actio veracis Zarathustrae. Praecinuerunt Immortales Sancti carmina.

Laus vobis, carmina veracia!

2. Hujus adorare-velim laude érectas-manus-habens fortunae (ad hanc fortunam adipiscendam) spiritus Sapientis primum sancti vera omnia facta, bonae intelligentiam mentis: quae colam terraeque animam.

3. Qui vos-duos, Sapiens vive! circumibo (venerabor) bonâ mente mihi donationi (ut mihi detur) duarum-vitarum et existentis et ejus, quae est mentis; comparanda Veri causa (Veritatis ope) *ea sunt* quibus tenentes (studentes) donabat suum-ignem-habens.

4. Qui vos-duos, Verum praedicem, Mentemque bonam, non-primum, Sapientemque vivum, cum quibus, et Regnum nondum-adoratum, defendens Pietas ad me fortunae (auxilio) vocatione-veniat.

5. Qui animam *terrae* mente-laudem-habentem bonâ facio simulcum mente Veritatesque actionum gnari-Sapientis vivi; quamdiu colam *vos* poteroque tamdiu ero in-investigatione Veri.

6. Vere! quid (quomodo) te videre-volo Mentemque bonam aperientem-viamque vivo fortissimo Çraoshem Sapienti! Illo carmine maximum propulsemus carnem-devorantes *Daemones* linguâ *dicto*.

7. *Vohû gaidi manaṅhâ dâidi ashâ-dâo daregâjû*
Ereshvâis tû ukhdhâis Mazdâ Zarathustrâi aoǵôṅhvaṭ rafenô
Ahmaibjâćâ ahurâ jâ daibishvatô dabaêshâo taurvajâmâ.

8. *Dâidî Ashâ tãm ashîm vaṅhēus âjaptâ manaṅhô*
Dâidî tû Ârmaiti Vîstâçpâi îshem maibjâćâ
Dâoç-tû Mazdâ khshajâćâ jâ vē mãthrâ çrevîmâ râdâo.

9. *Vahistem thwâ vahistâ jēm Ashâ vahistâ hazaoshem*
Ahurem jâçã vâunus narôi Frashaostrâi maibjâćâ
Jaêibjaçćâ îṭ râoṅhaṅhôi viçpâi javê vaṅhēus manaṅhô.

10. *Anâis vaonôiṭ Ahurâ-mazdâ Ashemćâ jânâis zaranaêmâ*
Manaçćâ hjaṭ vahistem jôi vē jôithemâ daçemē çtûtãm
Jûžem zevîstajâoṅhô îshô khshathremćâ çavaṅhãm.

11. *Aṭ jēṅg Ashâaṭćâ vôiçtâ vaṅhēusćâ dâthēṅg Manaṅhô*
Erethwēṅg Mazdâ ahurâ aêibjô perenâ âpanâis kâmem
Aṭ vē khshmaibjâ aç-ûnâ vaêdâ qarethjâ vaiṅtjâ çravâo.

12. *Jē âis ashem nipâoṅhê manaçćâ vohû javaêtâitê*
Tvēm Mazdâ ahurâ frô mâ çîshâ thwahmâṭ vaoćaṅhê
Manjēus haćâ thwâ ēe âoṅhâ jâis â aṅhus paourujô bavaṭ.

---

2. (29.)

1. *Khshmaibjâ gēus urvâ gerežđâ kahmâi mâ thwarôždûm kē mâ tashaṭ*
A mâ aêshemô hazaçćâ remô-âhushâ jâ daresćâ tavisćâ
Nôiṭ môi vâçtâ khshmaṭ anjô athâ môi çãçtâ vohû-vâçtrjâ.

2. *Adâ tashâ gēus pereçaṭ Ashem kathâ tôi gavôi ratus*
Hjaṭ hîm dâtâ khshajaṅtô hadâ vâçtrâ gaodâjô thwakhshô
Kēm hôi ustâ-ahurem jē dregvôdibis aêshemem vâdâjôiṭ.

3. *Ahmâi ashâ nôiṭ çareǵâ advaêshô gavôi paiti-mravaṭ*
Avaêshãm nôit vîdujê jâ shavaitê âdrēṅg ereshvâoṅhô
Hâtãm hvô aoǵistô jahmâi zavēṅg ǵimâ keredushâ.

4. *Mazdâo çaqârē mairistô jâ zî vâverezôi pairî ćithiṭ*
Daêvâisćâ mashjâisćâ jâćâ vareshaitê aipî ćithiṭ
Hvô vîćirô ahurô athâ nē aṅhaṭ jathâ hvô vaçaṭ.

7. Bonâ veni mente da veri-dationes in-longum-aevum validis tu verbis Sapiens! Zarathustrae robore-praeditum auxilium nobisque vive! quae (ut) osoris odia vincamus.

8. Da Vere! hanc veritatem, bonae lucra mentis; da tu Pietas! Vîstâçpae rem-familiarem mihique; des tu Sapiens domineque quae (ut) vestrum carmina audiamus efficacia.

9. Optimum te optime! quem Vero optimo conjunctum vivum venerabor opem-desiderans Frashaostrae mihique et quibus illud praebeo omni saeculo bonae Mentis.

10. Illis opum-adipiscendarum-causa Vivum-Sapientem-duos Verum precibus incitemus Mentemque illam optimam *et omnem* qui vestrum est, qualis decas laudantium *sit; vos estis* vocati-bona-praebentes, alimenta possessionemque fortunarum.

11. Ita quas e-Veroque scis bonaque leges Mente, promptas Sapiens vive! iis complebo adipiscendis cupiditatem quum vestrum vobis *proprias* omnino-nullas scio ad-alimenta-pertinentes, ad-fortunas-pertinentes auditiones.

12. Cui his verum protegendum *est* mensque bona omni-tempori, tu-ipse Sapiens vive! potissimum me doce tuo dicere ex-animo per-te quo (id est) ore, in quibus vita prima fuerit.

---

2. (29.)

1. Vobis terrae anima questa-est: cui me creavistis? qui me formavit? Ad me impetus roburque feriens-jaculans *est* quorumuterque audensque potensque. Non mihi percutiet (adjuvabit) quam-vos alius *neque* ita indicabit bona ad-agricolas-pertinentia

2. Deinceps creator terrae interrogavit Verum: quomodo tibi terrae ratio? quum eam procreavistis, dominantes! simul pascua *tanquam* bovum-nutritum formando. Quem ei adjuvantem-Vivum *creavistis* qui a mendacibus *factum* impetum propulsaret?

3. Huic vera non relinquens, nullum-odium-habens terrae respondit: illarum-rerum non gnarus-sum quae possidenti ignes *sunt* sublimes; (sublimium?) omnium-quicunque-sunt ille-ipse fortissimus, cui invocatum adeam semel.

4. Sapiens indicans scientissimus quae enim pro operato excogitavit contra-devasque hominesque et quae pro operaturo excogitavit. Ille-ipse discernens vivus; itaque erga-nos sit quomodo ille-ipse velit.

4. *Aṭćâ hjaṭ tâ hēm mainjû ġaçaêtem paourvîm dazdê*
Gaêmćâ aġjâitimćâ jathâćâ aṅhaṭ apemem aṅhus
Aćistô dregvatām aṭ ashaonê vahistem manô.

5. *Ajâo manivâo varatâ jē dregvâo aćistâ-verezjô*
Ashem mainjus çpênistô jē khraoždistēṅg açênô vaçtê
Jaêćâ khshnaoshen ahurem haithjâis skjaothanâis fraoreṭ Mazdām.

6. *Ajâo nôiṭ eres vîshjâtâ daêvâćinâ jjaṭ îs âdebaomâ*
Pereçmanēṅg upâ-ġaçaṭ jjaṭ verenâtâ aćistem manô
Aṭ aêshemem hēñdvâreñtâ jâ bānajen ahû maretânô.

7. *Ahmâićâ khshathrâ ġaçaṭ manaṅhâ vohû ashâćâ*
Aṭ kehrpem utajûitis dadâṭ Ârmaitis ānmâ
Aêshām tôi â aṅhaṭ jathâ ajaṅhâ âdânâis paourvô.

8. *Aṭćâ jadâ aêshām kaênâ ġamaitî aênaṅhām*
Aṭ Mazdâ taibjô khshathrem vohû manaṅhâ vôividâitê
Aêibjô çaçtî ahurâ jôi ashâ daden zaçtajô druġem.

9. *Aṭćâ tôi vaêm qjâma jôi îm frashēm kerenaon ahûm*
Mazdâoçćâ ahurâoṅhô âmojaçtrâ baranâ ashâćâ
Hjaṭ hathrâ manâo bavaṭ jathrâ ćiçtis aṅhaṭ maêthâ.

10. *Adâ zî avâ drûġô avô bavaitî çkeñdô çpajathrahjâ*
Aṭ açistâ jaoġañtê â hushitôis vaṅhêus manaṅhô
Mazdâo ashaqjâćâ jôi zazentê vaṅhâo çravahî.

11. *Jjaṭ tâ urvâtâ çashathâ jâ Mazdâo dadâṭ mashjâoṅhô*
Qîtićâ ēneitî jjaṭćâ dregēm dregvôdebjô rashô
Çavaćâ ashavabjô aṭ aipî tâis aṅhaitî ustâ.

---

4. (31.)

1. *Tâ vê urvâtâ mareñtô agustâ vaćâo çēṅhâmahî*
Aêibjô jôi urvâtâis drûġô ashahjâ gaêthâo vî-mareñćaitê
Aṭćîṭ aêibjô vahistâ jôi zarazdâo aṅhen Mazdâi.

2. *Jêzi âis nôiṭ urvânê advâo aibî-derestâ vaqjâo*
Aṭ vâo viçpēṅg âjôi jathâ ratûm ahurô vaêdâ
Mazdâo ajâo āçajâo jâ ashâṭ haćâ ġvâmahî.

4. Atque ex-hoc hi-duo unà spiritus conveniunt, primum creant, existentiamque non-existentiamque, et ut sit ultimum; vita nequissima mendacium, at veraci optima mens.

5. Horum-duorum spirituum *unum* eligite qui (quorum alter) mendax, nequissima-perpetrans, *alter* verum-*faciens* spiritus sanctissimus; qui durissimos lapides flagitat, et qui venerantur vivum essentialibus actionibus religiose Sapientem.

6. Horum-duorum non re-verà sitis; Daêva aliquis quoniam eos infringebamus in-consulentes-inter-se irrupit dicens immo eligite nequissimam mentem. Tum in-impetum congregati sunt *Daêvae contra* quas praedicabant vitas-duas prophetae.

7. Huicque cum-possessione venit mente bona veroque, et corpus aeterna creavit Ârmaitis, animus horum in te erat ut temporis-cursu in creationibus primus.

8. Tumque quum horum aliquo venit malorum, tunc Sapiens! tibi (a te) possessio bonà mente obtinetur, his in-vituperatione (castigatione) vive! qui vera reddunt manuum-duarum (promissa) mendacium (Lüge).

9. Atque illi nos simus qui hanc continuam efficiunt vitam; Sapientesque vivi *efficiunt* promoventia auxilia veraque; etenim ibi mente-praeditus solet-esse ubi prudentia est domi.

10. Haec enim illa mendacii auxilium est, diruptio deletoris. Et perfecta conjunguntur in pulchra-habitatione bonae mentis Sapientis Verique qui noti-sunt boni in-fama.

11. Idcirco haec dicta perficite quae Sapiens dedit hominibus sponteque efflat idcircoque perniciem mendacibus damnum, utilitates veracibus; et in his erit salus.

---

4. (31.)

1. Haec vestrum effata dicentes inaudita verba indicamus iis qui effatis mendacii veritatis praedia destruenti *sunt;* at-quaecunque iis optima qui corde-addicti sunt Sapienti.

2. Si his non efflanti-dicta in-viis-duabus pugnatum *est* (provisum est?) vestris! tum *ad* vos omnes ibo, quum legem vivus scit Sapiens harum-duarum partium quà ex perpetuitate (perpetuo) vivimus.

3. *Jãm dâo mainjû âthrâćâ ashâćâ ćóis rânôibjâ khshnûtem*
Jjat urvâtem ćazdôñhvadebjô taṭ nē Mazdâ vîdvanôi vaoćâ
Hizvâ thwahjâ âoñhô jâ ǵvañtô viçpēñg vâurajâ.

4. *Jadâ ashem zevîm añhen Mazdâoçćâ ahurâoñhô*
Ashîćâ Ármâiti vahistâ ishaçâ manañhâ
Maibjô khshathrem aoǵôñghvaṭ jêhjâ veredâ vanaêmâ druǵem.

5. *Taṭ môi vîćidjâi vaoćâ jjaṭ môi ashâ dâtâ vahjô*
Vîdujê vohû manañhâ mēñćâ daidjâi jêhjâ mâ ereshes
Tâćiṭ Mazdâ ahurâ jâ nôiṭ vâ añhaṭ añhaitî vâ.

6. *Ahmâi añhaṭ vahistem jē môi vîdvâo vaoćaṭ haithîm*
Mãthrem jîm Haurvatâtô Ashahjâ Ameretâtaçćâ
Mazdâi avaṭ khshathrem jjaṭ hôi vohû vakhshaṭ manañhâ.

7. *Jaçtâ mañtâ pourujô raoćēbîs rôithwen qâthrâ*
Hvô khrathwâ dãmis ashem jâ dârajaṭ vahistem manô
Tâ Mazdâ mainjû ukhshjô jē â nûreméiṭ ahurâ hâmô.

8. *Aṭ thwâ mēñhî paourvîm Mazdâ jazûm çtôi manañhâ*
Vañhēus patarēm manañhô hjaṭ thwâ hēm ćashmainî hēñgrabem
Haithîm ashahjâ dãmîm añhēus ahurem skjaothanaêshû.

9. *Thwôi aç Ármaitis thwē â gēus tashâ aç-khratus*
Mainjû Mazdâ ahurâ hjaṭ aqjâi dadâo pathãm
Vâçtrjât vâ âitê jē vâ nôiṭ añhaṭ vâçtrjô.

10. *Aṭ hî ajâo fravaretâ vâçtrîm aqjâi fshujañtem*
Ahurem ashavanem vañhēus fshēñghî manañhô
Nôiṭ Mazdâ avâçtrjô daêvãçćinâ humaretôis bakhstâ.

11. *Hjaṭ nē Mazdâ paourvîm gaêthâoçćâ tashô daênâoçćâ*
Thwâ manañhâ khratûsćâ jjaṭ açtvañtem dadâo ustânem
Jjaṭ skjaothanâćâ çēñghãçćâ. Jathrâ vareñēñg vaçâo dâitê,

12. *Athrâ vâćem baraitî mithahvaćâo vâ ereshvaćâo vâ*
Vîdvâo vâ evîdvâo vâ ahjâ zarezdâćâ manañhâćâ
Ânus-hakhs Ármaitis mainjû pereçaitê jathrâ maêthâ.

13. *Jâ fraçâ âvishjâ jâ vâ mazdâ pereçaitê tajâ*
Jē vâ kaçēus aênañhô â mazistãm ajamaitê bûǵem
Tâ ćashmēñg thwiçrâ hârô aibî ashâ aibî vaênahî viçpâ.

3. Quam dedisti spiritus! igneque perpetuitateque, *et* cujus lignis-ad-ignem-eliciendum-destinatis oblationem? Quod dictum revelationem-divinam-habentibus, hoc nobis Sapiens! ad-sciendum loquere! linguâ tui oris quâ viventes omnes protegas!

4. Quando Verum invocandum-est et *quum invocandi* sunt Sapientes vivi, effunde, Ârmaiti, optima praebe mente mihi possessionem potentia-praeditam, cujus auxilio deleamus mendacium!

5. Hoc mihi ad cognoscendum dic quo mihi vera data *tanquam* melius (optimum) possideo bona mente, et ad commonefaciendum cujus me rectitudinis (me monere quae rectitudo sit); haec omnia Sapiens vive! quae non vel erat vel erit.

6. Ei erat optimum, qui mihi sciens dixit verax carmen quod incolumitatis, veritatis immortalitatisque *est*, Sapienti illud regnum (potentia) quod eo bonâ dicere-potest mente.

7. Qui-haec cogitavit primus, luminibus *coelestibus* multitudinem suo-igne, ille-ipse intellectu creans verum quo fecit-ut-teneatur optima mens. Haec Sapiens spiritus! crescere-fecisti qui in omni-tempore vive! *tu* idem *eris*.

8. Sic te cogitabam primum Sapiens! altum naturae mente, bonae patrem mentis quum te simul oculo concepi, essentiale veritatis, creatorem vitae, vivum in actionibus.

9. In te erat Ârmaitis (terra), in te terrae formator valde-intelligens, spiritus! Sapiens vive! quum ei fecisti viam, ab agricola vel venit *ad eum* qui vel non erat agricola.

10. Ita haec inter-hos-duos eligit agricolam sibi divitem, vivum veracem, bonae opulentiam mentis; ne, Sapiens! non-agricola deos-quosque-colens evangelii particeps-*sit!*

11. Id nobis Sapiens! primum praediaque creasti meditationesque, te (tua) mente intelligentiasque itaque existentem fecisti mundum itaque actiones (ceremonias) carminaque. Ubi optiones vir-liber facit,

12. Ibi vocem fert vel falsum-loquens vel rectum-loquens vel sciens vel nesciens ejus (sui) cordeque menteque; ex-ordine interrogat Ârmaitis spiritus-duos ubi domi *sunt*.

13. Quae caetera (porro) manifestanda *sunt* vel quae sapientia (res sapientes) interrogat-sibi illic vel qui in parvo damno maximam sibi-comparat voluptatem, haec oculos (oculis) splendens! custos circa Vere! circumspicis omnia!

14. *Tá thwá pereçá ahurá já zî áiti ģēnghatićá*
Jáo ishudô dadeñté dáthranām haćá ashaonô
Jáoçćá Mazdá dregvôdebjô jathá táo añhen heñkeretá hjaț,

15. *Pereçá avaț já mainis jē dregváité khshathrem hunáiti*
Dus-skjaothanái ahurá jē nôiț ģjôtûm hanare vînaçtí
Váçtrjéhjá aénañhô paçēus víráațćá adruğajañtô.

16. *Pereçá avaț jathá hvô jē hudánus demánahjá khshathrem*
Shôithrahjá vá daqjēus vá ashá fradathái açperezatá
Thwáváç Mazdá ahurá jadá hvô añhaț já-skjaothanaçćá.

17. *Katárēm ashavá vá dregváo vá verenvaité mazjô*
Vídváo vídushé mraotú má evidváo aipidē-báoajaț
Zdí nē Mazdá ahurá vañhēus fradakhstá manañhô.

18. *Má ćis aț vē dregvatô māthrāçćá gûstá çáçnáoçćá*
Á zí demánem víçem vá shôithrem vá daqjûm vá ádáț
Dusitáćá marakaéćá athá ís çázdûm çnaithishá.

19. *Gûstá jē mañtá ashem ahûbis vidváo ahurá*
Erežukhdhái vaćañhām khshajamanô hizvô-vaçô
Thwá áthrá çukhrá Mazdá vañháu vidátá rānajáo.

20. *Jē dájáț ashavanem divamnem hôi aparem khshajô*
Daregēm áju temañhô dusqarethēm avaétá 'ç vaćô
Tēm váo ahûm dregvañtô skjaothanáis qáis daéná naéshaț.

21. *Mazdáo dadáț ahurô haurvatô ameretátaçćá*
Bûrôis á ashaqjáćá qápaithjáț khshathrahjá çarô
Vañhēus vazdvarē manañhô jē hôi mainjû skjaothanáisćá urvathô.

22. *Ćithrá î hudáoñhé jathaná vaédemnái manañhá*
Vohû hvô khshathrá ashem vaćañhá skjaothanáćá hapti
Hvô tôi Mazdá ahurá vázistô añhaiti açtis.

---

5. (32.)

1. *Aqjáćá qaétus jáçaț ahjá verezēnem maț airjamná*
Ahjá daévá mahmí manôi ahurahjá urvázem á Mazdáo
Thwôi dátáoñhô áoñhámá tēng dárajô jôi váô daibisheñtí.

14. Haec te interrogem vive! quae enim veniunt venientque quae preces conduntur ab creatoribus veracis (veracibus) et quae Sapiens! a mendacibus, ut hae sint perfectae ita!

15. Interrogem illud, quae cogitatio *ejus sit* qui mendaci possessionem impertit, mala-perpetranti vive! *et quae cogitatio ejus sit* qui non vitam ullum (ullo modo) destruit agricolae damno in-pecore viroque (virisque), non-Mendacium-colentis.

16. Interrogem illud, quomodo ille-ipse qui bonis-donis-praeditus domus dominus vel agri vel provinciae veritati-propagandae studuit, tibi-addictus Sapiens, vive! quando ille-ipse erat *et* quae-perpetrans *erat*.

17. Utrum (uter) veraxve mendaxve docet majus? Sciens scienti dicat, ne nesciens velamen-faciat (celet); esto nobis Sapiens vive! bonae confirmator mentis.

18. Ne quis ita vestrum mendacis carminaque audiat legesque, quoniam domum vicumve agrumve provinciamve tradidit perniceique exitioque. Itaque eos interficite gladio!

19. Audiat qui cogitavit veritatem cum-vitis-duabus sciens, vive! recte-dictam vocum possidens linguae-arbitrium, a-te igne rubente Sapiens! bono posito in-lignis-duobus-ad-ignem-eliciendum-destinatis.

20. Qui faciat veracem mentientem, ei alienum imperium, perlongum aevo, caliginis male-splendens (male-sonans) abiit verbum; hanc vestrum-duorum vitam delentes actionibus suis religio eradicet!

21. Sapiens dedit vivus incolumitates immortalitatesque in multitudine perpetuitateque (multas perpetuasque) e-*suis*-bonis, possessionis custos, bonae lucrum mentis *ei* qui illi animo actionibusque amicus *erat*.

22. Cognita haec *sunt* bonum-facienti simulac possidenti mente bonum. Ille-ipse, rex! veritatem verbo actioneque colit, ille-ipse tibi sapiens vive! optime-vehens (ducens) erit res.

---

5. (32.)

1. Ejusque domesticus veneratus est *Sapientem* ejus servus cum cliente, hujus, Daêvae! in mea mente vivi ad ortus Sapientis; in-te (tui) missi simus; eos capias qui vos-duos oderunt.

2. *Aêibjô Mazdâo ahurô çâremnô vohû manañhâ*
Khshathrâṭ hacâ paiti-mraoṭ ashâ hus-hakhâ qēnvâtâ
Çpeñtãm vē Ârmaitîm vañuhîm varemaidê hâ nē añhaṭ.

3. *Aṭ jûs daêvâ viçpâoñhô akâṭ manañhô çtâ ćithrem*
Jaçćâ vâo mas jazaitê drûǵaçćâ pairimatôisćâ saomãm
Aipî daibitânâ jâis açrûdûm bûmjâo haptaithê.

4. *Jâṭ jûs tâ fra-mîmathâ jâ mashjâ aćistâ dañtô*
Vakhsheñtê daêvô-zustâ vañhēus çîzdjamnâ manañhâ
Mazdâo ahurahjâ khratēus naçjañtô ashâaṭćâ.

5. *Tâ debnaotâ mashîm huǵjâtôis ameretâtaçćâ*
Jjaṭ vâo akâ manañhâ jēñg daêvēñg akaçćâ mainjus
Akâ skjaothanem-vaćañhâ jâ fraćinaç dregvañtem khshajô.

6. *Paouru aênâo ēnâkhstâ jâis çrâvajêitê jêzî tâis athâ*
Hâtâ marânê ahurâ vahistâ vôiçtâ manañhâ
Thwahmî vî Mazdâ khshathrôi ashaêćâ çēñghô vîdãm.

7. *Aêshãm aênañhãm naêćiṭ vîdvâo âǵôi hâdrôjâ*
Jâ ǵôjâ çēñghaitê jâis çrâvî qaênâ ajañhâ
Jaêshãm tû ahurâ irikhtem Mazdâ vaêdistô ahî.

8. *Aêshãm aênañhãm Vîvañhushô çrâvî Jimaçćiṭ*
Jē mashjēñg ćikhshnushô ahmâkēñg gâus bagâ qâremnô
Aêshãmćiṭ â ahmî thwahmî Mazdâ vîćithôi aipî.

9. *Duçaçtis çravâo môreñdaṭ hvô ǵjâtēus çēñhanâis khratûm*
Apô mâ îstîm apajañtâ berekhdhãm hâitîm vañhēus manañhô
Tâ ukhdhâ manjēus mahjâ Mazdâ Ashâićâ jûshmaibjâ gerezê.

10. *Hvô mânâ çravaô môreñdaṭ jē aćistem vaênañhê aogedâ*
Gãm ashibjâ hvarećâ jaçćâ dâthēñg dregvatô dadâṭ
Jaçćâ vâçtrâ vivâpaṭ jaçćâ vadarē vôizdaṭ ashâunê.

11. *Añhvisćâ añhvaçćâ apajêiti raêkhnañhô vaêdem*
Taêćiṭ mâ môreñdan ǵjôtûm jôi dregvatô mazibis ćikôiteres
Jôi vahistâṭ ashaonô Mazdâ râreshjãn manañhô.

12. *Jâ râoñhajen çravañhâ vahistâṭ skjaothanâṭ maretânô*
Aêibjô Mazdâo akâ mraoṭ jôi gēus môrenden urvâkhs-ukhti ǵjôtûm
Jâis Grēhmâ ashâṭ varatâ karapâ khshathremćâ îshanãm druǵem.

2. His Sapiens vivus protegens bonâ mente „per possessionem" respondit, „Vero pulchre-sequente lucente sanctam vestrum Pietatem bonam eligimus, haec nobis sit!"

3. Sic vos Daêvae! omnes e-mala mente estis *orta* varietas; et qui vestrum-duorum magnus colit mendaciique fallaciaeque Somam, praeterea insidias quibus famosi-esse-audimini terrae in-septem-regionibus.

4. Ex-quo vos haec excogitavistis quae homines pessima facientes loquuntur Daêvis-grata, bonâ privata mente, Sapientis vivi ex-intellectu pereuntes veritateque *sunt*.

5. Eo defraudatis hominem bonâ-naturâ immortalitateque nempe vestrum-duorum malâ mente, *et eorum* qui Daêvae *sunt* et *ejusque* malus spiritus, malâ actione-et-voce quâ potissimum-collecta *est* in-mendacem opulentia.

6. Multa damna facere-studuistis! quibus (quorum causa) si preces-fiunt, his *fiant* ita: quae-re-vera-sunt dicam vive! optimâ scis mente; in te Sapiens! in-regno veritateque laudem posui.

7. Horum damnorum nullum (in nullo), sciens in-acie castrorum-duorum quae auxilia *sint* clamat, in quibus (quorum) *esse* auditus-est suo ipsius modo: quorum tu vive! depulsionis Sapiens! scientissimus es.

8. Horum malorum Vivanghuides *esse* audiebatur Jimus-quoque, qui homines donis-veneratus nostras terrae (vaccae) partes illustrans *est*, in his-etiam ego-sum, te Sapiens! judice quoque.

9. Mala-verba--proferens auditiones perturbat ipse existentiae maledicendo intelligentiam. Ne fortunam auferant excelsam realem bonae mentis! Haec dicta spiritus mei Sapienti Veroque vobis! exclamo.

10. Ille-ipse ne auditiones perturbet qui nequissimum ad-videndum dixit, terram nequitiis solemque implevit et qui leges mendaces dedit et qui agros detondit quique detrimentum intulit veraci.

11. Viventis vitarum-duarumque aufert thesauri possessionem. Hicunque ne perturbent existentiam qui mendacis inter-magnos apparentes *sunt*, qui optimae veraci Sapiens! nocere-student menti.

12. Quâ donaverunt auditione ex-optimâ actione prophetae! His Sapiens mala dixit qui terrae perturbant edictum-dicendo existentiam, quibus Grehma *pugnans* contra-verum se-circumdedit sacrificulus *daemonum*, regnumque adeuntium ad-mendacium.

13. *Já khshathrá Grēhmó hishaçaṭ aćistahjá demáné manaňhô*
Aňhēus marekhtârô ahjá jaććá Mazdá ģigerezaṭ kámé
Thwahjá māthránó dûtēm jē ís páṭ dareçaṭ ashahjá.

14. *Ahjá Grēhmô á hôithwôi ní kâvajaççiṭ khratus ní dadaṭ*
Varećá hićá fradivá hjâṭ viçeñtá dregvañtem avô
Hjaṭćá gáus ģaidjái mraoí jē dûraoshem çaoćajaṭ avô.

15. *Anáis á vē nináçá já karapôtáoççá kevîtáoççá*
Aváis aipí jēñg daiñtí nôiṭ ģjâtēus khshajamnēñg vaçô
Tôi ábjá bairjáoñté vaňhēus á demâné manaňhô.

16. *Hamēm taṭ vahistáćiṭ jē ush-urujé çjaççiṭ dahmajái*
Khshajāç Mazdá ahurá jéhjá má áithisćiṭ dvaéthá
Jjaṭ aénaňhé dregvató ēeá nú ishjēñg aňhajá.

---

6. (33.)

1. *Jathá áis ithá vareshaité já dátá aňhēus paourjéhjá*
Ratûs skjaothaná razistá dregvataéćá jjaṭćá ashaoné
Jéhjáćá hēm'm jâçaité mithahjá jáćá hôi á erezvá.

2. *Aṭ jē akem dregváité vaćaňhá vá aṭ vá manaňhá*
Zaçtôibjá vá vareshaiti vaňháu vá ćôithaité açtim
Tôi várái rádeñti ahurahjá zaoshé Mazdáo.

3. *Jē asháuné vahistó qaétú vá aṭvá verezēnjô*
Airjamná vá ahurá vídāç vá thwakhshaňhá gavôi
Aṭ hvô ashahjá aňhaṭ vaňhēusćá váçtré manaňhô.

4. *Jē thwaṭ Mazdá açrustím akemćá manô jazái apá*
Qaétēusćá taramaitím verezēnahjáćá nazdistām drugem
Airjamanaçćá nadeñtô gēusćá váçtráṭ aćistem mañtûm.

5. *Jaçté viçpē-mazistem Çraoshem zbajá avaňhâné*
Apánô daregô-ģjáitím á khshathrem vaňhēus manaňhô
Asháṭ á erezûs pathô jaéshú Mazdáo ahurô shaéiti.

6. *Jē zaotá ashá erezus hvô manjēus á vahistáṭ kajá*
Ahmáṭ avá manaňhá já verezjéidjái mañtá váçtrjá
Tá tôi izjá ahurá Mazdá darstôisćá hēm-parstôisćá.

13. Quas possessiones Grehma tradidit pessimae habitaculo mentis, vitae occisoris hujus, in-quâque Sapiens! contumeliâ-affecit cupiditate tui vatis legationem qui eos propulset ab-impetu veri.

14. Hujus Grehma in vinculis *sit!* ex*pulsi* vates-quicunque *daemonum*, intelligentia abolet artes *magicas* quasque antiquitus *traditas* quum veniunt ad-mendacem auxilium (auxilio). Itaque terra vincere dicebatur, quae malum-propellens inflammavit auxilium.

15. Illis in vobis delebo quae sacrificia-daemonum vaticiniaque! — Auxiliis quoque quos faciunt non existentiae possessores libere, hi ab iis feruntur bonae in habitaculum Mentis.

16. Omne hoc optimo-cuique qui late-splendenti adjacens *est* sacrificio (qui id perficit) regnans, Sapiens vive! cujus me adrem-omnino misisti; itaque perniciei mendaces quoad nunc adeundos faciam!

---

6. (33.)

1. Sicut his ita perficienti quae datae *sunt*, vitae primae leges, actiones justissimas, mendacique *accidit* et quod veraci; cujusque totam-rem colenti fallaciae et *ei illa* quae in eâ recta.

2. Sic qui malum mendaci voceve vel mente, manibusve perficit vel ope-boni cognoscit non-existentiam: hi propugnaculo agunt, vivi in-gratia Sapientis!

3. Qui veraci optimus domesticorum-duorum vel servorum-duorum clientum-duorum-ve vel viva sciens laborando terrae: sic hic Veri erit bonaeque in-campo Mentis.

4. Qui a te Sapiens! inobedientiam malamque mentem deprecar domesticique impietatem servique proximum mendacium clientisque adhaerentis terraeque a-campo pessimam cogitationem.

5. Qui tibi omnium-maximum Çraoshem invocabo *ut sit* propulsori diripientis longam-existentiam in regno bonae Mentis, Veri in rectis viis in-quibus Sapiens vivus habitat.

6. Qui invocavit vera rectus, ille-ipse Spiritus optimi in essentia; ex hoc illâ mente *est praeditus* quâ colere cogitavit agrestia, haec tui venerabor vive Sapiens! e-visuque colloquioque.

7. *Á mâ âidûm vahistâ â qaêthjâćâ Mazdâ dareçataćâ*
Ashâ vohû manaṅhâ jâ çrujê parê magaonô
Âvis nâo añtare heñtû nemaqaitis ćithrâo râtajô.

8. *Frô môi fravôizdûm arethâ tâ jâ vohû shavâi manaṅhâ*
Jaçnem Mazdâ khshmâvatô aṭ vâ ashâ çtaomjâ vaćâo
Dâtâ vê ameretâtaçćâ utajûiti haurvatâo draonô.

9. *Aṭ tôi Mazdâ têm mainjûm ashaokhshajañtjâo çaredjajâo*
Qâthrâ maêthâ mâjâ vahistâ baretû manaṅhâ
Ajâo ârôi hâ-kurenem jajâo haćaiñtê urvânô.

10. *Viçpâo çtôi huǵitajô jâo zî âoṅhare jâoçćâ heñti*
Jâoçćâ Mazdâ bavaiñti thwahmî his zaoshê âbakhshôhvâ
Vohû ukhshjâ mananhâ khshathrâ ashâćâ ustâ tanûm.

11. *Jê çevistô ahurô Mazdâoçćâ Ârmaitisćâ*
Ashemćâ frâdaṭ-gaêthem Manaçćâ vohû Khshathremćâ
Çraotâ môi mareždâtâ môi âdâi kahjâićiṭ paiti.

12. *Uç môi uzâreshvâ ahurâ Ârmaiti tevîshim daçvâ*
Çpênistâ mainjû Mazdâ vaṅhujâ zavô-âdâ
Ashâ hazô êmavaṭ vohû manaṅhâ fçeratûm.

13. *Rafedhrâi vouru-ćashânê dôishi môi jâ vê abifrâ*
Tâ khshathrahjâ ahurâ jâ vaṅhêus ashis manaṅhô
Frô çpeñtâ Ârmaitê ashâ daênâo fradakhshajâ.

14. *Aṭ râtãm Zarathustrô tanvaçćiṭ qaqjâo ustanem*
Dadâiti paurvatâtem manaṅhaçćâ vaṅhêus mazdâ
Skjaothanahjâ ashâ jâćâ ukhdhaqjâćâ çraoshem khshathremćâ.

---

7. (34.)

1. *Jâ skjaothanâ jâ vaćaṅhâ jâ jaçnâ ameretatâtem*
Ashemćâ taêibjô dâoṅhâ Mazdâ khshathremćâ haurvatâtô
Aêshãm tôi ahurâ êhmâ paourutemâis daçtê.

2. *Aṭćâ î tôi manaṅhâ mainjêusćâ vaṅhêus viçpâ dâtâ*
Çpeñtaqjâćâ neres skjaothanâ jêhjâ urvâ ashâ haćaitê
Pairi gaêthê khshmâvatô vahmê Mazdâ garôibis çtûtãm.

7. Ad me ite optimae ad *me* propriaeque, Sapiens! conspiciendae veritates bonâ mente! quâ audior coram magno-adjutore. Palam nos-duos inter fiant ad-venerationem-pertinentes diversi modi!

8. *Provenite* mihi! provenite res tales! quae bonâ illi-ipsi mente *sunt*, cultus Sapiens! vestrum et verae laudatoriae voces. Date vestrum et immortalitates aeternas-duas *et* incolumitates, vigorem.

9. Ita tibi Sapiens! hunc spiritum veritate-augentium-duarum *virium* per-totum-annum-efficacium suo-igne, loco, origine, optimae indole mentis, — harum-duarum in-promptu praeparatio *est* quas-duas sequuntur animi.

10. Omnes in-mundo bonae-res quae enim erant et-quae Sapiens! erunt, tuâ eas gratiâ largire; bonâ auge mente possessiones veritatesque, salute corpus!

11. Qui fortissimus vivus Sapiensque Pietasque et Verum convallans-praedia Mensque bona Possessioque *estis:* audite me felicem-reddite me in [1]) opere quocunque!

12. Mihi assurge-te viva Ârmaiti, vigorem da sanctissime spiritus Sapiens! bonâ precum-oblatione, *da mihi* Vere! robur vehemens, bonâ mente opulentiae-legem.

13. Saluti late spectanti curas mihi, *ea veritate* quae vos implevit, illâ *veritate* possessionis vivâ quae bonae veritas *est* mentis; *corrobora* sancta Pietas vêra! carmina corrobora!

14. Ita *e numero*-sacrificantium Zarathustra, *ut* corporis-cujuscunque proprii natura *maneat*, dat primordium et *quidem* mentis bonae sapientiam, actionis veritates et quae *similia* verbique auditionem possessionemque.

---

7. (34.)

1. Quâ actione quâ voce quâ veneratione immortalitatem veritatemque his praebeas Sapiens! possessionemque incolumitatis: harum *rerum* tibi vive! hoc-illud plurimum datur (datum est).

2. Itaque haec tibi mente spiritusque boni omnia data sanctique viri actione, cujus animus veritates sequitur; in habitatione vestrâ amplificatio Sapiens! cantibus laudantium *est*.

---

[1] pro *paiti*.

3. *Aṭ tôi mjazdem ahurâ nemaṅhâ ashâićâ dâmâ*
Gaêthâo viçpâo â khshathrôi jâo vohû thraostâ manaṅhâ
Ârôi zî hudâoṅhô viçpâis Mazdâ khshmâvaçû çavô.

4. *Aṭ tôi âtarĕm ahurâ aoġôṅhvaṅtem ashâ uçemahî*
Açistem ĕmavaṅtem çtôi-rapeṅtem ćithrâ-avaṅhem
Aṭ Mazdâ daibishjaṅtê zaçtâçtâis derestâ-aênaṅhem.

5. *Kaṭ vĕ khshathrem kâ îstis skjaothanâis Mazdâ jathâ vaokhemi*
Ashâ vohû manaṅhâ thrâjôidjâi drigûm jûshmâkem
Parĕ vâo viçpâis parĕ vaokhemâ daêvâisćâ khrafçtrâ mashjâisćâ.

6. *Jêzî athâ çtâ haithîm Mazdâ Ashâ vohû manaṅhâ*
Aṭ taṭ môi dakhstem dâtâ ahjâ aṅhêus viçpâ maêthâ
Jathâ vâo jazemnaçćâ urvâidjâo çtavaç ajênî paitî.

7. *Kuthrâ tôi aredrâ Mazdâ jôi vaṅhêus vaêdemnâ manaṅhô*
Çĕṅghûs raêkhnâo açpĕṅćit ćâdrâćit ćakhrajô ushi-urû
Naêćim tĕm anjĕm jûshmaṭ vaêdâ ashâ athâ nâo thrâzdûm.

8. *Tâis zî nâo skjaothanâis bjaṅtê jaêshû aç pairi pourubjô ithjêġô*
Jjaṭ açaoġjâo nâidjâoṅhem thwahjâ Mazdâ âçtâ urvâtahjâ
Jôi nôiṭ ashem mainjaṅtâ aêibjô dûirê vohû açmanô.

9. *Jôi çpeṅtãm Ârmaitîm thwahjâ Mazdâ berekhdhãm vîdushô*
Dus-skjaothanâ avazazaṭ vaṅhêus êviçtî manaṅhô
Aêibjô mash ashâ çjazdaṭ javaṭ ahmaṭ aurunâ khrafçtrâ.

10. *Ahjâ vaṅhêus manaṅhô skjaothanâ vaoćaṭ garebãm hukhratus*
Çpeṅtãmćâ Ârmaitîm dãmîm vîdvâo hathãm ashahjâ
Tâćâ viçpâ ahurâ thwahmî Mazdâ khshathrôi â vojathrâ.

11. *Aṭ tôi ubê haurvâoçćâ qarethâi â ameretatâoçćâ*
Vaṅhêus khshathrâ manaṅhô ashâ maṭ ârmaitis vakhst
Utajûitî tevîshî tâis â Mazdâ vîdvaêshãm thwôi ahî.

12. *Kaṭ tôi râzarĕ kaṭ vashî kaṭ vâ çtûtô kaṭ vâ jaçnahjâ*
Çrûidjâi Mazdâ frâvaoćâ jâ vĕ dâjâṭ ashîs râshnãm
Çishâ nâo ashâ pathô vaṅhêus qaêtĕṅg manaṅhô.

3. Ita tibi sacrificium vive! laude Veroque damus in habitationibus omnibus quas bonâ construxisti mente. In-promptu enim *estote* bonum-facientes! in-omnibus *rebus* Sapiens! quae-vestrum-*sunt* salus *est*.

4. Sic tibi ignem vive! robustum vere! desideramus, incolumem, potentem, mundum-adjuvantem, varia-auxilia-*ferentem*, sic *tibi* Sapiens! delenti telis-a-manibus-missis *eum*-qui-commisit-peccatum.

5. Quid vestrum regnum? quae fortunae actionibus *comparatae* Sapiens! ut loquar veritates bonâ mente ad-triplicem-faciendam trinitatem vestram? Jam-dudum vobis duobus in-omnes, jamdudum loquebamur in daemones, in-carnem-vorantes, hominesque.

6. Si nunc estis re-vera Sapiens! Vere! *praediti* bonâ mente: sic hoc mihi robur date hujus vitae omni loco, quoniam vosduos venerans praedicationi *vestrae* laudansque obviam ire-volo.

7. Ubi ii prospiciens Sapiens! qui bonae mentis possessa mentis indicant bona; caligo-quaecunque oppressio-quaecunque efficis-ut-fiat manifesta-late. Nullum hunc alium praeter-vos nosco Vera! Nunc nos-duos servate!

8. His enim nostris actionibus terror-injicitur *iis* in-quibus erat in multos pernicies; itaque affligas cognatum *inimicum* tui Sapiens! angore edicti: „qui non verum cogitant, iis in-remoto *loco habitatio* est a-lucente coelo".

9. Qui, *quamquam* sanctam Pietatem tuae *mentis* Sapiens! excelsam scientes *sunt*, malas-actiones progignendo *addicti sunt* bonae ignorantiâ mentis: iis magnus dejicit veritates quoniam exhoc discurrentes *daemones*-carnem-vorantes *nascuntur*.

10. Hujus bonae mentis actiones dixit fructum esse valde-intelligens sanctamque Pietatem creaturas-habentem sciens substantiam veritatis *esse-dixit;* eaque omnia vive! in tuo Sapiens! regno *sunt* quae-moventur.

11. Sic tibi ambae incolumitatesque in splendorem immortalitatesque *sunt;* bonae regnô mentis Vero cum Pietas crescit; sempiternae vires-duae in his sunt; Sapiens! possidentium *eas* in te es.

12. Quid tibi arcanum *est?* quid concupiscis? quidve laudantis quidve venerationis *est?* Audiri Sapiens! dic *ea* quae vestrûm faciant veritates custodum. Doce nos vere! vias bonae a-te-ipso-calcatas mentis.

13. *Tēm adrânem ahurâ jēm môi mraos vañhēus manañhô*
Daênâo çaoshjañtãm jâ hû-keretâ ashâṭčiṭ urvâkhshaṭ
Hjaṭ čivistâ hudâobjô mîždem Mazdâ jêhjâ tû dâthrem.

14. *Taṭ zi Mazdâ vairim açtvaitê ustânâi dâtâ*
Vañhēus skjaothanâ manañhô jôi zi gēus verezēnê azjâo
Khshmâkãm hučiçtîm ahurâ khratēus ashâ frâdô verezēnâ.

15. *Mazdâ aṭ môi vahistâ çravâoççâ skjaothanâčâ vaočâ*
Tâ tû vohû manañhâ ashâčâ ishudem çtûtô
Khshmâkâ khshathrâ ahurâ frashēm vaçnâ haithjēm dâo ahûm.

13. Haec via vive! quam mihi dixisti bonae mentis, *sunt* dicta *sacerdotum*-ignem-inflammantium quae bene-facta e-veritate-quàque enata-sunt. Etenim praebitum-est bonum perficientibus praemium Sapiens! cujus tu *es* dator.

14. Hoc enim Sapiens! propugnaculum existenti mundo dedistis, bonae actiones mentis; *iis* qui enim terrae culturà indelebilis *occupati sunt*, vestram bonam-sapientiam *dedistis;* vive! intelligentiae veram tuitus-es culturam.

15. Sapiens! sic mihi optimas auditionesque actionesque dic illas, tu bonà mente veràque *dic* precationem laudantis; vestro regno vive! continuam gratià *tuà* praesentem fecisti vitam.

Deutsche Uebersetzung der Gatha ahunavaiti.

1. (28.)

1. Der geoffenbarte Gedanke, das geoffenbarte Wort, die geoffenbarte That des wahrhaftigen Zarathustra. — Die unsterblichen Heiligen sangen die Lieder vor.

Anbetung euch, ihr wahrhaftigen Lieder!

2. Ich heb empor in Andacht meine Hände und verehre zuerst alle wahren Werke des weisen heiligen Geistes und des frommen Sinnes Einsicht, um dieses Glücks theilhaftig zu werden. Jenen Werken und der Seele der Erde will ich mein Gebet darbringen.

3. Frommen Sinns will ich mich euch nahen, Weiser! Lebendiger! mit der Bitte, mir das irdische und das geistige Leben zu verleihen. Durch Wahrheit sind diese Güter zu erlangen, die der Selbstleuchtende den danach Strebenden schenkt.

4. Euch beide will ich rühmen, dich, Wahrheit, und dich, den guten Sinn, zum zweiten; den lebendigen Weisen und den Reichthum, den ich noch nicht angefleht; mit diesen komme die Armaiti (Ergebenheit), die vor dem Bösen schützt, auf meinen Ruf meinem Heil her.

5. Mein Geist verkündet Lob der Seele der Erde und dem guten Sinn, und den Wahrheiten der heiligen Werke des kundigen Weisen, des Lebendigen. Wie lang die Kraft mir reicht euch zu verehren, so lang bleib ich beim Suchen nach der Wahrheit.

6. Wahrer! wie vermag ich dich zu schauen und den guten Sinn, und Craosha, der dem allerstärksten, dem lebendigen Weisen, die Wege bahnt. Möchte dieser Spruch, von unserm Mund gesprochen, die verderblichen Geschöpfe vertreiben!

7. Komm mit dem guten Sinn, verleih des Wahren Gaben für lange Zeit, durch deine mächtigen Worte, Weiser! Verleih dem Zarathustra deine starke Hilfe und auch uns, daß wir des Feindes Angriffe besiegen.

8. Gieb, Wahrer! diese Wahrheit, des guten Sinnes Güter. Gieb du, Armaiti, dem Vistaçpa und auch mir Vermögen. Laß du Weiser! du König! uns eure glückbringenden Sprüche vernehmen.

9. Dich, den Besten, Bester! mit dem besten Wahren, dich, den Lebendigen! will ich verehren; Hilfe wünsch ich für Frashaostra und mich und für Die, denen du für alle Zeit des guten Sinnes Kraft verleihen magst.

10. Um Schätze zu gewinnen feuern wir euch an mit unsern Gebeten, den lebendigen Weisen und den wahren und den besten Sinn sowie jeden, der eurem Reiche angehört, in welcher Klasse der himmlischen Lobsänger er auch sey. Auf unsern Ruf verleiht ihr Güter, Nahrung und Besitz von Macht.

---

11. Du kennst, lebendiger Weiser! die bereits vorhandenen Gesetze des Wahren und des guten Sinnes; befriedigen will ich meine Lust, sie zu erlangen; von euren eigenen Sprüchen, die zur Nahrung, zu Gütern verhelfen können, kenne ich noch gar keine.

12. Du selbst, der du durch diese Gesetze das Wahre und den guten Sinn beschützest ewiglich, du lebendiger Weiser! lehr mich doch durch deinen Geist verkündigen, durch wessen Munde, durch wen überhaupt das erste Leben besteht.

---

2. (29.)

1. Zu euch rief laut die Erdseele: Für wen schuft ihr mich, wer schuf mich? Gegen mich stürmt die Gewalt und die Rohheit an mit Kühnheit und mit Macht. Niemand anders, als ihr, schlägt sie mir zurück, niemand sonst verkündet, was dem Landmann frommt.

2. Da fragte der Bildner der Erde das Wahre: was hast du für ein Gesetz für die Erde gegeben, als ihr sie schufet, ihr Herrscher, daß sie stets das Vieh ernähre durch ihre Fluren? Welchen Lebendigen schufet ihr zu ihrer Hilfe, der den von den Lügnern versuchten Angriff abzuwehren vermag?

3. Dieser Erdseele antwortete der das Wahre nie verlassende, der keinen Haß hegende: Aller jener Dinge, die dem Herrn der erhabenen Feuer gehören, bin ich unkundig; von allen, die sind, ist jener der Stärkste, dem ich mich einmal mit Anbetung nahen will.

4. Der Weise ist der Sprecher; er weiß am besten zu verkündigen, was er für den, der gewirkt hat gegen Daevas und böse Menschen, und für Den, der wirken wird, ersonnen. Er, der Lebendige, weiß zu unterscheiden. Er möge daher gegen uns seyn, wie es ihm gefällt.

5. Mit aufgehobenen Händen bittet meine und der Erde unzerstörbare-Seele wegen eurer beider Leben, daß die, die den Weisen in Verwirklichung der beiden Leben unterstützen, sowie die das Rechte Liebenden, und die Vermögenden, vom Weiterleben unter den Lügnern befreit werden.

6. Also sprach nun der lebendige Weise, der das Gesetz und die Dichtkunst kennt. „Kein Herr auch nur eines Lebens, noch ein Herr des Wahren war da; daher schuf dich der Schöpfer für den Vermögenden und den Landmann.“

7. Dieses Lied der Verehrung dichtete der lebendige Weise im Verein mit dem Wahren für die Erde; in den sechs Gegenden der Erde ist es heilig zu preisen. Wen hast du guten Geistes, der es zur Zeit den Menschen gebe?

8. Nur einen habe ich, der unsere Reden hörte, nämlich den hochheiligen Zarathustra; dieser will unsere weisen Sprüche und die vom Wahren zu vollbringenden Thaten bekannt machen. Daher will ich ihm der Redekunst Annehmlichkeit verleihn.

---

9. Da weinte die Erdseele: das Gebet des schwachen Mannes um erwünschte Güter ließ ich unerhört, dem wünsche ich jetzt Besitz von Gütern. Wann wird der erscheinen, der ihm thätige Hilfe schaffe?

---

10. Ihr gebt diesen Wohnung, Lebendiger! und mit gutem Sinn jenen Besitz, Wahrer' der Annehmlichkeiten und Genüsse gewährt. Ich will dich, Weiser, als seinen ersten Besitzer andächtig verehren.

11. Wo soll ich das Wahre, den guten Sinn, den Besitz nun verherrlichen? Ihr, Weiser! Lebendiger! verspracht zum Erkennen des großen Guts uns beiden gerade die Hilfe eurer Spende.

---

3. (30.)

1. Verkündigen will ich jetzt, ihr Nahenden! die weisen Sprüche des Allweisen, die Lobeslieder des Lebendigen und die Anbetungen des guten Geistes, die herrlichen Wahrheiten, deren Aufgang bei den Flammen sich schauen läßt.

2. Horcht deshalb auf die Erdseele (Urstier), schaut an die Feuerstrahlen mit frömmstem Sinn. Ein Jeder, Mann wie Weib, ist zu scheiden nach seinem Glauben. Ihr Gewaltigen von Alters her, erwacht und stimmt uns bei!

3. Von Anbeginn giebt es ein Zwillingspaar, zwei Geister, jeder von eigener Thätigkeit; sie sind das Gute und das Böse in Gedanken, Wort und That. Wählt unter beiden, seid gut, nicht bös!

4. Und diese zwei Geister begegnen sich und schaffen das Erste (Irdische), das Seyn und Nichtseyn, und das Letzte (Geistige); den Lügnern wird das schlimmste Daseyn; dem Wahrhaftigen das beste.

5. Von diesen beiden Geistern wählt einen, entweder den lügnerischen, das Schlimmste vollbringenden, oder den wahren heiligsten Geist. Wer jenen wählt, erwählt das härteste Loos, wer diesen, verehrt den Ahuramazda gläubig und in Wahrheit durch seine Thaten.

6. Diesen beiden könnet ihr nicht dienen. Irgend ein böser Geist, die wir vernichten wollen, überfällt die sich Berathenden und spricht: „Wählt den schlechtesten Sinn." Dann schaaren sich diese Geister zum Angriff gegen die beiden Leben, die die Propheten laut verkündigten.

7. Und diesem irdischen Leben kam Armaiti mit irdischer Macht, der Wahrheit und dem guten Sinn zu Hilfe; sie, die Ewige, schuf die Körperwelt, der Geist aber ist bei Dir, Weiser! in der Zeit das Erste bei den Schöpfungen.

8. Wann der Geist in irgend welches Uebel kommt, so wird von dir, o Weiser! irdischer Besitz nebst gutem Sinn verliehen; aber Die straft er, deren Versprechen Lüge, nicht Wahrheit ist.

9. So laßt uns denn als Forterhalter dieses Lebens wirken, dessen eifrigste und wahre Förderer die lebendigen Weisen selbst sind. „Dort nur ist der Verständige, wo die Einsicht wohnt."

10. Gerade sie ist die rechte Hilfe gegen das Böse, sie ist die Zerstörung des Verderbers. Vollkommenes wohnt nur in dem schönen Haus des guten Sinns, des Weisen und des Wahren, die als gut berühmt sind.

11. Uebt aus die Lehren, von Mazda's eigenem Mund gesprochen, die er den Menschen gab, den Lügnern zum Schaden, zur Vernichtung, dem Wahrhaftigen zum Heil. In ihnen ruht das Glück.

---

4. (31.)

1. Indem wir diese eure Sprüche verkündigen, sprechen wir unbekannte Worte für Die aus, welche dem durch seine Lügensprüche die reinen Landgüter Verderbenden angehören. Alles Gute wird Denen zu Theil, die mit Herz und Seele dem Ahuramazda ergeben sind.

---

2. Wenn hiedurch nicht für den Verkündiger beider Wege gesorgt wird, so muß ich zu euch Allen gehen (um mich zu erkundigen), weil der lebendige Weise das Gesetz wohl kennt und die Fortdauer der beiden Theile, durch die wir leben.

---

3. Wem wurde das Glück zu Theil, daß du seinen Reibhölzern anhaltendes Feuer gabest, Geist Mazda? Welchen Spruch die Kenner der göttlichen Offenbarung besitzen, den laß uns wissen, Weiser! durch deinen eignen Mund, mit dem du alle Lebenden beschützest.

---

4. Wann die Wahrheit und die lebendigen Weisen auf den Ruf erscheinen, so spende Armaiti mir mit dem besten Sinn ein mächtiges Besitzthum, durch dessen Hilfe wir die Lüge vernichten mögen.

---

5. Sag mir dieses, um zu erkennen, welch hohes Gut ich in den mir verliehenen Wahrheiten durch den guten Sinn besitze, und um mich zu erinnern an das Gerade (Richtige), sowie an alles Das, lebendiger Weiser! was nicht war, noch sein wird (das Unrichtige, Falsche).

6. Der hatte das Beste, der als Wissender mir das wirkliche Lied des Wohlstandes, der Wahrheit und der Unsterblichkeit verkündigte. Der Weise hat jene Macht, daß er es durch seinen guten Sinn verkündigen kann.

7. Der, welcher durch sein eigenes Licht der Himmelslichter Menge uranfänglich erfand, der schafft durch seine Einsicht das Wahre, wodurch besteht der gute Sinn. Dies lässest du gedeihen, weiser Geist! der du derselbe bleibst zu aller Zeit.

8. Dich dacht ich als den Urersten, Weiser! als den Hohen in der Natur wie im Geiste, als den Vater des guten Sinnes, da ich dich mit Augen schaute als der Wahrheit Wesenheit, als des Lebens Schöpfer, als den Lebendigen in deinen Handlungen.

9. In Dir ruhte die heilige Erde, in Dir der hochverständige Bildner des Erdleibes, lebendiger Geist, Mazda! Auf dem von dir angewiesenen Weg kommt sie vom Landmann her und geht an dem vorbei, der keiner ist.

10. Sie wählt sich unter beiden den Reichen, Lebendigen, Wahrhaftigen, die Reichthümer des guten Sinnes; kein Nichtbebauer des Landes, der irgendwelche Götzen verehrt, soll Antheil an der frohen Kunde haben, Weiser!

11. Du schufst zuerst, o Weiser! unsere Landgüter und ersannest die Sprüche durch deinen Geist und die Erkenntnisse; dadurch erschufest du die Welt dieses Daseins, dadurch die heiligen Handlungen und die Reden.

12. Wo dem freien Mann die Wahl frei steht, da bringt sein Wort der Lügenredner wie der Wahrheitredner, der Wissende wie der Unwissende nach seinem Herz und Sinn hervor. Der Reihe nach fragt Armaiti beide Geister, wo ihre Heimath ist.

---

13. Was sonst für andere Dinge zu offenbaren sind, oder welche Weisheiten dort erfragt werden, oder wo Einer durch kleinen Schaden sich den größten Genuß verschafft, dieses Alles erschaust du als Wächter mit deinen glänzenden Augen, Wahrer!

14. Dies will ich dich fragen, Lebendiger! für jetzt und für die Zukunft, wie die Gebete, die von den wahrhaftigen Schöpfern und welche von den Lügnern gegeben sind, gedichtet wurden.

15. Dies will ich fragen, was die Gesinnung Dessen sei, der dem Lügner, dem Vollbringer des Schlechten Besitz verleiht, Lebendiger! und was die Gesinnung Dessen ist, der das Leben desjenigen Landmanns, welcher die Lüge nicht verehrt, auf keine Weise an Vieh oder Menschen verletzt.

16. Dieß will ich fragen, wie der reich begabte Herr des Hauses, der Gegend oder der Provinz die Wahrheit zu verbreiten strebte, wenn er dir, lebendiger Weiser! ergeben war und was er that.

---

17. Lehrt der Wahrhaftige oder der Lügner das Größere? der Wissende sage es dem Nichtwissenden; der Nichtwissende möge es nicht verbergen; sei uns, lebendiger Weiser! ein Stärker des guten Sinns!

18. Keiner von euch höre auf die Lieder und Gebote des Lügners, denn Haus und Dorf, Gegend und Provinz stürzt er in Unglück und Verderben. Daher tödtet diese Lügner mit dem Schwerte!

19. Aber der Wissende, welcher nur an die Wahrheit und die beiden Leben dachte, Lebendiger! dessen Zunge frei sich bewegt, höre auf die richtigen Worte, die durch dein glänzendes gutes Feuer, das in den Reibhölzern ruht, verkündet werden, Weiser!

20. Wer den Wahrhaftigen zum Lügner macht, der kommt unter fremde Herrschaft lange Zeit, dem wird das üble Wort „ins Dunkel"! verkündigt. Der Glaube soll Die, welche durch ihre Handlungen euer Leben zerstören, ausrotten!

---

21. Der lebendige Weise, der Wächter des Besitzthums, verlieh aus der Fülle seiner Güter Wohlstand und Unsterblichkeit in reichem Maß und von ewiger Dauer, des guten Sinnes Glück Dem, der durch Gesinnung und durch Thaten sich als seinen Freund bewies.

22. Dies ist bekannt dem Gutes Thuenden, wie dem Gutgesinnten. Gerade Der verehrt, o König! die Wahrheit in Wort und That, gerade Der ist dir, lebendiger Weiser! der beste Förderer.

---

5. (32.)

1. Sein Anverwandter, sein Knecht und Schutzgenosse, betet an nach meinem Sinn, ihr Daeva's; beim Aufgang dieses Weisen (des Feuers). Deine Boten wollen wir seyn, Mazda! halt die fest, die euch hassen.

2. Diesen antwortete der lebendige Weise, der durch den guten Sinn Schutz gewährt: des Besitzthums wegen wählen wir durch die Wahrheit, unsere schöne, glänzende Begleiterin, eure gute heilige Ergebenheit, sie soll uns seyn!

---

3. Ihr Daeva's allesammt seyd nur gar mannigfache Ausgeburten des schlechten Sinnes, sowie der Große, der eurer Lüge und eurer Täuschung Rauschtrank für hochheilig hält, und eure Trugkünste, durch die ihr in allen Theilen der Erde so wohl bekannt seyd.

4. Dadurch erfandet ihr all das Schlechte, das die Menschen thun und reden, das zwar den Daeva's angenehm, aber allen guten Sinnes baar ist, und deshalb durch des lebendigen Weisen Einsicht und die Wahrheit zu Grunde gehen.

5. So betrügt ihr den Menschen um sein gutes Daseyn und seine Unsterblichkeit durch euren schlechten Sinn — sowohl durch den der Daeva's als den des schlechten Geistes — durch schlechte That und schlechtes Wort, wodurch der Lügner Macht sich sammelt.

---

6. Viele Uebel suchtet ihr zu stiften. Will man um ihre Abwehr bitten, so geschehe es durch diese Gebete. Die wirklichen Worte, die du weißest mit gutem Sinn, will ich sprechen. Deinem Reich und deiner Wahrheit bringe ich Lob dar, lebendiger Weiser!

7. Gegen keines dieser Uebel kann der Wissende beim Kampf der beiden Heere Hilfe verkünden, da er sie selbst auf eigene Weise erfahren. Ihre Abwehr kennst du, lebendiger Weiser! am besten.

8. Man hört, auch Jima, des Vivanghvat Sohn, war von diesen Uebeln nicht verschont, er, der die Menschen durch seine Gaben beglückte und unsere Theile der Erde mit seinem Lichte erfüllte. Auch ich bin in ihnen, nach deiner Entscheidung, Weiser!

---

9. Wer böse Worte spricht verwirrt die Reden, indem er schmäht des Daseyns Weisheit. Nicht sollen sie das hohe, wirkliche Gut des guten Sinnes uns rauben. Diese Worte meines eigenen Geistes rufe ich euch, dem Weisen und dem Wahren, laut zu.

10. Jener soll nicht die Reden verwirren, der gegen die Erde und die Sonne durch seine Schlechtigkeiten das Schlechteste was zu sehen aussprach, der die lügnerischen Gesetze gab, der die Felder verwüstet und dem Wahrhaftigen Schaden zufügt.

11. Den Besitz des Schatzes der beiden Leben und des Belebten nimmt er weg. Aber Die, welche als die Großen des Lügners erscheinen, welche, Weiser! dem besten Geist, dem wahrhaftigen, zu schaden trachten, sollen das Daseyn nicht verwirren.

---

12. Mit dieser Rede mögen uns die Propheten der besten That halber beschenken! Gegen D i e sprach der Weise schlimme Worte, die der Erde Daseyn durch ihre Zaubersprüche verwirren, von denen Grehma, der Priester der Götzen, umgeben ist in seinem Kampf gegen das Wahre, und der König der Lügenfreunde.

13. Diese Besitzthümer überlieferte Grehma dem Wohnsitz des schlechtesten Sinns, des Mörders dieses Lebens; nach aller Lust schmäht er deines Propheten Sendung, der ihren Angriffen Einhalt thun will.

14. In seinen Banden sey Grehma! Vertrieben sollen werden jegliche Götzenpropheten! Die Einsicht vernichtet jegliche Zauberkünste aus alter Zeit, woher des Lügners Hilfe kam. Der Erde schrieb man den Sieg zu, weil sie die das Uebel abwehrende Flamme zum Schutze anzündete.

---

15. Durch diese (Sprüche) will ich unter euch die Götzenopfer und Orakel vernichten. Die, welche sie (die Mazda's) durch ihre Hilfe nicht zu freien Herren des Daseyns machen, werden von ihnen zum Wohnsitze des guten Sinnes getragen.

---

16. All das wird dem Besten zu Theil, der das weit hin leuchtende Opfer vollzieht, als Herrscher, lebendiger Weiser! zu welchem Zweck du mich überhaupt sandtest; dadurch will ich für jetzt die Lügner ins Verderben stürzen.

---

6. (33.)

1. Wie es Dem hierdurch die Gesetze des ersten Lebens, die gerechtesten Handlungen Vollbringenden ergeht, wie dem Lügner, und wie dem Wahrhaftigen, wie Dem, der lauter Trug hegt, und Dem, der das Aufrichtige will (will ich nun verkündigen).

2. Wer dem Lügner in Wort, oder Gesinnung, oder That Uebles zufügt, durch des Guten Hilfe die Schlechtigkeit erkennt, Der wirkt zum Schutze (gegen das Böse) wohlgefällig dem lebendigen Weisen.

3. Welcher von zwei Anverwandten, oder zwei Knechten, oder zwei Schutzgenossen dem Wahrhaftigen als der Beste gilt, oder welcher das Lebendige erkennend, die Erde bearbeitet, der wird in dem Gefilde des Wahren und des guten Sinnes seyn.

4. Von dir, Weiser, will ich den Ungehorsam und den schlechten Sinn durch Gebet abwenden, und die Widerspänstigkeit des Anverwandten und die nächstverwandte Lüge des Knechts und die des angehörigen Schutzgenossen und von der Erde Flur die verderblichste Gesinnung.

---

5. Als deinen Helfer gegen Den, der das lange Daseyn im Reiche des guten Sinnes zerstört auf den richtigen Pfaden, wo der lebendige Weise wohnt, will ich den allergrößten Çraosha anrufen.

---

6. Wer aufrichtig die Wahrheiten anruft, der hat des besten Geistes Wesenheit; daher ist er mit jenem Sinn begabt, daß er den Landbau zu fördern denkt. Diesen will ich hochehren, lebendiger Weiser! in Folge deiner Offenbarung und deiner Mittheilung.

7. Kommt zu mir, beste eigene Wahrheiten, die zu erschauen sind durch den guten Sinn, Weiser! durch welchen ich bekannt bin vor dem großen Helfer. Unter uns beiden sollen die mannigfachen Weisen der Verehrung offenbar werden.

8. Kommt her zu mir, kommt her zu mir, ihr hohen Dinge, die jener selbst (du) durch den guten Sinn besitzt, eure Anbetung, Weiser! und die wahren Lobesworte! Verleiht eurer Unsterblichkeiten und eures Wohlstandes Dauer immerdar.

9. Diese beiden Kräfte, die den Geist an Wahrheit fördern, die das ganze Jahr hindurch wirken, durch ihr eigenes Feuer, durch ihren Ort, Ursprung und des besten Sinnes Wesen, denen die Seelen folgen, — die sind in deiner Bereitschaft, Weiser!

10. Alle guten Dinge in der Welt, die waren, sind und sein werden, Weiser! verleihe uns durch deine Gnade. Mehre durch den guten Sinn die Besitzthümer und die Wahrheiten, stärke den Körper durch Wohlergehen!

---

11. Der stärkste Lebendige und der Weise, die Ergebenheit und das Wahre, das die Landgüter schützt, der gute Sinn und das Besitzthum, — ihr alle höret mich und macht mich glücklich in jeglichem Werk.

---

12. Erhebe dich, lebendige Armaiti! gieb mir Kraft, heiligster Geist Mazda! wenn ich dir die guten Gebete darbringe, gieb mir, Wahrer! der Stärke Macht, des Reichthums Gesetz durch den guten Sinn.

13. Für mein Wohl sorgst du, wenn ich weithin blicke durch die Wahrheit, die euch erfüllt, jene lebendige, die dem Besitzthum und dem guten Sinne eigen ist. Gieb Nachdruck den heiligen Sprüchen, heilige, wahre Armaiti!

---

14. Unter den Verehrern ist es Zarathustra, der den Grund schafft, nämlich des guten Sinnes Weisheit, der Handlung Wahrheiten und andere solche Dinge, sowie des Wortes Ueberlieferung und das Besitzthum, damit eines jeden Wesens eigenthümliches Daseyn bleibe.

---

7. (34.)

1. All die Handlungen, Worte und Verehrungen, durch die du Unsterblichkeit und Wahrheit und den Besitz des Wohlstandes diesen verleihst, Weiser! besitzest du gerade im reichsten Maße, Lebendiger!

2. Dieß alles ist dir durch des guten Geistes Sinn und durch des heiligen Mannes Handlung, dessen Seele den Wahrheiten folgt, verliehen. In eurer Wohnung, Weiser! erschallen der Lobsänger Lieder.

3. Dir, Lebendiger! bringen wir Opfer mit Lobpreis und dem Wahren in allen den Wohnungen, die ihr durch guten Sinn erbautet. Seid bereit, ihr Gutes Schaffenden! In allem, was euch gehört, ist Heil, Weiser!

4. Nach deinem starken Feuer, Lebendiger! Wahrer! steht unser Sinn, nach dem vollkräftigen, mächtigen, der Schöpfung nützenden durch seine mannigfachen Hilfsmittel; für dich, der du mit den Geschossen deiner Hände die Frevler vernichtest, verehren wir es.

5. Welches ist euer Reich? Welche Glücksgüter werden durch die frommen Gebräuche erworben, Weiser! wenn ich mit gutem Sinne die Wahrheiten verkündige, um eure Dreiheit zu verdreifachen? Schon lange redeten wir euretwillen (Lebendiger! Weiser!) gegen die bösen Geister, die Fleischfresser und die (bösen) Menschen.

6. Wenn ihr nun, Weiser! Wahrer! wirklich mit gutem Sinne begabt seid, so macht mir dieses (das irdische) Leben allerorten stark, weil ich mit Lob und Preis euch beiden entgegen kommen will.

---

7. Wo sind die, Förderer Mazda! die anzeigen des guten Sinnes Güter, die sie (die Feinde) in Besitz genommen? Jegliche dunkle That, jegliche Unterdrückung mögest du an das hellste Licht bringen. Keinen andern kenne ich, als euch, Wahre! Rettet jetzt uns beide.

8. Durch diese unsere Handlungen werden die erschreckt, die Vielen mit Verderben drohten; den nahverwandten Feind mögest du durch deinen Ausspruch, Weiser! ängstigen: „die nicht das Wahre denken, deren Wohnung liegt weit vom leuchtenden Himmel entfernt“.

---

9. Wer, obschon er kennt die heilige, hohe Armaiti, Weiser! doch zur Förderung schlechter Thaten hilft, aus Mißachtung des guten Sinnes: dem nimmt der Große die Wahrheiten hinweg, weil durch seine Handlungen die hin- und herrennenden fleischfressenden Dämonen erzeugt werden.

10. Der Hochverständige sagte, die Thaten guten Sinnes seien die Frucht, und der Wissende nannte die heilige Armaiti, die reich an Schöpfungen ist, der Wahrheit Wesenheit. Und alles das bewegt in deinem Reiche sich, Lebendiger, Weiser!

11. Beide, die Unsterblichkeit sowohl als der Wohlstand, gehören zu deinem Glanze. Durch des guten Sinnes Herrschaft wuchs mit dem Wahren die Frömmigkeit. In diesen ruhen jene beiden Kräfte, Weiser! Denen gehörst du an, die sie durch dich besitzen.

---

12. Welches ist dein Geheimniß? Was dein Begehr? Was ist Sache des Lobpreisers? Was gehört zur Verehrung? Verkündige laut, daß man es höre, Weiser! was eure, der Wächter, Wahrheiten schafft. Lehre uns, Wahrer! die von dir gebahnten Wege des guten Sinnes.

13. Dieser Weg des guten Sinnes, den du mir nanntest, sind der Feuerpriester schöngebildete, aus lauter Wahrheit hervorgegangene Sprüche. Denn den Gutes Thuenden wird ein Lohn verliehen, Weiser! und du bist dessen Geber.

14. Als Schutzwehr gabt ihr der irdischen Welt, Weiser! des guten Sinnes Thaten. Denen, welche der Bebauung der unvergänglichen Erde sich widmen, verlieht ihr eure gute Einsicht. Du hast der Einsicht wahre Wirkung gefördert, Lebendiger!

15. Weiser! sag mir jene besten Reden und Thaten, sag mir mit gutem, wahrem Sinn des Lobpreisers Gebet. Durch deine Herrschaft schufst du in Gnaden stetige Dauer dem wirklichen Leben, Lebendiger!

Commentar zur Gâthâ ahunavaiti.

Jaç. capp. 28—34.

Während die übrigen vier *Gâthâ's* nach ihren Wortanfängen benannt sind, z. B. die zweite *ustavaiti* nach dem Anfangsworte *usta* (43, 1), hat diese erste von dem Gebete *jathâ ahû vairjô* (Honover der Pârsen) ihren Namen. Wir finden dieses heiligste Gebet am Ende des 27., unmittelbar vorhergehenden Capitels. Es fragt sich nun, ob diese *Gâthâ* in einem Zusammenhange mit dem Gebete steht. Das 27. Capitel ist eine Lobpreisung des *jathâ ahû vairjô* folgenden Inhalts: „Diess ist das grösste von allen, um zu schaffen das Leben und das Gesetz, das lebendige, weise, zur Vernichtung des *Aňrô mainjus*, des anlaufenden, zur Vernichtung des verderblichen *Aêshma*, zur Vernichtung der Mâzânischen *Daêva's*, zur Vernichtung aller Varenischen *Daêva's*, der anlaufenden; zur Förderung des *Ahura-mazda*, des reichen, glänzenden; zur Förderung der *Amesha çpeñta's*; zur Förderung des Sternes *Tistrja*, des reichen, glänzenden; zur Förderung des reinen Mannes; zur Förderung aller reinen Geschöpfe des heiligen Geistes". Nun sind drei Gebete angeführt, und zwar *jathâ ahû vairjô*, *mazdâ aṭ môi* (Jaç. 34, 15) und *â airjêmâ ishjô* (Jaç. 54, 1). Dann wird so fortgefahren: „Durch Homa werden beschützt *Mazda*, *Khshathra*, *Asha*, die Herren, der gute *Çraosha*, der mit Macht den *Asha* begleitet und Die, welche hier dein seyn mögen. Die dabei wirkenden guten Kräfte des *Ahuna vairja*, des fortgehörten in Reinheit, preisen wir, (die Kräfte) der in Reinheit vollzogenen Auspressung und der mit Wahrheit gesprochenen Worte: „dann sollen sie uns die wirksamsten (am meisten Glück bringenden) seyn" [1]). Nun folgen Verse aus dem 33. Capitel des *Jaçna* (v. 11—14), dann das Glaubensbekenntniss: Ich bekenne mich als *Mazdajaçner* etc. Unmittelbar hieran schliesst sich das *jathâ ahû vairjô*, aber hier ist es vollständig erhalten und zählt 21 Worte, die in der Entwicklung des Pârsismus eine so grosse Rolle spielen. Diesem Gebet folgt *ashem vohû*, das zweite der heiligsten

---

[1]) Diese Worte: *Athâ zi nô humâjôtarâ aňhen* gehören der Sprache nach ganz dem *Gâthâ*-Dialekte an, kommen aber sonst nicht weiter vor.

Gebete, ebenfalls vollständig. Nun kommen die gewöhnlichen Anrufungen: „Das *Ahuna vairja* beten wir an, die beste, trefflichste Wahrheit, die unsterbliche, heilige, beten wir an." Zuletzt stehen die Anfangsworte des dritten der heiligsten Gebete: *jênhê hâtãm*.

Dieses Capitel zerfällt augenscheinlich in drei Theile, die unter sich zwar in keinem engen unmittelbaren Zusammenhange stehen, aber doch einige Beziehungen zu einander haben. In dem ersten Theile, v. 1—5, sind die Wirkungen der Recitirung des heiligsten Gebets im Einzelnen beschrieben; im zweiten, v. 6—12, sind nicht bloss die Wirkungen des *Ahuna vairjô* allein, sondern auch die anderer heiliger Worte und die des ausgepressten Homasaftes im Allgemeinen gepriesen. Das Ganze scheint so eine passende Einleitung zu den nun folgenden *Gâthâ's* zu bilden, indem es die hohe Kraft und Wirkung heiliger Gebete, namentlich die des allerheiligsten, hervorhebt. Die Ueberschrift von c. 28, die Westergaard irrthümlich als ersten Vers der *Gâthâ* bezeichnet, [1]) schliesst sich entweder als Nachschrift an den dritten Theil von c. 27 an, oder ist Ueberschrift für alle *Gâthâ's*, oder nur für die *Gâthâ ahunavaiti*. S. darüber weiter zu v. 1.

Capitel 28.

Dieses Stück, das die erste Liedersammlung *(Gâthâ ahunavaiti)* eröffnet, lässt sich ausser der Ueberschrift v. 1 (siehe darüber den Commentar) in drei Theile zerlegen: *a)* 2—6; *b)* 7—10; *c)* 11. 12. Die jetzige Gestalt haben wenigstens die zwei ersten durch einen spätern Bearbeiter erhalten, der beide zusammenfügte; der dritte steht in keinem nähern Zusammenhange mit den beiden ersten und scheint nur durch einen blossen Sammler angehängt zu seyn. Der Grundgedanke der beiden ersten Theile, die jetzt zu einem Ganzen verschmolzen sind, ist eine Anrufung und Lobpreisung der höchsten Genien, des *Ahura-mazda* oder des lebendigen Weisen, des *Vohu-manô* oder guten Sinnes, der *Ârmaiti* oder der Frömmigkeit und Ergebenheit, des *Asha* oder des Wahren, Wirklichen, Dauernden, des *Khshathra* oder des Reichthums und Besitzes, sowie des *Gêus urvâ* oder der Erdseele (s. zu 29), und des *Çraosha* oder des Genius der Ueberlieferung, um die Verleihung irdischer und geistiger Güter. Dabei ist auffallend, dass zwei sonst häufig genannte Genien, *Ameretât*, d. i. Unsterblichkeit, und *Haurvatât*, d. i. Ganzheit, Unversehrtheit, Wohlstand, übergangen sind.

a) 2—6. Der Dichter verehrt die wahren Thaten und Handlungen des heiligen Geistes *Ahura-mazda* und des guten Sinnes Einsicht und die Erdseele, d. h. er vollzieht die heiligen, von *Ahura-*

---

[1]) Ich bin ihm in dieser Bezeichnung nur desswegen gefolgt, um keine Störung in die Citate, was höchst lästig ist, zu bringen, habe aber den Charakter des Verses als einer Ueberschrift angedeutet.

masda angeordneten Handlungen, die dem Feuerdienst gelten, folgt allen Satzungen des höchsten Geistes, und strebt zugleich nach der wahren frommen Gesinnung und der Einsicht, um jene Handlungen würdig vollziehen und des höchsten Glückes, nach dem jeder Wahrhaftige und Fromme streben muss, nämlich des ungestörten Besitzes des leiblichen sowohl als des geistigen Lebens theilhaftig zu werden (2). Nur durch die Wahrheit, das Wirkliche und Dauernde, d. h. die eifrige, unverdrossene Pflege des Feuerdienstes und alles Guten, nach den vom höchsten Gott gegebenen Gesetzen sind diese Güter zu erlangen, in deren alleinigem Besitz der Urquell alles Lichts, *Ahura-masda*, ist (3). Die Wahrheit und der damit verbundene gute Sinn haben in der Anrufung gleich die zweite Stelle, d. h. sie sollen gleich nach *Ahura-masda*, dem v. 2 die erste Anrufung galt, angerufen werden. An diese beiden schliesst sich *Khshathra*, der Reichthum, an, dessen in den vorhergehenden Versen noch nicht gedacht wurde und der daher der noch nicht angerufene heisst. Alle diese Genien sind von der *Ármaiti*, der personifizirten Frömmigkeit und Ergebenheit der Menschen (zugleich Genie der Erde) begleitet, die vor allem Bösen schützt, wenn sie gerufen wird (4). Diese Lobpreisungen sollen aber nicht bloss den höchsten Genien gelten, sondern auch der Erdseele, die die Erde bildete, sowie allem, was das Leben fördert in Folge der von *Ahura-masda* angeordneten Handlungen. Ja der Dichter ist so begeistert, dass er nie im Lobpreisen dieser guten Geister zu ermüden und stets das Wahre, dem *Ahura-masda* Wohlgefällige zu suchen verspricht (5). Aber er will das Wahre nicht bloss suchen, — in seiner Gottbegeisterung will er es wie die Seher der Vorzeit in leiblicher Gestalt schauen, ebenso den guten Sinn und den Schutzgeist *Çraosha*, die personifizirte Tradition, der dem *Ahura-masda* die Wege bahnt, d. h. durch dessen Vermittlung der höchste Gott allein auf Welt und Menschen wirken kann (6). Hiermit schliesst der erste Theil des Stücks, der sonach ein Loblied enthält.

Wer der Verfasser des Liedes sey und aus welcher Zeit es stamme, ob aus der zarathustrischen oder einer frühern oder spätern, lässt sich, wie bei vielen andern, kaum bestimmen. Der ganze Inhalt des Liedes, sowie der Umstand, dass es mit Sprüchen, die sicher aus der zarathustrischen Zeit stammen, vereinigt wurde, scheint mir wenigstens zu beweisen, dass es nicht nach Zarathustra, sondern entweder von ihm selbst oder von einem seiner Genossen, oder sogar von einem frühern Propheten verfasst ist. Der Wunsch, den wahren Gott selbst zu schauen, die ausdrückliche Versicherung, so lang das Leben reiche, der Wahrheit treu zu bleiben, lässt den Dichter als einen gottbegeisterten Seher und Propheten erkennen; die Anrufung und Lobpreisung der Erdseele (v. 2. 5) scheint bestimmter auf Zarathustra zu weisen, da er Cap. 29 als Verkündiger eines der Erdseele vom höchsten Gott gewordenen Orakelspruchs erscheint und sich auf einen solchen (30, 2) auch wirklich beruft.

Aber der Mangel aller Polemik gegen die Abgötterei und gegen die Lügner, die in keinem wirklich zarathustrischen Stück vermisst wird und die hier leicht anzubringen gewesen wäre, scheint mir gegen die zarathustrische Abfassung des Liedes zu sprechen, und die Anrufung der höchsten Genien, die sicher schon vor Zarathustra verehrt wurden, wie die ganze Entwicklungsgeschichte der irânischen Religion zeigt, beweist wenigstens nichts für dieselbe. Auch der Umstand, dass von den beiden Leben (dem irdischen und geistigen) die Rede ist (3), was sonst eine der Grundanschauungen Zarathustra's war, ist kein strenger Beweis dafür, weil 30, 6 diese Lehre als eine von den Propheten überhaupt, nicht von Zarathustra allein, verkündigte erscheint. Sonach haben wir gar keinen verlässigen Grund, das Stück Zarathustra selbst zuzusprechen. Weil nirgends eine deutliche Einwirkung der neuen zarathustrischen Ideen, des scharfen Gegensatzes von gut und bös, zu erkennen ist, so möchte ich dieses einfache Lied, das ebensogut im Weda als im Zendawesta stehen könnte, einem vorzarathustrischen Dichter zuweisen.

b) 7—10. An dieses Loblied schloss ein späterer Bearbeiter drei *Manthra's* oder heilige Sprüche an. Eingeleitet wurden dieselben durch den Schlusssatz von v. 6: „Möchte dieses *Manthra*, von unserm Mund gesprochen, die verderblichen Geschöpfe, die *Khrafçtra's* (*Kharfester*, eigentlich Fleischfresser) vertreiben". Dieser Satz steht in gar keiner Verbindung mit dem übrigen Theil des sechsten Verses, und bezieht sich, streng genommen, eigentlich nur auf den folgenden siebenten Vers; denn es ist nur von einem *Manthra* die Rede, während drei folgen, und dann stimmt der v. 6 angegebene Zweck des Spruches: „die verderblichen Geschöpfe zu vertreiben" genau mit dem Schlusse von v. 7: „dass wir des Feindes Angriffe besiegen", während weder v. 8 noch 9 davon die Rede ist. Daher vermuthe ich, dass er ursprünglich zum siebenten Vers als Einleitung gehörte und nicht vom Bearbeiter herrührt. Beidemal, im Schlusssatz von 6 und 7, spricht der Dichter in der ersten Person der Mehrzahl: „wir mögen vertreiben" und „Zarathustra und uns". Der v. 7 enthaltene Spruch hat indess eine so merkwürdige Aehnlichkeit in Inhalt und Form mit den zwei folgenden in 8 und 9, dass eine Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit kaum geläugnet werden kann. Diese drei Verse, in denen die höchsten Genien um Hilfe gegen die Feinde (7, 9), um Vermögen und Mittheilung wirksamer Gebete angefleht werden, sind besonders wichtig und merkwürdig durch die in ihnen vorkommenden Eigennamen: *Zarathustra, Vìstâçpa* und *Frashaostra*, zu denen sich als vierter noch der Dichter gesellt. Dieser spricht in der ersten Person von sich und kann, dem ganzen Zusammenhange nach, nur einer der nächsten Freunde Zarathustra's seyn; ich vermuthe *G'âmâçpa*, weil dieser sonst neben *Frashaostra* und *Vìstâçpa* genannte Freund Zarathustra's und Beförderer seiner Lehre hier nicht mit Namen aufgeführt ist, wie die zwei andern. Ob indess v. 7 ganz denselben Verfasser hat, wie 8

und 9, könnte fraglich seyn. Dass sie trotz der grossen Aehnlichkeit ursprünglich nicht neben einander standen, sondern erst durch den Bearbeiter des verwandten Inhalts wegen hieher gezogen wurden, scheint mir der Schlusssatz von v. 6, der nur auf das nächstfolgende *Manthra* v. 7 geht, zu beweisen. Beachtenswerth ist auch, dass der Dichter v. 7 von sich in der ersten Person pluralis (uns), v. 8 und 9 dagegen in der ersten Person sing. (mir und mich) redet. Der zehnte Vers stand ursprünglich mit diesen drei *Manthra's* in keiner Verbindung, sondern wurde vom Bearbeiter hieher gesetzt, um den beiden verbundenen Theilen einen würdigen Schluss zu geben. Er giebt den Zweck und die Absicht jener Lobpreisungen und des Sprechens dieser heiligen Sprüche näher an. Alle die hohen Genien, der lebendige Weise, das Wahre, der gute Sinn und jeder, der unter die himmlischen Sänger gehört, d. h. jeder höhere Geist, der im *Garô-demâna* (eigentlich Liederwohnung, der *Gorotman* der Pârsen) oder Paradies verweilt, sollen durch diese Verse zur Gewährung erbetener Güter angetrieben werden, wie im Weda Indra durch der Menschen Gebete zur Besiegung des Feindes und Erbeutung der Schätze angestachelt wird.

c) 11. 12 sind nicht vom Bearbeiter, sondern nur vom Sammler hinzugefügt und stehen in keinem rechten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Sie enthalten den Wunsch und die Bitte an *Ahura-mazda* um Mittheilung der ewigen Gesetze des Wahren, Wirklichen (der irdischen, leiblichen Welt) und des guten Sinnes (der geistigen Welt) und der wirksamen Reden und Sprüche, deren der Dichter noch gar keine zu kennen beklagt (11). Aber die Kenntniss dieser Gesetze genügt dem forschenden Geiste des Sehers noch nicht, er möchte auch den Urheber derselben kennen lernen, er möchte wissen, wer alle diese herrlichen Schöpfungen (das erste Leben) durch sein Wort ins Leben rief (12).

Da in diesen Versen die ächt zarathustrische Anschauungsweise zu erkennen ist, wonach *Ahura-mazda* eigentlich als der einzige wirkliche Gott aus der Zahl der himmlischen Geister hervortritt, so trage ich kein Bedenken, beide dem Zarathustra selbst zuzuschreiben.

Vers 1. Es sind eigentlich zwei Ueberschriften: *jânim vacô — gêurvâin* und *nemô vê gâthâo ashaonis.* Letztere findet sich vor allen andern *Gâthâ's* (s. capp. 43. 47. 51. 53). Da die *Gâthâ ahunavaiti* somit schon ihre besondere Ueberschrift hat, so nehmen wir am füglichsten an, dass die erste Ueberschrift: *jânim manô,* auf alle *Gâthâ's* gehe. Sollte es aber nicht auch Nachschrift zu *jathâ ahû vairjô* seyn? Das Meiste hängt von der richtigen Erklärung des *jânim* ab, das wir hier etwas weiter besprechen wollen. Es ist eine Adjectivbildung von *jâna* mit *ja* und steht für *jânjam* (neutr.). Dieses *jâna* ist einfaches Abstractum der Wurzel *jâ*, gehen, und findet sich auch schon im Weda in der einfachen Bedeutung Weg neben

pathaḥ, namentlich in dem Compositum *devajâna*, Götterpfad, Rv. I, 72, 7. VII, 76, 2; vgl. Nirukt. 6, 8. In den alten Liedern finden wir das Wort nur einmal und zwar v. 10 unsers Capitels im Instrum. pl. *jânâis*. Oefter begegnen wir dem Worte in den spätern Stücken, namentlich in den Jeschts. J. 68, 21: *ẑaidhimnâo nô jûẑem daçta khshajamnâo raêsca qarenaçca âpô daçta nô tem jânem jô jûshmaṭ parô fraviçtô*, angerufen, ihr Wasser, gebt uns Reichthum und Glanz, gebt uns das Glück, das durch euch früher (von andern) erworben wurde. J. 65, 11: *âpô jânem vô jâçâmi mazdâoñtem tem mê dâjata jêñhê dâiti paiti vañhô niçrûta anaiwidrukhti âpô istim vô ẑaidhjâmi pouru-çaredhãm amavaitim frazañtimca qâparãm*[1]). O Wasser, ich bitte um euren *jâna*, gebt ihn mir, dessen Wesen ist als gut bekannt, untrüglich; ihr Wasser, euer Gut, das mannigfache, und die Nachkommenschaft, die sich selbst fortpflanzt. J. 9, 19—21: *imem thwãm paoirim jânem haoma ẑaidhjêmi dûraosha vahistem ahûm; — imem thwãm bitîm jânem ẑaidhjêmi drvatâtem tanvô; imem thritim jânem ẑaidhjêmi — dareghô = ẑitim* etc. Um diesen ersten *jâna* bitte ich dich, um das beste Leben; um diesen zweiten, die Gesundheit des Körpers; um diesen dritten, um langes Daseyn etc. Jt. 17, 26. 35. 39. 43. 52 kehrt stets die Phrase *viñdat tem jânem* wieder, nachdem es in den vorhergehenden Versen jedesmal hiess: *âaṭ hîm ẑaidhjaṭ avaṭ âjaptem dazdi mê ashis vañuhi.* Da rief sie (eam) an (irgend ein Held der Vorzeit ist der Anrufende, *Jima*, *Thraêtaona* etc.): Lass mich, gute *Ashi*, dieses erreichen, dass ich (*Paradhâta Haoshjañh*) nicht erschreckt mich beuge vor den *Daêva's*, oder dass ich (*Jima*) reich werde an Heerden, und Unsterblichkeit den Geschöpfen des *Ahura-mazda* bringen möge, oder dass ich (*Thraêtaona*) besiegen möge die verderbliche Schlange *Aẑidahâka*. Jene darauf folgende Phrase: *viñdat tem jânem* scheint nach der vorhergegangenen Bitte heissen zu sollen: diese Bittgewährung erlangte er, oder diese Bitte wurde ihm gewährt. Eine ähnliche Fügung haben wir Vend. 19, 6. Westerg. Hier sagt die Drukhs zum Zarathustra: *apaçtavañuha vañuhim daênãm mâzdajaçnim vindâi jânem jatha viñdaṭ Vadhaghanô dañhupaitis*, verfluche den guten Mâzdajaçnischen Glauben; du erlangst den *jâna*, welchen erlangte *Vadhaghanô*, der Landesherr (Fürst). Jt. 24, 8: *jûẑemciṭ qarenô bakhshajata âpa daçta nô tem jânem*, ihr Wasser, schenkt uns den Glanz, gebt uns dies Glück. Jt. 10, 138: *jêzi-sê jânât bavaiti çañhemciṭ anu çaçtrâi çañhemciṭ mainjâi — uiti mraoṭ ahurô mazdâo*, wenn ihm

[1]) Von den *Fravashi's* Jt. 13, 32 zwischen den Prädikaten *qâthravaitis* (selbstleuchtend) und *baêshazjâo* (heilbringend), von der *Ashi vañuhi* Jt. 13, 157, von der Erde Jaç. 10, 14 neben *barethri* (Trägerin), von der glänzenden, starken Wohnung *Ahura-mazda's* Jaç. 2, 14 gebraucht. Der Ableitung nach ist *qâpara* aus *qa* = *sva* + *apara*, i. e. alius zusammengesetzt, d. i. sich selbst zum Andern habend, ein Gegenbild von sich habend (passt sehr gut für die *Fravashi's*) oder auch sich selbst zum Andern machend, d. i. erzeugend; in diesem Sinne gleich *qadha*.

wegen des *jâna* ein Tadel wird, so will ich auf einen Tadel für den Tadler denken, Vernichtung will ich diesem Mann ersinnen, so spricht *Ahura-mazda.* (Hier ist *jâna* so viel als Gang, Lauf, im Gegensatz zu *maêthana* v. 137.) Jt. 16, 6: *jãm (razistãm ciçtãm daênãm) jâzata Zarathustrô humatahê paiti manañhô hûkhtahê paiti vaćañhô hvarstahê paiti skjaothnahê avahêća paiti jânahê, jatha hê dathat* etc., welche (die richtigste erkannte Lehre, als Personification gedacht) Zarathustra verehrte mit gutgesinntem Geist, gutgesprochenem Wort, gutgethaner Handlung und mit jenem *jâna*, dass sie ihm geben solle Kraft für den Gang, Hörbarkeit dem Gehörgang, Stärke den Armen etc. Es fragt sich, worauf *avahê paiti jânahê* hier bezogen werden soll, ob auf das sogleich folgende *jatha hê dathat* oder auf die Verse 1—3, die eine eigentliche Anrufung der *Daênâ* (Personification des Glaubens) enthalten. Am besten bezieht man es gerade auf dieses Gebet zurück; dann heisst es „mit jenem Gebet", oder besser, da jenes Gebet ein Glücksgebet ist, „mit jenem Glücksgebet". Jt. 14, 3 haben wir einen Superlativ *jânavaçtemô* von *jânavaț* zwischen *qarenañhaçtemô* und *çaokavaçtemô* von *Verethraghna (Behrâm)* gebraucht. Das Wort finden wir auch in der ersten Gattung der Keilinschriften, im Medischen: I H 21, *aita jânem ǵadijâmi Auramazdâm hadâ vithibish bagibish*, um diese Gnade flehe ich den *Auramazda* mit den einheimischen Göttern an. Man kann hier *jâna* nicht mit „Glück" übersetzen, wie bisher gewöhnlich geschehen ist, da im Vorhergehenden von gar keinem Glück, sondern von Beschützung vor Misswachs und andern übeln Dingen die Rede ist; das *aita*, dieses, weist zu bestimmt auf das Vorhergehende hin. Im Neupersischen findet sich *jân*, dem folgende Bedeutungen zugeschrieben werden: eine zusammenhangslose, unverständliche Sprache, Träumerei eines Fanatikers, Faselei eines Verrückten, Verzückung. Da dieses *jân* den Lauten nach ganz identisch mit dem ältern *jâna* ist, so haben wir vorerst keinen genügenden Grund, den Zusammenhang beider oder ihre wirkliche Identität zu bezweifeln. Aber wie können wir die Bedeutungen vermitteln? oder ist vielleicht die neupersische Bedeutung die einzig richtige? Letztere enthält den Begriff von begeisterten Worten, die im Zustande der Entzückung gesprochen werden, also etwa den eines Orakelspruchs. Dass dem *jâna* eine ähnliche Bedeutung zukommen kann, geht deutlich aus der oben angeführten Stelle Jaç. 9, 19—21 hervor. Hier ist von verschiedenen *jâna's*, die Homa verleiht, die Rede. Homa ist aber bekanntlich ganz der Wedische Soma, ein berauschendes Getränk, bereitet aus dem ausgepressten Saft einer Asclepiasart und saurer Milch, das die Priester und Seher an heiliger Stätte tranken und dadurch in einen Zustand der Ekstase versetzt wurden, in dem sie, wie die Pythia, allerhand unverständliche Worte murmelten. Dieser Zustand der Entrückung und Entzückung, der heiligen Begeisterung, der sich wohl im Hin- und Herwandeln, oder in irgend einer eigen-

thümlichen Bewegung zu erkennen gab, ist der *jâna* oder Gang. Da aber mit diesem Zustande das Gefühl höchster Seligkeit verbunden war, so konnte *jâna* in den Begriff Glück, Wonne übergehen. Diese etwas allgemeine Bedeutung darf aber dem Worte nicht in allen Stellen beigelegt werden; so wäre sie J. 9, 19—21 etwas zu vag; hier scheint es den Sinn einer geheimnissvollen höhern Kraft zu haben, die nicht bloss Gesundheit und langes Leben, sondern auch Sieg über die Feinde verleiht; der gleiche Sinn muss dem Wort in Jesht 17 beigelegt werden. Alles Ausserordentliche, das die Helden der Vorzeit gewirkt, wie *Jima*, *Thraêtaona*, *Haoshjanh* etc., wird von diesem *jâna* abgeleitet. Diese hohe Kraft wurde ihnen aber von *Ahura-mazda* nur in Folge ihrer Gebete geoffenbart. Zu beachten ist, dass dieselben Wirkungen, die sonst dem *jâna* zugeschrieben werden, im 19. Jescht (sogenannten *Zamjâd-Jesht*) dem *qarenô*, Glanz, beigelegt werden; dass in Jt. 24, 8 neben *jânem* dieses *qarenô*, und Jt. 14, 3 neben dem Adj. *qarenanhat*, glänzend, *jânavat* steht. Hieraus folgt mit einiger Sicherheit, dass beide, *qarenô* und *jâna*, verwandte Begriffe bezeichnen; der Unterschied scheint nur der zu seyn, dass *qarenô* die äussere Erscheinung jener geheimnissvollen Wunderkraft, *jâna* dagegen diese selbst bezeichnet. Neben dem Begriff einer geheimnissvollen Wunderkraft hat das Wort aber auch den eines geheimen Spruchs, eines Orakels, welche Bedeutung klar aus dem Neupersischen folgt. Letztere ist in unserm Capitel v. 10 die sicherste, wenn man nicht die von Bitte, welche aber zu wenig Gewähr hat, vorziehen sollte; unter diesen Orakelsprüchen sind dann die unmittelbar vorhergehenden Verse 7—9 zu verstehen. Nerios. hat für *jânâis* hier *subhena* (für *çubhena*), mit dem Glücklichen, Schönen. Ebenso deutet er das Adject. *jânim* in unserer Ueberschrift; er hat *çobhana-manâḥ*, mit glücklicher, schöner Gesinnung. Diese Deutung ist aber, wie aus vorstehender Untersuchung hervorgeht, eine etwas zu allgemeine und ist für unsere Ueberschrift nicht wohl anwendbar. Was soll denn der Glücksgedanke und das Glückswort und die Glückshandlung Zarathustra's seyn? Einer solchen Anschauung begegnen wir nirgends weiter im Zendawesta. Da sich eine Beziehung des *jânim* der Ueberschrift zu den *jânâis* des zehnten Verses kaum verkennen lässt, so müssen wir demselben die gleiche Bedeutung beilegen. Somit verstehe ich unter *jânim manô* den in der Entzückung dem Zarathustra geoffenbarten heiligen Gedanken, unter *jânim vacô* das ihm in diesem Zustande mitgetheilte heilige Wort, und unter *jânim skjaothnem* die von ihm in heiliger Begeisterung vollbrachte That. Dass diese Bezeichnung etwas ausserordentlich Heiliges in sich begreift, sieht Jeder leicht. Daher liegt auch der Gedanke nahe, dass diese Worte nicht Ueberschrift, sondern Nachschrift zum vorhergehenden Capitel seyen als eine Beschreibung des *Ahuna vairja*. Aber gegen diese Annahme spricht der Umstand, dass c. 27 nicht mit jenem heiligsten Gebete schliesst, sondern dass ihm noch andere

Gebete folgen. Da unmittelbar nach unserer Ueberschrift die Worte stehen: die *Ameshâ çpeñtâ* sangen die *Gâthâ's* vor, so können wir sie gut auf die *Gâthâ's* beziehen. Nur lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob sie bloss auf die *Gâthâ ahunavaiti* capp. 28—34 oder auf alle *Gâthâ's* sich bezieht. Dass sie wenigstens nicht bloss auf unser Capitel (28) beschränkt ist, wie man aus *jânâis* v. 10 vermuthen könnte, geht daraus hervor, dass die Formel, die alle fünf *Gâthâ's* einleitet: *nemô vê gâthâo ashaonis*, nach ihr steht. Wenn sie sich nur auf unser Capitel bezöge, so müsste das Umgekehrte der Fall seyn. Das Wahrscheinlichste ist mir, wenn sich auch eine Beziehung auf die Verse 7—9 unsers Capitels nicht verkennen lässt, dass die Worte von *jânim* — *gêurvâin* der gemeinschaftliche Titel aller *Gâthâ's* als der heiligsten Erzeugnisse der alten religiösen Poesie sind. — *Gêurvâin.* Westergaard corrigirt die handschriftlichen Lesarten in *gêurvâni*, was eine erste Person sing. imperativi seyn würde. Diese Schreibung, welche indess vom Sinn und Zusammenhang nicht gefordert wird, ist, da sie sich auf gar keine handschriftliche Lesart stützt, wohl zu verwerfen. Die Mss. bilden hier zwei Gruppen; die eine fasst das Wort als eine Verbalform (K. 5. P. 6. K. 11. Bb.), die andere als einen Accusativ sing. (K. 4. K. 6. Bf.). Letztere Lesung *gê urvânem* (K. 4.) oder *gêurvânem* (Bf. K. 6.) ist entschieden irrig; denn einen Accusativ des bekannten *gêus urvâ*, woran am nächsten zu denken wäre, können wir in unserm Satze mit nichten unterbringen. Die Worte *frâ* — *gêur°* bilden einen Satz für sich; sie würden desshalb ein Verbum verlangen, von dem jener Accusativ abhängig wäre; dieses aber wäre so nicht zu finden. Auch zugegeben, dass ein Verbum ohne viel. Schwierigkeit supplirt werden könnte, so würde *gêus urvâ* hier keinen Sinn geben. Die Abschreiber haben *gêurvânem* verbessert, weil ihnen die ältere Form *gêurvâin* unverständlich war. Die richtige Lesung ist aus der ersten Gruppe zu ermitteln; den von Westergaard in der Note namhaft gemachten Lesarten ist noch die der Bombayer Ausgabe *gêurvâin* beizufügen. Die Handschriften dieser Gruppe schliessen mit *n*, nur P. 6. hat noch ein *a* nach *n*. K. 5. *gê urvâin*, Bb. *gêurvâin*, P. 6. *gêurvâina*, K. 11. *gêurvâon*. Unter diesen verdient die Lesung der Bombayer Ausgabe und des K. 5. unstreitig den Vorzug; die P. 6. liesse sich nöthigenfalls auch erklären, hat aber zu wenig handschriftliche Autorität. Vor dem *n*, mit dem die meisten schliessen, haben drei ein *i*, nur eine hat ein *o*; schon nach der Vergleichung der Handschriften hat demnach die Lesung *gêurvâin* die meiste Autorität. Suchen wir nun diese Form zu erklären. Zunächst denkt man an eine Verbalform der Wurzel *gerew*, Wed. *gṛbh*, greifen, die uns im jüngern baktrischen Dialekte so unendlich oft begegnet. Als davon vorkommende Formen mache ich folgende namhaft: *gerewnâiti* (9te Conj.) Jt. 10, 13. *gerewjêiti* Jt. 24, 30. *gerewjaitê* ibid. *gêurvajaṭ* 5, 65. *gêurvajât* (Conj.) 8, 60. *gêurvajâit* (Opt.) 8, 59. 14, 51. *gêurvajãn* 11, 6. *gê-*

rewnãn, 10, 93; *gëurvaja* (imper.) Jaç. 9, 28. Nach diesen Formen könnte *gëurvâin* ganz leicht das Imperfect (3. Pers. plur.) der Wurzel *gerew* seyn. Aber zwei Gründe sprechen gegen diese Erklärung: 1) das Wedische *gṝbh* (für *garbh*) hat im Liederdialekt nicht die Form *gerew*, sondern *grab*, z. B. J. 31, 9 *heñgrabem;* 2) würde „greifen" keinen nur halb erträglichen Sinn geben, da man nach dieser Ableitung übersetzen müsste: Die *Amesha çpeñta's* ergriffen die Lieder. So kämen wir zu einer ganz sonderbaren Vorstellung. Wir dürfen uns desshalb durch die Form, die so gar schön zu *gëurvajaṭ*, *gëurvajãn* stimmt, und durch Neriosengh, der *sañgagrâha* „er ergriff" übersetzt, nicht irre machen lassen, uns nach einer bessern Erklärung umzusehen. Ich führe es auf die Wurzel *gṝ (gar)*, singen, lobsingen, zurück, die uns im Weda in zwei Hauptformen entgegentritt, als *gṝ* und *ġṝ (ġar)*. Sie hat auch im Baktrischen ihre Verzweigungen; hieher gehört *garôibis* (Instrument. plur.) von *gara*, Lied, J. 34, 2. *meñgairim* 28, 5. *garô-demâna*, Ort der Lobpreisung, gewöhnlich Name des Paradieses; aus dem jüngern Dialekt vergleiche *gereñtê* Visp. 4, 1; das Causat. *gârajêmi* Nj. 6, 2. Ein Nomen *garu* findet sich als Accus. plur. *grvaçća* J. 9, 26: *daṭ aṅhê ahi aiwjâçtô bareshnus paiti gairinãm drâġaṅhê aiwidhâitisća grvaçća mãthrahê*, dann sitzest du darauf (auf der Decke) auf den Höhen der Berge, um festzuhalten die Opfergaben [1]) und die Lobpreisungen des *Mãthra*. An dieser Stelle schreibt Westerg. *graûçća* nach dem Kopenhagener Cod. 5; die richtige Lesart nach den andern Mss. ist *garûçća* oder *grvaçća*, beides Accus. plur. von einer Form auf *u*, also *garu*. Dieses ist ein Abstractum — der Zusammenhang verlangt ein solches — und heisst das Singen oder die Lobpreisung. Das *gëurvâin* unserer Ueberschrift nun ist eine Denominativbildung von diesem *garu* mit der Endung *aj*. Das erste *a* wurde wegen des folgenden *rv* zu *au*, vgl. *haurva* für *harva* = *sarva*, alles. Dieses *au* änderte sich sofort weiter in *ëu* entweder durch Einfluss des folgenden *i* oder, was wahrscheinlicher ist, es ist eine Dehnung des *au*. *Gëurvâin* ist 3. Pers. plur. imperf. act. und steht für *gëurvâjan*.

V. 2. Hier macht die Construction Schwierigkeiten. Wir haben eine Reihe Genitive, deren Nomen regens sich nicht sogleich sicher erkennen lässt. Viel hängt von der Erklärung des *rafedhrahjâ* ab. Die Tradition giebt das Wort stets durch Freude (Nerios. *ânanda*,

---

[1]) Die Burnoufsche Erklärung des *aiwi-dhâiti* durch: celui qui parle, ist, weil bloss gerathen, entschieden zu verwerfen. Es heisst eigentlich die Umgebung, man vgl. Afrig. 1, 13 das Verb. *aiwi-daidhita*, er soll umfassen, umarmen; Jt. 13, 45 *raokhshni-aiwidhâta*, lichtumgeben; *aiwidâna* Jt. 8, 18. 14, 9 Decke oder Schabracke eines Pferdes. An unserer Stelle kann *aiwidhâiti* nur auf die Opfergaben gehen, die ringsum auf den Tisch gelegt sind.

Pehlewiübers. des Vend. Farg. 20, 26. Sp. *râmesn*), ebenso wie das verwandte *rafnaṅh*, welcher Erklärung beim letztern Worte auch Burnouf unbedenklich gefolgt ist. Diese Deutung lässt sich indess weder durch den Sinn der Parallelstellen, noch durch Etymologie beweisen. *Rafedhra* findet sich nur in den *Gâthâ's* und dem uralten *Airjêma*-Gebet (J. 54), und ist ein dem Liederdialekt eigenthümliches Wort. Als Wurzel bietet sich zunächst *rap* dar, dem wir einigemal in den ältern Stücken begegnen; Jaç. 41, 4: *rapôiśca tû nê daregemća ustâćâ hâtãm hudaçtemâ*, und du mögest uns verleihen langes (Leben, wie aus dem Zusammenhang klar ist) und die allerbesten Glücksgüter, oder: du mögest uns beglücken (helfen) lange und mit den allerbesten Gütern. Wichtig ist Jaç. 70, 1, wo wir das Partic. praes. *rapeñtem* (Acc.) neben *dadhvâoṅhem* und *tarshvâoṅhem* [1]) von *Ahuramazda* gebraucht finden. Da diese beiden schaffend und bildend heissen, so sind wir befugt, dem *rapeñtem* eine ähnliche Bedeutung zuzuschreiben, jedenfalls eine, die sich auf die Kraftäusserung des höchsten Geistes gegenüber der Welt bezieht; ich vermuthe helfend, schützend. Diesen Sinn hat gewiss der Imperativ *arapâ* J. 49, 1, hilf mir! Auch dem zusammengesetzten *çtôirapeñtem* J. 34, 4, einem Beiwort des Feuers, ist dieselbe Bedeutung zuzuschreiben: der Welt nützend, helfend, wie das unmittelbar folgende Prädikat *ćithrâ-avaṅhem*, dem Sichtbaren (d. i. der Welt) helfend zeigt. In 51, 18 ist *rapên* (Nom. part. praes.) von dem Menschen in Beziehung auf Gott gesagt und mit dem Genitiv *tava*, deiner, construirt; hier hat es den Sinn: halten, fassen, festhalten. Denselben lege ich dem *rapeñtô* v. 3 unsers Capitels bei. Diese Bedeutung fassen, halten, ist wohl die ursprüngliche der Wurzel *rap*; sie stimmt ganz mit dem Wedischen *rabh*, das, in Verbindung mit der Präposition *â*, ergreifen, fassen heisst, Rv. I, 24, 5; III, 53, 2, mit *sam* erlangen, gewinnen, I, 53, 4. 5; ebenso, nur etwas stärker, *abhi-sam-rabh*, III, 29, 13; *rabhas*, eigentl. Ergreifung, von der Wirkung des Soma Rv. I, 82, 6, der den Trinkenden seiner Sinne beraubt (hier also Berauschung); *rabhasvat*, mit Beute (eigentl. mit Ergriffenem) beladen, Rv. I, 9, 6. Im Neupersischen entspricht *rubûdan*, rauben, lat. rapio; im Griech. ist λαβρός, heftig (vom Sturmwind), hieher zu ziehen; ebenso die W. ΛΑΒ in λαμβάνω. Suchen wir nun die Bedeutung des von dieser Wurzel abgeleiteten *rafedhra* zu bestimmen. Seiner Ableitung durch die Endung *dhra* = skr. *tra* gemäss, ist es ein Nomen abstractum: die Ergreifung, Erfassung, dann der ergriffene, festgehaltene Theil, woraus der Sinn Antheil, Loos, Glück, Hilfe fliesst. Dass diese letztere Bedeutung

---

[1]) Die Wurzel *tarsh* ist identisch mit *thwereç*, die auch zu *thruç* wird. Als Urform ist *tvarksh* anzusehen. An *tarshna*, Durst, Jt. 17, 30, oder *tars*, sich fürchten, kann nicht gedacht werden.

dem Worte wirklich inne wohnt, beweist nicht nur das derselben Wurzel entstammende und dem Sinne nach fast identische *rafnanh*, das gewöhnlich neben *avanh*, Hilfe, Schutz, Jt. 13, 1. 19. sich findet, sondern auch der deutliche Zusammenhang aller Stellen, in denen es vorkommt (s. das Gl.). An unserer Stelle nun bezieht sich das *ahjâ rafedhrahjâ*, dieses Glück, auf die v. 3 genannat Verleihung der beiden Leben, des irdischen und geistigen. Men verbindet es am besten mit *uçtânazaçtô:* die Hand aufgehoben, d. i. betend, nach diesem Glücksgut. *Nemanhâ* hat eine rein adverbiale Bedeutung, mit Andacht, mit Lobpreis. *Paourvîm* ist kein von *jâçâ* abhängiger Accusativ, wie man vermuthen könnte, sondern ein Adverbium: zuerst, was durch *apaourvîm*, nicht zuerst, nach dem ersten, v. 4 hinlänglich bewiesen wird. *Ashâ — skjaothnâ* sind von *jâçâ* abhängige Accusative (neutr. pl.), sie selbst regieren die Genitive *mainjêus mazdâo* (dieses kann nur eine Genitivform hier seyn, wie öfter) *çpeñtahjâ*. Bei *viçpêñg*, das in jedem Falle Accusativ plur. ist, sind zwei Fassungen möglich; es kann Mascul. = omnes und Neutr. = omnia seyn. Die Accusative auf *êñg* gehören zwar gewöhnlich den männlichen Themen auf *a* an; aber an unserer Stelle kommen wir bei dieser Annahme in grosses Gedränge. Man könnte höchstens an die *Amesha-çpeñta's* denken, aber dazu ist im ganzen Capitel kein hinlänglicher Grund vorhanden. Zudem ist der Parallelismus von *manjêus — skjaothnâ* und *khratûm manankô* wohl zu beachten. Dieser schliesst eine gesonderte Fassung des *viçpêñg* als omnes aus. So können wir dieses nur als Accus. plur. neutr. fassen und mit *ashâ — skjaothnâ*, alle wahrhaften Thaten, verbinden. — *Khshnvîshâ* ist erste Person Aoristi sing. des Optativs med. der W. *khshnu* (s. d. Gramm.), anbeten, verehren. Das Relativ *jâ* (Accus. plur. neutr.) bezieht sich auf *ashâ — skjaothnâ* und *khratûm* zurück.

Nerios. übersetzt den Vers folgendermassen: *asja samîhê namaskaraṇena* [*asja iti Hormizdasja svâdhinaṁ prasâdaṁ samîhê; kila jâḥ svâmini uttamê karômi*] *utthânahastaḥ pramodena adrçjasja mahâgñâninaḥ pûrvaṁ sarvaṁ pṛthulatajâ puṇjaṁ viçveshu karmasu* [*kila karmasarvaṁ gâthâbhiḥ kârjaṁ*]; *uttamasjaća buddhjâ manasaḥ* [*nairjasagniki-(?)buddhjâ*] *jâ satkârjitri gôs-manaḥ* [*pratijatnaṁ gô-paçûnâṁ parigñânatajâ kurutê; dvivâraṁ vaćjô Gugasta* oder *Gugaspa*]. Durch dessen Verehrung erflehe ich [dessen, d. i. des Ormuzd, freie Gnade erflehe ich, das thue ich beim höchsten Herrn] mit aufgehobener Hand aus Freude über den unsichtbaren grossen Weisen alles frühere Reine durch Macht in allen Handlungen [alle Handlungen sind durch die *Gâthâ's* zu vollbringen] und durch die Erkenntniss des höchsten Geistes [durch die Erkenntniss *Nairjoçanha's*], welche gastlich aufnimmt (ehrt) die Kuhseele, d. i. den *Goshurun* [er bemüht sich um die Erkenntniss von Vieh und Rindern; zweimal ist *Gustasp* zu nennen]. Dass diese Uebersetzung im Allgemeinen den richtigen Sinn des Verses nicht trifft, liegt auf der Hand und

braucht, nachdem eine wirkliche philologische Erklärung gegeben ist, nicht weiter widerlegt zu werden.

V. 3. *Mazdâ ahurâ* sind hier im Duale verbunden; *vâo* ist Dual des Pronomens der zweiten Person im Cas. obliq. — *Maibjô — qâthrê* Ner.: *mahjam he dejât (dadjât?) ubhajor bhuvanajor jać çṛshṭhimatâm̃ jaćća paralokinâm âiçvarjam̃ punjât sam̃jôgi* [*kila me samṛddhatvam sasadhjâpârata (tvam̃) prâpjam̃ dehi*] *jad ânandavarttê dâsjati subhâni* [*jo jagadânâm uttamânâm̃ća ânandam̃ karôti tasmâi jat samṛddhatvam̃ subhâni dâsjati (ê) tan me dehi*], mir möge er den Besitz dieser beiden Welten, der der (irdischen) Schöpfungen und der überirdischen durch das Reine vereinigt geben [mich lasse das Glück, das eine Folge der Vollbringung des Guten ist, erreichen]; im Lande der Freude wird er Glückliches verleihen [welcher die Freude der *Jazata's* und der höchsten — Geister, d. i. *Amesha çpeñta* — macht, was diesem für ein Wohlstand, für Güter verliehen werden, diese verleihe mir]. Die Uebersetzung des *dâvôi* durch geben scheint richtig zu seyn; ich war schon vor Einsicht Neriosengh's darauf gekommen. Aber eine direkte Ableitung von der Wurzel *dâ*, geben, hat etymologische Schwierigkeiten. Dem Zusammenhang nach ist *dâvôi* sowohl hier als J. 44, 14 und 51, 9 ein Infinitiv; hiezu stimmt auch die Form, die sich als Dativ eines Verbalnomens kund giebt. Von *dâ* haben wir nur die Infinitive *daidjâi* J. 51, 20; *dazdjâi* J. 35, 4, aber keinen, der *dâvôi* lautet. Diese Bildung würde nothwendig ein Suffix *va* voraussetzen, dem wir aber nirgends in der Infinitivbildung begegnen. So bleibt uns nur übrig, eine Wurzel *du* anzunehmen, von der *dâva* ein ganz regelrechtes Nomen abstractum seyn würde. Dieses existirt nun im Baktrischen, wird aber in den spätern Zendschriften gewöhnlich vom Sprechen der bösen Geister gebraucht. Dass wir diese Bedeutung hier und an den übrigen Stellen der *Gâthâ's* nicht brauchen können, leuchtet ein. Am besten zieht man *dâva* zu *dûta*, Bote, eigentlich der Gesandte, im Baktrischen und Sanskrit. So kommen wir auf eine Wurzel *du* des Sinnes senden, schicken oder begleiten, die zwar als Verbum finit. weder im Sanskrit noch im Baktrischen gebräuchlich ist, auf deren wirkliche Existenz aber Derivata mit Bestimmtheit schliessen lassen, wie das eben erwähnte *dûta*, Bote, sowie das wedische *duvas*, eigentlich Botendienst, dann Geleite, namentlich feierliches (Rv. I, 4, 5; 14, 1), und das dabei übliche Ehrengeschenk. So steht es von den Gaben, welche die Menschen den Göttern darbringen, Rv. I, 36, 14: *vidâ deveshu nô duvaḥ*, bringe *(Agni)* zu den Göttern unsere Ehrengabe. Das Verbum denomin. *duvasjati* heisst verehren (durch Gaben) I, 78, 2, und geht endlich geradezu in die Bedeutung schenken über Rv. I, 119, 10. Mit der zu Grunde liegenden Wurzel *du* ist vielleicht wohl das neupersische *davîdan*, laufen,

rennen, in Verbindung zu bringen. Im Jaçna nun hat das Nom. abstr. *dâva* sicher die Bedeutung das Verleihen, Gewähren, die von Sendung ist weniger gesichert. Dass Derivata der besprochenen Wurzel *du* diese Bedeutung haben können, zeigen die angeführten Wedawörter genügend. An das im Weda vorkommende *dâvan*, gebend, schenkend (von *dâ+van*) kann der Form wegen nicht gedacht werden. — *Ahvâo* ist Genit. dûalis von *ahu*, Leben, aber nicht von *dâvôi* abhängig, wie man meinen könnte, sondern von *âjaptâ*, Erreichtes, Gewonnenes, das wieder als Accusativ von dem Infinitiv *dâvôi* regiert ist. So verbindet schon Nerios. ganz richtig. Weniger glücklich ist Nerios. in der Fassung des letzten Sätzchens *jâis — qâthrê*. *Rapeñtô* (s. zu v. 2) muss hier Accusat. plur. masc., nicht ein Locativ seyn, wie Nerios. will; ebenso wenig ist *qâthrê* ein Accus. plur. neutr. im Sinne von *subhâni*, „die glücklichen Dinge", sondern nothwendig ein Nom. sing. masc., für *qâthrô* stehend. (Ueber die Aenderung des *ô* in *ê* s. die Gramm.) Es ist aus *qa = sva* und *âthra (âtar)*, Feuer, zusammengesetzt, heisst also: der sein eigenes Licht hat, d. i. der selbtleuchtende. Hierunter kann einmal das eigene innere Licht des Menschen, der Verstand oder die Vernunft, dann aber auch das Urlicht, das die Leuchtkraft in sich selbst hat, d. i. Gott, verstanden werden. Letztere Bedeutung hat es sicher an unserer Stelle und 50, 5: *jâ nâo qâthrê dâjât*. Da die andern Stellen, wie 43, 2; 53, 6, ein neutrales Thema *qâthrem* voraussetzen, so könnte man versucht seyn, in *qâthrê* das Gleiche zu sehen, indem es, wie *vaćê = vaćô* für *vaćañh*, so für *qâthrañh* stände. Aber die Existenz eines solchen Thema's lässt sich nicht weiter nachweisen. Dass *qâthrê*, wie schon seiner Bedeutung nach sehr wahrscheinlich ist, wirklich von *Ahura-mazda* und höhern Genien gebraucht wird, zeigen die Prädikate *viçpa-qâthra*, der alles Licht selbst hat, *pouru-qâthra*, der viel eigenes Licht hat, *qâthravâo*, mit eigenem Licht begabt, die Jt. 1, 14 als Namen des *Ahura-mazda* aufgeführt werden; vgl. *viçpô-qâthrem* Jaç. 9, 19 von dem *Asha-vahista* und *qâthravaitis* von den Fravaschi's Jt. 13, 32.

V. 4. *Jê — apaourvim* Nerios.: *jadi jushmâkañ he Açavahista hê dharma svâdhinô 'smi manasaçća uttamasja prathamasja [asja prathamatvam idañ jad amarebhjô mahattarebhjaḥ prathamam gahânô 'datta; kila ćet svâdhinatajâ jushmâkañ tishṭhâmi]*, wenn ich von euch, *Asha-vahista*, Gerechtigkeit — nur Uebersetzung des eben genannten Namens — unabhängig bin und von dem höchsten ersten Geiste [seine Erstlingsschaft ist die, dass er für die grössesten Unsterblichen *(Amesha çpeñta)* zuerst die Welten schuf; wenn ich in Unabhängigkeit von euch stände (soll den Sinn des Satzes erklären)]. Dass diese Uebersetzung eine ganz verfehlte ist, lässt sich leicht zeigen. Dem *ufjâni* (erste Person Imper. sing. von *uf = vap*)

wird die Bedeutung *svâdhinô*[1]) *'smi*, ich bin unabhängig, beigelegt, wonach der Uebersetzer das Wort als erste Person sing. eines Verb. intransit. fasste. Nur hier ist noch etwas von richtiger Ansicht zu verspüren; die dem Worte beigelegte Bedeutung ist aber sicher falsch. Aus der Parallelstelle 43, 8, wo *ufjâ* mit *çtaomî*, ich preise, zusammensteht, folgt mit Bestimmtheit, dass es eine ähnliche Bedeutung, verehren, anbeten, haben müsse. Nerios. hat daselbst *stotavjô 'si svi(svâ)dhinajitavjô 'si*, du bist zu loben und als Selbstständiger — Herr — zu betrachten. Jt. 13, 21, steht *ufjêmi* neben *çtaomî*, ich preise, und *zbajêmi*, ich rufe an; ebenso 13, 49. Im Weda entspricht *vip*, Lobpreiser, Weiser, Rv. III, 3, 1. 7 (*sukratur vipâm*, der Wohlverständige unter den Weisen, von *Agni*); 10, 5 (*vipâm ģjotinshi bibhratê*, dem die Lichter der Weisen Tragenden, d. i. *Agni*), und seine so unendlich oft vorkommenden Ableitungen *vip-ra*, weise, und *vipaç-ćit*, der die Lieder kennt, Da im Weda fast alle Weisheit nur in der Liederdichtung zum Lobpreis der Götter besteht, so sind wir befugt, bei *vip* diesen Begriff anzunehmen, der ohnediess auch der traditionelle ist. — Das *apaourvîm* wird von Nerios. unbedenklich durch *prathamañ* wiedergegeben, als ob das a privat. gar nicht vorhanden wäre. Es steht in deutlichem Gegensatz zu *paourvîm* v. 2 und heisst wohl so viel als nach dem ersten, d. i. zu zweit. — *Jaêibjô* — *agźaonvamnem* Nerios.: *jebhjo râģjamćâ amalja-dhâtulabdhjâ mûlaçća*; [*kila mâ (me) arthinitvam sasthûlataram*], welchen die Herrschaft und eine ursprünglich erlangte fleckenlose Natur ist [mein heftigstes Verlangen]. Am meisten Schwierigkeit hat das ἅπ. λεγόμ. *agźaonvamnem*; woraus die weitläufige Umschreibung des Worts von Nerios. geflossen ist, lässt sich schwer ermitteln; er hat wohl getrennt *agźao navamnem* gelesen, wie K. 5. Man kann sich über die Ableitung des Worts in allen möglichen Vermuthungen ergehen, z. B. an *kshaṇ*, vernichten, denken und es mit unvergänglich übersetzen, aber fast immer werden einige grammatische und lexikalische Schwierigkeiten übrig bleiben. Die richtige Erklärung lässt sich nur finden, wenn wir die genauen Beziehungen unseres Verses zu v. 2 zu Hilfe nehmen. Das einzige Wort, das dort eine Beziehung zu ihm haben kann, ist *khshnvishâ* von der Wurzel *khshnû*. Diese kann durch die Medial-Passivendung *mna (mana)* ein Partic. *khshnûmna* oder besser *khshnvamna* (vgl. *divamna* von der Wurzel *div* J. 31, 20) bilden. Tritt vor dieses das a priv., so kann leicht eine Erweichung der harten Consonantengruppe *khsh* in die entsprechenden weichen Laute *gź* vermittelst Rückwirkung des weichen *v* eintreten, wie diese Erscheinung der Gâthâdialekt ja in sehr vielen Fällen zeigt, vgl. *azdêbis*

[1]) Dieses Wort hat keine andere Bedeutung im Sanskrit; Verehrer, Anbeter würde gut in den Zusammenhang der Worte Neriosengh's passen, aber dem *svâdhina* ist dieser Sinn fremd, man müsste es nur von *sva* und dem iranischen *dîn*, Glauben, im Sinne „der selbst glaubt" ableiten wollen.

für *açtebis* von *açti* u. s. w. So bekommen wir die Form *agźnvamnem;* da aber die Gruppe *gźnv* etwas schwer auszusprechen ist, so drängt sich unwillkührlich ein kurzer Vokal ein, und zwar *o*, der wegen des *v* am nächsten liegt. Auf diese Weise ist *agźaonvamnem* entstanden. Da *khshnu* Einen durch Gaben verehren und damit zufrieden stellen, dann im Allgemeinen verehren, huldigen heisst, so ist die Bedeutung des *agźaonvamnem* nicht verehrend, keine Gaben darbringend. Die Construction anlangend, so scheint es in adjectivischem Sinne mit *khshathrem* verbunden werden zu müssen; aber dieser Verbindung steht das gewichtige Bedenken entgegen, dass dem *khshathra* nie ein diesem nur entfernt ähnliches Prädikat beigelegt wird, das überdiess hier gar keinen Sinn hätte. Ein solches Prädikat wäre um so auffallender, als keiner der übrigen *Amesha-çpeñta's*, die hier genannt sind, andere als die gewöhnlichsten Prädikate hat; das gebräuchlichste Beiwort des *khshathra* ist sonst *vairja.* Ich fasse *agźaonvamnem* daher adverbial mit demselben Rechte, mit dem *paourvim* v. 2 und *apaourvim* in unserem Verse so gefasst werden muss. Das *jaéibjô* ist nach *khshathrem* zu stellen und leitet den Satz ein, dessen Verbum *varedaiti* ist (solche Verschränkungen sind in dem Liederdialekt nicht ungewöhnlich); sein Adverbium ist *agźa*". Das Subject des Satzes ist *Ármaitis.* (Ueber den Sinn s. weiter unten und die Paraphrase.) — Die Worte *varedaiti Ármaitis* giebt Nerios. durch *vṛddhidâjâçća Spindârmadâjâḥ pṛthivjâ asjâçća dadisvâdhinô 'smi*, und der Wachsthum gebenden Spindarmat der Erde [und ihrer Geschöpfe bin ich Herr?], wonach *varedaiti* als ein Adjectivum zu fassen wäre. Zur Vergleichung und Ableitung bietet sich das sanskritische *vṛdh* (für *vardh*), wachsen, von selbst dar; aber man wird schwerlich an allen Stellen, wo *varedh* oder *vared* und seine Derivate sich finden, mit der Bedeutung wachsen, mehren, auskommen. Zudem bleibt auffallend, dass das Neupersische in dem lautlich genau entsprechenden *gard* oder *gird* diese Bedeutung gar nicht kennt. Für wachsen, gedeihen, hat das Baktrische andere Wörter, wie *vaksh* und *fshu.* In den Gâthâ's scheint es besser zu seyn, *vared* als eine Erweiterung der Wurzel *var*, umgeben, bedecken, anzusehen und mit schützen zu übersetzen. Diese Bedeutung wird durch *wardanam* der medischen Inschriften, Stadt, Burg, neupers. *gard* in fine compos., und *gird*, Kreis, rund, unterstützt. An die sanskr. Wurzel *vṛt (vart)*, lat. vertere, darf bei *gird*, Kreis, nicht gedacht werden, da diese Wurzel dem Baktrischen ganz fremd ist. Man hat fälschlich das Verbum *gardidan*, wenden, drehen, dann allgemeiner wenden, vom sanskr. *vṛt* abgeleitet; aber dieses ist ein Denominativ von *gird*, rund. Dieses Wort nun wird am besten auf das baktrische *vareta*, ein Part. von *var*, umgeben, zurückgeführt. Ein deutlicher Beweis, dass der Wurzel *vared* eine gleiche Bedeutung beigelegt werden darf, ist das so häufige Compositum *varedaṭ-gaétha*, das nicht gut durch „die *Gaétha's* mehrend" über-

setzt werden kann, da *vṙdh*, wachsen, im Sanskrit gewöhnlich intransitiv ist. Einen sehr guten Sinn giebt dagegen „die *Gaêtha's* bewahrend, sie schützend"; ja man kann noch genauer „die *Gaêtha's* umhegend, rings umzäunend" übersetzen, da die *Gaêtha's* eingefriedigte Besitzstücke waren. Denselben Sinn hat das Causativ *varedhajêni* im Anfange des 2. Farg. des Vendidad (s. zu 44, 10). — *Â* — *ǵaçatâ* Nerios.: *tan me ânande âmantraṇeċa sam̃prâpnuvantu* [*jadi jushmâkam abhimañtrjâmi tan me ânande prâpnuvantu*], dieses mögen sie bei meiner Freude und Anrufung erlangen [wenn ich zu euch bete, so mögen sie dieses bei meiner Freude erlangen]. *Zavêñg* ist in dieser Uebersetzung ganz in Parallele mit *rafedhrâi* gesetzt, was der verschiedenen Casus wegen nicht geht; es ist ein Accus. plur. eines Thema's *zava*, das nur von *zu* = *hû (hvê)*, rufen, kommen kann. Am nächsten liegt die Verbindung desselben mit dem Verbum *varedaiti*; aber die Parallelstelle *zavêñg ǵimâ* 29, 3 (Nerios. *âkaraṇena prâpnoti*) weist auf eine engere Verbindung des *zavêñg* mit dem Verbum *ǵaç* hin, denn *ǵim* = *ǵam*, *gam*, hat dieselbe Bedeutung, gehen, wie *ǵaç*, und kann an dieser Stelle nur auf *zavêñg* bezogen werden. Aber *ǵaç*, *ǵam* können als intransitive Verben keinen Accusativ regieren; daher müssen wir entweder den Casus in *zavêñg* anders erklären oder als adverbialen Ausdruck fassen. Letzteres ziehe ich vor; so fasse ich den ganzen Ausdruck als: rufen gehen oder beten gehen, vgl. *earem ċarâni*, ich will lobsingen gehen, J. 44, 17. Der Form nach könnte *ǵaçatâ* eine dritte Pers. sing. imperf. medii seyn; aber diese ist sonst nicht gebräuchlich, und ausserdem könnten wir ein Verbum finitum, wenn *varedaiti* als solches gefasst werden muss, im Satze nicht mehr unterbringen. Bei dieser Fassung des *varedaiti* wäre der Dativ *jaêibjô* nicht wohl zu erklären, da dieses Verbum nie einen Dativ regiert. Wohl ist diess aber bei *ǵim*, mit dem *ǵaç* fast identisch ist, der Fall 29, 3: *jahmâi* — *ǵimâi*. Aus diesem Grunde fühle ich mich bewogen, *ǵaçatâ* als das Verbum finit. des Satzes anzusehen und *varedaiti* als Partic. praes. femin. von *vared* zu nehmen. *Ârmaitis* ist dann aber hier nicht die Erde, sondern, wie öfter, die Herzensgeneigtheit, Andacht, Frömmigkeit.

V. 5. *Mêngairîm* — *manañhâ* Nerios.: *âtmane garothamâne (manô) uttamasja dijatê sahatajâ manasaḥ*, der Seele wird in dem Paradies (das Paradies?) durch die Gemeinschaft des höchsten Geistes verliehen. Für die Worte: *meñ gairîm* hat die Uebersetzung nur *Garothman*, wonach sie entweder beide zusammengelesen oder *meñ* gar nicht wiedergegeben hat. Die Mss. lesen die Worte meistens getrennt; darnach schreibt auch Westergaard. Die Bombayer Ausgabe, sowie die Burnouf'sche lesen sie zusammen, was Westerg. nicht einmal angiebt. Der erste Theil wird bald *mêñ* K. 6., bald *mêâñ* K. 9., oder auch getrennt *mê âñ* K. 4., der zweite von P. 6. *gairi* und den meisten anderen Codd. *gairê* gelesen. Zuerst fragt es sich, ob

mẽñ und *gairim* zusammenzulesen oder als gesonderte Wörter zu schreiben sind. Trennt man sie, so kann *mẽñ* nur der Genitiv des Pronomens der ersten Person für *mana* seyn; das *n* wäre dann *Anusvâra ñ* geworden und das schliessende *a* weggefallen, sodass es ganz die neupersische Form *man*, *men* hätte. Aber solches Wegfallen der Schlussvokale kennt das Baktrische nicht. Zudem würde es auch als Wort für sich gar keinen rechten Sinn geben. Man müsste nämlich danach übersetzen: „der ich mache meine Seele preisend zugleich mit dem guten Geiste", was nur so viel heissen könnte, als „der ich selbst mit guter Gesinnung Lobpreis darbringe", sodass „meine Seele" nur so viel hiesse, als ich selbst. Diese Ausdrucksweise, so natürlich sie auch ist, erinnert zu sehr an die semitische Art, die Reflexivität zu bezeichnen, als dass wir sie dem Baktrischen, das diesen Sprachgebrauch so wenig kennt als das Sanskrit, ohne Weiteres zuweisen dürfen. *Urvan* bezeichnet nur die Seele als belebendes Princip des Körpers, dann auch den Schutzgeist. Soll der Begriff eigen, selbst, ausgedrückt werden, so bedient man sich des *qa* = *sva*. Schon aus diesem Grunde ist die Lesung *mẽñ gairim* zu verwerfen; denn etwas Anderes als *mana* = *mei* könnte es nicht seyn; an einen nominalen Gebrauch der nackten Wurzel *man*, denken, darf nicht gedacht werden. So müssen wir *mẽñgairim* als ein Wort lesen und als Accusativ eines Thema's *mẽñgairja* oder *mẽñgairi* erklären. Dieses ist eine Zusammensetzung der Wurzeln *man*, denken, und *gar*, *gere*, lobsingen. Dass die Wurzel *man* öfter solche Verbindungen eingeht, zeigen *mẽn-dâ* 31, 5; 53, 5, und *mẽñg-perethâ* 48, 2; ihre Verwandlung in *mẽn* ist häufig im Liederdialekte, vgl. namentlich *mẽñhâi* in Cap. 43. Im Weda entspricht diesem Compositum ziemlich genau das Wort *sumañgala*, das Rv. II, 42, 1—3 als Prädikat des Vogels *Çakuni* neben *kanikradat*, schreiend, und *bhadra-vâdî*, glückliches redend. I, 113, 12 ist es von der Morgenröthe gebraucht, und kann hier wie dort Glück, Heil verkündend übersetzt werden, denn diess wird ja gerade von der *Ushâs* erwartet. An unserer Stelle ist *mẽñgairim* adverbial zu fassen im Sinne von „in Gedanken und Wort oder Lied". — *Ashîçâ* — *ahurahjâ* Nerios.: *satkâriniça karmakṛttâm vêttṛṇâm mahâgñâninjâ svâminaḥ* [*kila satkâram tasmâi kurute jasja jugjate karttum jo vettâ bhavati dinjâ Hormizdasja*]. *Vidus* ist demnach hier als Nom. actoris *vettâ*, der Wisser, Kenner, genommen. Dass es der Wurzel *vid*, wissen, entstammt, lässt sich weder hier noch in der Parallelstelle 45, 8 verkennen. Aber die Form macht einige Schwierigkeit. Man kann es der Stellung und Verbindung nach nur für einen Nomin. sing. halten; statt *vidus* sollten wir aber *vîdvâo*, das häufig genug vorkommt, erwarten, da an ein neutrales Nomen der Endung *-us*, wie *vapus*, nicht gedacht werden kann, weil weder Weda noch Zendawesta ein solches kennt. Erwünschte Hilfe bieten die wedischen Wörter *vidushkavi*, eine Bezeichnung Agni's Rv. I, 71, 10, und Indra's VII, 18, 2,

sowie *vidushṭharaḥ* ebenfalls von Agni I, 31, 14; 105, 13, und Indra II, 16, 14, sowie von dem *hotar* (Priester) II, 3, 7 gebraucht. Dieses *vidush* in *vidush-kavi* kann nur die kürzere thematische Form für *vidvas* seyn, wie sie das Compositum verlangt; das Ganze heisst „kundiger Seher"; *vidushṭhara* ist nur die Comparativ-Superlativbildung von *vidvas*. So ist auch im Jaçna das *vidus* nur als ein kürzeres, in Zusammensetzungen gebräuchliches Thema zu betrachten, und nur auf diese Weise erhält das Wort auch seine rechte Beziehung zu den höchsten Geistern; diese sind die wissenden und erkennenden, und namentlich *Ahura-mazda* ist κατ' ἐξοχήν der *vidvâo*. Wollte man es als Nominativ fassen, so hätte diess nicht nur grammatische, sondern auch Sinnschwierigkeiten, da der Dichter des Liedes sich sonst nie „der Wissende" nennt; er muss ja erst Belehrung und Weisheit vom höchsten Gott empfangen, wie c. 44 so schön ausführt. Ich verbinde somit *vidus-mazdâo* und J. 45, 8 *vidus-ashâ*, der wissende Mazda, d. i. der weise Mazda, der wissende Asha. — Der Accusativ *ashîs* ist noch von dem Verbum *dadê* abhängig. — *Javaṭ* — *ashahjâ* Nerios.: *jâvantîm jâćajitum çaktô 'smi tâvantîm jâćajeja ćanâm̃ (ćanas) punjasja*, wie lange ich im Stande bin zu bitten, so lange will ich um die Nahrung (Ernährung) des Reinen bitten. Das *tavâćâ* ist ganz richtig durch *çaktô 'smi*, „ich bin im Stande" wiedergegeben, da an *tava* = *tui* nicht gedacht werden kann, s. das Gloss. s. v. *tu*, können, vermögen. Das *khçâi* ist zwar richtig als eine erste Person sing. optat. (genauer Voluntativ) gefasst, aber die Ableitung ist eine falsche; es ist nicht so viel als *içâi*, da es mit nichten auf die Wurzel *jaç* zurückgeführt werden kann, sondern es ist eine eigenthümliche dialektische Form des Verbums *as*, seyn, und steht zunächst für *hiçâi*, vgl. *khçtâ* für *hiçtâ*, stehen, *khshmâkam* für *hishmâkam̃*. Dass von *as* sich durch Reduplication eine solche Form zu bilden vermag, kann nicht beanstandet werden, wenn man bedenkt, dass es sein anlautendes *a*, wie auch im Sanskrit, oft genug verliert, sodass nur *s*, *ç* übrig bleibt, woran sich dann unmittelbar die Endungen hängen, man vgl. das Part. praes. *çãs*, seyend, J. 46, 19; dass die Reduplicationssylbe das *h*, und nicht etwa *ç* haben muss, ist durchgängig Gesetz, man vgl. *hishazat* von *shaz*, *histemnô* von *çtâ*, *hismareñtô* (Jt. 10, 45) von *smar*. — Dem *aêshê* ist die Bedeutung Nahrung beigelegt, was etymologisch nicht schwer zu rechtfertigen war, da *ish* als Wort für Speise, Labung, oft genug im Weda vorkommt, und sich auch im Zendawesta nachweisen lässt; so ziehe ich das *îshem* J. 38, 2 hieher, ebenso v. 8 unsers Capitels (s. dazu u. das Gl.). Aber der Umstand, dass die gunirte Form *esha* im Sanskrit nie diese Bedeutung hat, muss den Forscher etwas stutzig machen, der Tradition hier ohne Weiteres zu folgen, um so mehr, da wir so keinen erträglichen Sinn bekämen. Was sollte „ich will in der Nahrung des Reinen bleiben oder seyn" denn eigentlich heissen? Dagegen giebt die wedische Bedeutung des *esha* = *aêsha*, das nur

ein Abstractum der im Jaçna oft genug vorkommenden Wurzel *ish*, kommen, verlangen (s. zu 30, 1) ist, einen sehr guten Sinn; es heisst das Suchen (eigentl. Kommen zu —), Wahl.

V. 6. *Ashâ — vaêdimnô* Nerios.: *he açavahista he dharma kadâ tvâm paçjâmi manasa uttamasja vetřtajâ. Ashavahista*, o Gerechtigkeit, wann sehe ich dich durch die Kennerschaft des höchsten Geistes? *Kaṭ* kann nicht so viel als *kadâ*, wann, seyn; es ist deutlich das Neutrum des Relativums *ka*, vgl. 34, 5 *kaṭ khshathrem*, 34, 12 *kaṭ râzarê*. Aber mit dem absoluten Interrogativ was? lässt sich an unserer Stelle nicht viel anfangen, da die Construction grosse Schwierigkeiten hätte. Die Verbalform *dareçânî* als erste Person des Imperativs lässt sich in einem Fragesatz nicht gut erklären, da sie eine energische Willensforderung, ich will sehen, ausspricht. Dagegen hebt sich diese Schwierigkeit, wenn wir *kaṭ* hier enklitisch fassen, wie ja das Neutrum des Interrogativs fast in allen Sprachen und insbesondere auch *kim* im Weda gebraucht ist, und durch ja, wohl, übersetzen oder als Wörtchen des Aufrufs nehmen, „was will ich sehen", d. i. wie will ich sehen, wie gern will ich sehen. Die Bedeutung wie hat es deutlich in 48, 2. Die letztere Fassung ist wohl die beste, da *kaṭ*, wenn es Enklitikum wäre, sich nur auf *Ashâ* beziehen könnte, was ganz unpassend seyn würde. Da es sich aber auf das Schauen beziehen muss, so müsste es als Enklitikum hinter *dareçânî* stehen. Die Accusative *thwâ*, *manaçća*, *gâtum* sind sämmtlich von *dareçânî* abhängig. *Vaêdemnô* ist gar kein selbstständiges Wort, wie Westerg. nach seiner Schreibung meint, sondern mit *gâtum* zusammen zu lesen, sodass wir ein Adjectiv *vaêdemnô-gâtu* bekommen, das zum Substantiv *Çraosha* gehört. Nur auf diese Weise kann des letztern Stellung im Satze eine genügende Erklärung finden. Jenes Prädikat lässt sich sicher mit Hilfe des Weda erklären. Vor Allem darf *vaêdemnô* nicht von *vid*, wissen, sondern muss von *vid*, *vind*, gewinnen, finden, abgeleitet werden. Ebenso hat *gâtu* nicht die spätere Bedeutung Ort (Nerios. *sthâna*, Ort), wie *hamja gâtvô* allerorts, überall, Jt. 13, 50. 56. 57, vgl. *gâtu* Jt. 15, 2, oder die von Platz, Sitz, wie *çtaretaçća gâtus*, ausgebreiteter Sitz (wahrscheinlich Teppich), Jt. 17, 7 und 10 (*gâtus paiti dańheñti*, sie sitzen auf dem Platze, Teppich), sondern die alte wedische: Gang, Pfad, Weg. Dieses Wort ist oft mit dem Verbum *vid*, *vind*, finden, gewinnen, construirt, z. B. Rv. VII, 13, 3: *viñda gâtum*, finde den Weg (von *Agni*), in demselben Sinne auch mit *kř*, VII, 64, 5: *jatrâ ćakrur amřtâ gâtum asmâi*, wo die Unsterblichen ihm einen Weg machten; vgl. I, 71, 2; 72, 2 (von den Angirasiden, die den Menschen den Weg zum Himmel weisen), und mit *rad*, spalten, bahnen, VII, 47, 4, *aradad gâtum ûrmîm*, er bahnte *(Sûrja)* den Weg durch das Gewoge. Wichtig ist das Compositum *vidad-gâtu*, den Weg oder Pfad findend, von *Agni* gesagt Rv. I, 96, 4, fast identisch mit

unserm *vaêdemnô-gâtu;* häufiger ist die Umkehrung der beiden Theile des Compositums *gâtuvid* Rv. I, 51, 3; von *Indra* 105, 15; von *Agni* III, 62, 13; von *Soma*, Pfadfinder, Wegweiser. Der Umstand, dass die Redeweise *nôiṭ gâtavô viñden paçvaçća* etc. Vend. 2, 16, 17. Westerg. nur heissen kann: „nicht fanden Raum, Platz, die Rinder etc." könnte uns leicht verführen, auch an unserer Stelle die Bedeutung Ort, Platz, zu Grunde zu legen. Aber was soll das Prädikat „Ort-findend" bei *Çraosha* bedeuten? Dieser Genius verkündigte nach dem ihm gewidmeten Jescht (J. 57 und Jt. 11) zuerst den Mâzdajaçnischen Glauben, er sang zuerst die *Gâthâ's*, streute zuerst die heilige Streu etc., sodass er als Gründer des ganzen Cultus gilt, wie *Agni* in den wedischen Hymnen. Somit ist er ein Mittler zwischen den höchsten Geistern, namentlich dem *Ahura-mazda*, und den Menschen, indem er diesen den Weg nach oben und dem höchsten Gott den Weg zu den Menschen weist, gerade wie *Agni* im Weda diess thut, der wegen dieser Thätigkeit *gâtu-vid*, Wegweiser, heisst. Aus diesen Gründen ist die Deutung „Ort-findend" nicht stichhaltig, die von „Pfad-findend oder Weg-weisend" aber allein passend. — *Vâurôimaidi — hizvâ* Nerios.: *jâ prabhodhadâ buddhiğaḍâja ğihvajâ* [*jo buddhiğaḍô bhavati tasja kiñćit idam eva utkṛshṭhataram jad adhjajanam kurute*], welche Erkenntniss giebt dem Verstandesdummen durch die Zunge (wer am Verstande dumm ist, dem giebt er gerade den allerbesten Unterricht). Nerios. leitete *vâurôimaidi* (s. das Gl. s. v. *var*) von *vere-nu*, lehren, ab. Diess ist aber entschieden falsch; denn die *Khrafçtra's*, worunter nur die spätern *Kharfester's* zu verstehen sind, können nicht belehrt werden, so wenig als *Ahriman*, sondern man muss sie durch heilige Sprüche abwehren.

V. 7. *Vohû — daregâjû* Nerios.: *uttamasja prâptiñ manaso dehi he dharmadâtim dîrghâğivâm*, gieb des höchsten Geistes Erreichung, die langdauernde Schöpfung der Gerechtigkeit. Das Wort *daregâjû*, langlebender, scheint der Construction nach als Vocativ gefasst und auf Mazda bezogen werden zu müssen. Aber dieses Prädikat ist für Mazda wenig angemessen; es könnte etwa den Begriff „ewig" ausdrücken, den die alten Völker von dem des langen Lebens oder der langen Zeitdauer ableiteten. Gerade aus dem zweiten Theil unsers Wortes *âju*, das ursprünglich wohl Geschlecht bedeutete (W. *ju* in *joni*, Mutterschooss, *juvan*, Jüngling) hat sich in vielen arischen Sprachen der Ausdruck für Ewigkeit entwickelt, so griech. αἰών, lat. aevum, aeternus für aeviternus, goth. aívs, nhd. ewig. Aber die Vergleichung von *daregêm âjû* (31, 20), lang an Zeit, führt auf die adverbiale Fassung in langer oder auf lange Zeit. Anfänglich hielt ich *daregâjû* für einen Dual des Sinnes „die zwei langen Leben", aber das unmittelbar vorhergehende *ashâ-dâo*, das dann nur als Adjectiv gefasst werden könnte, verbietet diess. — *Ereshvâis — rafenô* Nerios.: *satjâbhis tvâm vâgbhir mahâğñânin Za-*

rathustro 'ham balavattamât Gustâspât pramodajâmi, mit wahren Worten erfreue ich, Zarathustra, dich, Mazda, wegen des sehr starken Gustasp (seinetwegen). Für *dabaishâo*, wie W. nach K. 5. schreibt, ist *dabaéshâo* zu schreiben. Die meisten Mss. bieten *aé* für *ai*. Westergaard selbst vermuthet auch in der Note diese Schreibweise. Dieses *dabaéshâo* steht für das im jüngern Dialekt gewöhnliche *ṭbaéshâo;* eine Form *dabaishâo* ist gar nicht zulässig. Das *ai*, welches im Baktrischen gewöhnlich Folge der Einwirkung eines *i* ist und durchaus nicht einem sanskritischen *e* oder gar *âi* entspricht, könnte hier gar nicht erklärt werden. Die Wurzel ist *dvish*, hassen; diese lautet im jüngern Baktrischen gewöhnlich *ṭbish;* im Liederdialekte ist die Doppelconsonanz *dv* entweder beibehalten, z. B. *dvaéshañhâ*, oder aufgelöst durch Einschiebung eines kurzen Vokals *dabish*, was nach den Lautgesetzen *daibish* werden muss. Diese vollere Form hat durchgängig das Verbum. Davon wird durch Gunirung ein Substantiv *dvaéshañh*, Hass, Feindschaft, gebildet, von dem wir die Formen *dvaéshañhâ* (Instr.) und *dvaéshâo* (Nom. acc. plur.) haben; letzteres kann mit aufgelöster Doppelconsonanz nur *dabaéshâo* lauten; ungunirt ergäbe sich die Form *daibishâo*, aber nie ein *dabaishâo*.

V. 8. *Dâidi — manañhó* Nerios.: *dehi he dharma tâm̃ bhaktim jam uttamasja âpjatajâ manasaḥ* [*kila mâm bhaktiçîlam evam̃ kuru jathâ me samṙddhatvam*]. Gieb, Gerechtigkeit, dieses Glück dadurch, dass der höchste Geist erreicht werden kann. *Ashi* ist aber nicht so viel als „Glück", sondern heisst Wahrheit; *âjaptâ* ist nicht als Instrumental zu fassen, sondern für einen Accus. plur. neutr. zu halten; vgl. v. 3. — *Daidi — maibjâćâ* Nerios.: *dehi tvam̃ sampûrṇamânase pṙthivjâm Gustâçpât iććhâm̃ madîjebhjaçća* [*kila âćârjâṇâm âćârjatvam mahjam dehi çishjebhjo 'pi madîjebhjaḥ*]. Für *aéshem*, wie Westerg. nach mehreren Handschriften schreibt, ist *îshem* nach K. 4. und Bb. und Bf. zu lesen. *Aésha*, Gang, Nachforschung, wovon wir v. 5 den Locativ *aéshé* hatten, giebt hier keinen Sinn; wohl aber *ish*, das mit dem wedischen *ish* ganz identisch ist. Nerios. hat *iććhâ*, Wunsch, Verlangen, aber mit dieser Bedeutung kommen wir ebensowenig aus. J. 38, 2 steht der Accus. *îshem* unter lauter Wörtern, die sich auf Verehrung, Gottesdienst, beziehen und zwar zunächst zwischen *ashîm* und *âzûitîm* (Anbetung). Hier darf es aber ja nicht mit *îź* von *jaç* verwechselt werden, wovon wir gleich zu Anfang des Verses den Accus. plur. *îźâo* haben. Im Weda bezeichnet *ish* die den Göttern dargebrachte Spende, welche Bedeutung dem Wort an der angeführten Stelle beigelegt werden kann. Der Umstand, dass in unserem Vers *îshem* in einem Satze steht, der dem das *ashîm* enthaltenden unmittelbar folgt, und beide Sätze einen innern Zusammenhang haben, könnte leicht verleiten, dem *îshem* hier dieselbe Bedeutung wie J. 38, 2 beizulegen. Aber der Sinn sträubt sich gegen diese Fassung. Dagegen ist eine andere Bedeutung des Worts: „Gedeihen, Gelingen" Rv. I, 180, 2

hier ganz passend, namentlich da es auf das Gelingen von Zarathustra's grosser That bezogen werden kann; oder es kann auch die Kraft (Rv. II, 22, 4 neben *ûrǵam*) bedeuten, um die der Prophet die *Ârmaiti* anruft. Letztere Deutung ist vorzuziehen. — Das *maibjâćâ* übersetzt Nerios. durch *madîjebhjaḥ*, den Meinigen, und erklärt es durch *mahjam çishjebhjô 'pi madîjebhjaḥ*, mir und meinen Schülern. Aber das *maibja* kann unmöglich den Begriff „meinig" tragen, da dieser durch *mâvat* ausgedrückt wird, auch nicht etwa uns heissen, was nur durch *ahmaibja* ausgedrückt wird, sondern muss mir bedeuten. Die Endung *bjâ*, die sonst dem Dativ plur. eigen ist, darf hier nicht irre machen. Wie das Sanskrit zwei Formen für mir hat, eine vollere *mahjam* und eine kürzere *me*, so auch der Liederdialekt *maibjâ* und *môi*. Das sanskritische *mahjam* ist eine Schwächung aus *mabhjam* und hiermit ist *maibja* identisch; dass der Dativ sing. des persönlichen Pronomens die Endung *bja* gehabt hat, zeigen die latein. Dative tibi, sibi (mihi ist nur Schwächung aus mibi) deutlich. [1])

Dâoçtâ — râdâo Nerios.: *dehi stotṝn mahâǵñânin pârthivât je vo vâṇim vaktâro raćanâdâtâraḥ [kila ćet vo vâṇim çishjanti pravarttamânâmća kurvanti]*. *Dâoçtû* löst Nerios. falsch in *dâo* und *çtâ* auf, als ob dieses die Wurzel *çtu*, loben, wäre; eine Fassung, die weder einen Sinn giebt, noch sich grammatisch irgendwie rechtfertigen lässt. Es ist vielmehr in *dâoç* und *tû* aufzulösen, und ist gerade so viel als *dâo tû*, du mögest geben. Ueber die Einschiebung des *ç* vor Enklitika wie *ća*, *tû* (vgl. *jĕñg-çtâ*, quos tu J. 46, 14), s. die Grammatik. *Khshajâ* nimmt Nerios. als Ablativ eines Nomens *(pârthivât)*, des Sinnes „Herrscher"; es ist Vocativ von *khshaja*, Herrscher, und steht dem *Mazda* ganz parallel, der öfter *vaçĕkhshajāç*, „von selbst herrschend" J. 43, 1 genannt wird. Ein Imperativ, zu welcher Annahme *dâo* leicht verführt, kann es nicht seyn, da der folgende Relativsatz nicht davon abhängig gemacht werden kann. Dieser hängt vielmehr allein von *dâo* ab. Die Uebersetzung des *çrevîmâ*, wie schon Westerg. ganz richtig schreibt, durch *vaktâraḥ*, Sprecher, ist ungenau; es ist die erste Person plur. optat. der Wurzel *çrû*, hören. Das Causale davon, *çrâvaj*, hören lassen, verkündigen, gäbe einen bessern Sinn, aber aus den handschriftlichen Lesarten lässt sich diese Form schlechterdings nicht gewinnen. Das letzte Wort *râdâo* ist durch *raćanâdâtâraḥ*, „die Ordnung gebenden" übersetzt, welcher Uebersetzung ohne Zweifel die Ableitung von *râz*, gerade seyn, ordnen, und *dâ*, geben, zu Grunde liegt. Aber diese Erklärung ist ganz verfehlt. Es ist vielmehr auf

---

[1]) Die russischen Formen *tiebja*, deiner, dich, *siebja*, seiner, sich, *tiebje*, dir, *siebje*, sich, dürfen nicht, so gross die Aehnlichkeit auch scheinen mag, zur Vergleichung herbeigezogen werden. Sie sind aus dem alten Genitiv *tava* und der Form *sva* durch Anhängung der Endung *ja* hervorgegangen; vgl. *mienja*, meiner, aus *mana* + *ja*.

râdañh zurückzuführen und hievon nur der Nom. acc. plur. Es ist identisch mit dem wedischen *râdhas*, Spende, Gabe, Rv. I, 9, 5. 17, 7. 22, 7, öfter mit *gṛṇâti*, er lobt, singt ein Loblied, verbunden 54, 7, wo es sich mehr auf das Lied, als auf die dargebrachte Spende beziehen muss; in I, 15, 5 *brâhmaṇâd indra râdhasaḥ piba somam* hat es die Bedeutung Bereitung. Die Grundbedeutung, wie sie aus der Wurzel *râdh* sich ergiebt, ist Werk, Bereitetes, namentlich vom Opfer oder Lied. Denselben Sinn hat auch *râdha* in der Fügung *râdhânâm pati*, Herr der Thaten, thatenreicher, von Indra Rv. I, 30, 5. III, 51, 10. Die Wurzel *râdh* heisst im Sanskrit vollenden, fertig machen, so Rv. I, 41, 7 *kathâ râdhâma stomam*, wie wollen wir das Loblied vollenden? Namentlich in Formeln des Jagurveda *tan me râdhjatâm*, diess werde von mir glücklich vollbracht, Jv. 1, 5. Rv. 70, 40 *arâdhi*, es ist vollbracht. 120, 1 *kâ râdhaddhotrâ*, welches Opfer gelingt? Im Baktrischen treffen wir zwei Wurzeln *râd*, *râdh*, die nicht zu verwechseln sind. Die eine findet sich nur in den *Gâthâ's* J. 29, 9. 33, 2 (s. das Gloss.), und hat den Sinn machen, schaffen, vollbringen, stimmt also im Wesentlichen mit der Sanskritischen Bedeutung; die andere lässt sich in den Jeschts nachweisen und hat die Bedeutung „spalten, bahnen", vom Weg, worin sich unschwer das wedische *rad*, öffnen (von Wegen) erkennen lässt; so Jt. 10, 68: *jêñhê vâshem hañgerewnâiti ashis vaṇuhi jâ berezaiti jêñhê daêna mazdajaçnis qithi pathô râdhaiti*, dessen (Mithra's) Wagen die gute glänzende *Ashi* anfasst, dessen Wege der Mazdajaçnische Glaube bahnt. Hieher gehört auch *awa-rada* der *Nakshi-Rustem*-Inschrift, das „vergehe dich nicht", d. i. weiche nicht ab von der rechten Bahn, heissen muss. Um nun auf das Subst. *râdañh*, das den *Gâthâ's* eigen ist, zu kommen, so kann ihm füglich die Bedeutung Werk beigelegt werden; namentlich bezieht es sich auf die fertigen Orakelsprüche und Lieder, wie hier und J. 46, 17. Der Construction nach sind *jâ mãthrâ râdâo* abhängig von *çrevimâ*. Am besten wird indess eine relativische Attraction angenommen, sodass *mãthrâ râdâo* eigentlich zu *dâo* gehören. Das *vê* ist mit *râdâo* zu verbinden, „die Lieder, eure Werke".

V. 9. *Vahistem — hazaoshem* Nerios.: *utkṛshṭhatâm te utkṛshṭhatarâm aparasmât kasmâććit ćet sadhjâpârataja dini anuçilajâmaḥ*, wenn wir deiner Vollkommenheit, die vollkommener als irgend eine andere ist, durch Vollbringung des Guten (der Pflicht) im Glauben nachstreben. Schwierigkeit macht das doppelte *vahistâ*; das zweite gehört offenbar zu *asha*, ob auch das erste, ist fraglich. Nerios. fasst dieses als Comparativ, aber hiezu ist gar kein Grund vorhanden; es kann nur Superlativ seyn. Am einfachsten wird es als Vocativ genommen: „o Bester!" und auf den *Ahura-mazda* bezogen. Für *jîm*, wie Westerg. schreibt, wird mit K. 4. 6. besser *jêm* gelesen, da der Vokal *ê* hier in dieser Form im Liederdialekt gewöhnlich ist.

Hazaoshem ist kein Verbum, wie es Nerios. fasst, sondern ein Nomen = skr. *saģosha*, vereint, und nur ein stärkerer Ausdruck für *hadâ*, mit; vgl. 29, 7. 51, 20.

Vâunus erklärt Nerios. durch *çishjatâ*, Schülerschaft, in der Glosse (in der Uebersetzung hat er an der Stelle des *vâunus asañçitaja* oder *-çitaja*, was unverständlich ist). Es ist ἅπ. λεγ. Am nächsten liegt lautlich das wedische *vanus*, denn *âu* steht nur durch Einfluss des folgenden *us*, vgl. *haurva* für *harva*, alles, und *â* für *a* ist im Gâthâdialekt häufig, z. B. *hâma* für *hama* = *sama;* aber die Bedeutung dieses Wortes will nicht recht in den Zusammenhang unsers Verses passen. Es bedeutet fast durchgängig Feind Rv. VII, 21, 9. 25, 3. *(ģahi vadhar vanusho martjasja)* 38, 5. 83, 5. 97, 9; in III, 27, 11 *(ṛtasja joge vanushaḥ)* muss es Holz = *vana* heissen. Seine Wurzel *van* hat mannigfache Bedeutungen, die schwerlich auf nur eine Urwurzel zurückzuführen sind. Die Bedeutung vernichten, zerstören, schon im Weda vorkommend (Rv. II, 20, 2. VII, 21, 9), ist fast die häufigste für das Verbum im Baktrischen, die auch im Slawischen und Armenischen, sowie im Germanischen (*ban*, morden, in der Edda) und im Griechischen (φόνος) erhalten ist. Von dieser leitet sich auch das Subst. *vana* J. 44, 15 (Nerios. *pârthitvam*, Herrschaft), Herr, Besitzer, eigentl. Sieger (man vgl. *kshi*, vernichten und herrschen) ab, das im Neupers. zu *bân*, Herr, Haupt, geworden ist. Neben der Bedeutung zerstören, mit der die von gewinnen (Rv. I, 48, 11. 70, 1) zusammenhängen kann, finden wir im Weda die von annehmen, gewogen seyn (I, 31, 13 *vanoshi*, II, 30, 6) und die von geben, spenden (II, 5, 7. VII, 17, 5; namentlich in der Phrase: *tâ deveshu vanatho vârjâni* VII, 2, 7, diese Güter gebt ihr unter die Götter, theilt sie ihnen aus, vgl. I, 15, 8). Das Substantiv *vana* heisst zwar im Weda gewöhnlich Holz (VII, 1, 9 steht es neben *dame*, im Hause, und scheint Wohnung aus Holz zu bedeuten); dagegen in I, 24, 7: *abudhne râģâ Varuṇo vanasjórdhvañ stûpañ dadate*, muss es das Himmelsgewölbe bedeuten, das als ein Dach von Holz aufgefasst zu seyn scheint; in Rv. I, 70, 5 *goshu praçastiñ vaneshu dhishe*, in die Kühe legst du Ruhm, in die Ställe (d. i. du machst sie schön und ansehnlich), muss es eine ähnliche Bedeutung, die eines hölzernen Daches oder Stalles, haben; mit „erwünscht, erfleht“ oder einfacher „angenehm“ kommt man hier nicht aus, da sich das Substantiv *vana* gegen solche Fassungen sträubt. Das Substantiv *vani* dagegen hat in *vasu vani* VII, 1, 23 deutlich den Sinn von Spende; davon ist der Superlativ *vanishṭha*, der Spendendste, Gabenreichste VII, 10, 2. 18, 1. Ausser der Bedeutung zerstören lässt sich im Baktrischen auch die von annehmen, gewogen seyn, nachweisen, so J. 39, 2: *jaêshãm* (nämlich den Seelen, Fravaschi's) *vahêhis daênâo vanainti vâ vẽnhen vâ vaonare vâ*, von welchen die besten die Gesetze annahmen und annehmen werden. Die Bedeutung beschützen, die Burnouf an-

giebt, lässt sich nirgends, weder im Zendawesta, noch im Weda nachweisen. Das Substantiv *vañta* J. 51, 20, das Nerios. nicht unpassend durch *sâhâjjamat*, freundschaftlich, wiedergiebt, ist ohne Zweifel auf diese Wurzel zurückzuführen und muss dem Zusammenhange nach so viel als Verehrer bedeuten; aber dahin gehört auch das Adjectivum *vaiñtja* v. 11 unsers Capitels, das Nerios. seltsamerweise durch *vastrâṇi*, Kleider, übersetzt (er liess sich durch das unmittelbar vorhergehende *qarethja*, worunter er Speise versteht, verleiten), während es verehrungswürdig, preiswürdig bedeuten muss. Als Abstractum ist *vañta* Jt. 10, 6 neben *nemañhâ* gebraucht. In Jt. 5, 34. 9, 14. 17, 10 ist es so viel als Sieger (Skr. *vantâ* Rv. VII, 8, 3). *Vañtu* Vend. 3, 25. W. ist Freund, Gönner. Das bekannte Prädikat Jima's *hvâthwa* für *huvâthwa* heisst von grossem Wohlstand, Ueberfluss, da *vâthwâ* öfter den Worten *fshaoni*, Reichthum, Jt. 19, 32. 5, 26 und *isti*, Gut, Vermögen, Jt. 8, 15. 17. 19 parallel steht.[1]) Die neupersischen Lexika kennen ein *vand*, Preis; ausserdem haben sie die Glosse, *vandâ* heisse im Zend und Pâzend Wunsch, Verlangen. Um auf das *vâunus* unsers Verses zurückzukommen, so können wir ihm füglich die Bedeutung wünschend, verlangend beilegen, welcher Sinn vom Zusammenhange verlangt wird. Man führt es am besten auf *van*, annehmen, gewogen seyn, zurück, woraus leicht die Bedeutung wünschen hervorgehen konnte.

Jaêibjaçća — manañhô Nerios.: *tebhjas tato dakshaṇîbhava sadâiva jat sarvam uttamena manasâ; kila Pheraoçrâja çishjebhjaçća Pheraçaoçrasja jâvat vapuḥ pâççjânjam subham tebhjaḥ kuru.* Daher schenke diesen immer alles, was durch den besten Geist (entsteht); nämlich dem Fraschaostra und den Schülern des Fraschaostra mache, so lange sie leben, eine Gestalt (Ansehen), die für Zukunft und sonst schön ist (jetzt und immer). *Râoñhañhôi* wird von Nerios. als Imperativ gefasst. Diess ist aber der Form nach nicht möglich, es kann nur eine zweite Person sing. praes. medii seyn. Westergaard

---

[1]) Die Bedeutung „Heerde", die Burnouf nach der Tradition dem Worte giebt (die Pehlewiübersetzung hat für *hvâthwa* אירכך mit guten Heerden), ist kaum zu beweisen. Diesen Sinn kann es höchstens in Jt. 18, 5 haben, wo es dem *açpâo* parallel steht. Ganz entschieden spricht gegen diese Bedeutung Jt. 9, 9: *azem fshaoni vâthwa avabarâni avi mazdâo dâmâbjô,* ich will Reichthum und Ueberfluss (Fülle) zu den Geschöpfen des *Ahura-mazda* bringen, wo „Heerden" geradezu ein Unsinn wäre. Als Gegensatz tritt *shudhem tarshnemća,* Hunger und Durst, hervor, woraus klar hervorgeht, dass es Fülle an Nahrungsmitteln bedeuten muss. Ich leite es von *vana,* Holz, mittelst der Abstractendung *thwa* (auch im Zendawesta) ab, sodass es eigentlich Baum, Wald, heisst. In übertragener Bedeutung heisst es dann Fülle, Ueberfluss, Menge, gerade wie *silva.* Mit dieser kommt man fast überall aus (Jt. 2, 8. 10, 28. 13, 52. 17, 29 u. s. w.), so dass es gar nicht nöthig ist, dem Worte auch noch die Bedeutungen Schutz und Versammlung beizulegen, wie Burnouf thut.

schreibt nach K. 4. *râoñhâoñhôi;* K. 9. hat *râoñhañhê*, K. 5. *râoñhañhôiṭ;* die meisten haben indess eine kürzere Form, *râoñhôi* K. 6. P. 6. Bf., und *râoñhô* K. 11. Bb. Ueber die richtige Lesart können nur die sonst gebräuchlichen Formen der Wurzel und der Zusammenhang entscheiden. Von *râoñh* finden wir in den *Gâthâ's* nur noch *râoñhajen* 32, 12 (als erste Person plur. imperf. causat.), und im jüngern Jaçna 12, 3 *râoñhê* als erste Person praes. medii. Als Wurzelform dürfen wir füglich *râoñh* annehmen, das nur eine Erweiterung der wedischen Wurzel *râ*, geben, spenden, ist, von der schon der Weda häufig Formen mit *s (râs* = *râoñh), so râsate, râsan* und VII, 34, 22 aufzuweisen hat. An unserer Stelle nun ist eine zweite Person nöthig; diese kann, regelmässig gebildet, nur *râoñhañhê* heissen; *ôi* ist geradezu soviel als *ê* in den *Gâthâ's;* die Form *râoñhâoñhôi*, die Westerg. nach einem Codex aufgenommen hat, könnte nur eine Conjunctivform seyn; aber da einerseits diese Form hier gar nicht nothwendig ist und sie sogar die Stelle des Conjunctivs vertreten kann und zudem nur durch eine Handschrift beglaubigt ist, so ziehe ich die Lesung *râoñhañhôi* entschieden vor. *Râoñhê* liesse sich nicht gut rechtfertigen, wohl aber *râoñhô* als zweite Person sing. imperf. — Der Genitiv *vañhêus manañhô* kann nicht von *viçpâi javê* abhängig gemacht werden, da „für alle Dauer des guten Geistes" sinnlos seyn würde; er hängt entweder von *iṭ* ab, das den Sinn von was, etwas, haben kann, „etwas vom besten Geiste", oder, wenn *iṭ*, als unmittelbar an *jaéibjaçéa* sich anschliessend, nur den Relativbegriff hervorhebt und verallgemeinert, ist ein Genitivus partitivus unmittelbar vom Verbum regiert; „du verleihst vom guten Geiste". Letztere Fassung ist vorzuziehen.

V. 10. *Anâis — zaranaêmâ* Nerios.: *anâgamtâ jushmâsu na svâmin mahâgñânin;* [*kila gṛhitagurvvâdeçât vapur jajâ na bhavâmi*] *dharmaméa subhena na bodhaje* [*kila tat subham na samihe jat dharmasja bodhâkaram bhavati*]. Diese Uebersetzung ist, wie Jeder leicht sehen kann, ganz verkehrt. *Anâis* kann nicht *anâgamtâ*, „Einer, der nicht herzukommt", heissen, welcher Erklärung die tolle Etymologie von *â* + *i*, gehen, mit dem a privat. zu Grunde liegt, sondern es ist Pronomen demonstr. (Instrum. pl.) von *ana*, jener. Für *vâo nôiṭ* der meisten Handschriften, worauf sich auch die Uebersetzung Nerios. *jushmâsu na* gründet, ist mit dem Kopenhagener Cod. 5 *vaonôiṭ* zu lesen. Jene Lesung ergäbe den Sinn: nicht wollen wir auch *Ahura-mazda* mit den Sprüchen (Offenbarungen) preisen, was hier geradezu ein Unsinn seyn würde. Einen um so passendern Sinn giebt aber die Lesung *vaonôiṭ*, die überdiess kaum aus so bekannten Worten wie *vâo* und *nôiṭ* hervorgegangen seyn könnte, da wir gewöhnlich nur bei seltenern Wörtern und Formen beträchtliche Schwankungen in den Lesarten finden. *Vaonôiṭ* ist ἅπ. λεγ., konnte desswegen später auch sehr leicht missverstanden und in die lautlich fast gleichen bekannten Worte *vâo nôiṭ* aufgelöst

werden. Der Form nach ist es ein regelrechter Ablativ eines Thema's *vaoni*, worin unschwer das wedische *vani* zu erkennen ist, für welches p. 61 die Bedeutung Gabe, Spende (Gottes an die Menschen) nachgewiesen wurde. Diese giebt hier einen vollkommen ausreichenden Sinn. — *Zaranaéma* ist der Form nach deutlich eine erste Person plur. optat. Nerios. giebt es durch *bodhaje*, ich erwecke, welche Erklärung wohl auf einer Ableitung von *ǵâgere*, erwachen, ἐγείρω, beruht. Sie ist aber nicht richtig, da für die Wurzel *zar* oder *zaran* dieser Sinn durch nichts bewiesen werden kann. Lautlich am nächsten steht das wedische *hṛṇ* für *harn*, zürnen, hauptsächlich vom Zürnen des *Varuṇa*, dessen Zorn sich durch Krankheiten offenbart, gebraucht (Rv. I, 25, 2 *hṛṇâna*, VII, 86, 2. 3. 104, 14. II, 33, 15). In den spätern Stücken des Zendawesta treffen wir *zarnumat* (Jt. 19, 67. 24, 4. Nj. 1, 8. Frag. 5, 1), *zarnumana* (Jt. 10, 47. 11, 5), *zarnumainis* (Jt. 14, 33. 16, 13. Prädikat des Vogels *kakrkâça*), die, ebenso wie *zaretó* Jt. 11, 5 und *zazarânó* J. 9, 30. Jt. 11, 5, auf diese Wurzel zurückzuführen sind, wenn auch die Bedeutung zürnend, grollend, nirgends recht passen will. Sie sind sowohl von bösen (Jt. 11, 5 neben *drvâo*, bös, schlecht; J. 9, 30 neben *khrshvjêitis*, grausam), wie von guten Wesen (Jt. 10, 47 ist Mithra *zaranumanó* genannt, Nj. 1, 8 neben *çûrem*, stark, Held) gebraucht und daher voces mediae, gerade wie die Ableitungen von *khraoźda* = skr. *krudh*, zürnen. Man muss ihnen, wie diesen, die Bedeutung „anstürmend, auffahrend, gewaltig" geben, um überall einen genügenden Sinn zu gewinnen. Die Grundbedeutung der namentlich in den iranischen und slawischen Sprachen so fruchtbaren Wurzel *zar* = *har*, *ghar* (der Urwurzel von *hṛṇ*), ist die des Glühens (vom Feuer), noch erhalten im litthauischen *źêru*, glühen, *źarija*, glühende Kohlen, russisch *źary*, Hitze, Gluth, skr. *gharma*, Hitze; übertragen auf das Geistige, heisst sie zürnen, wüthen, so skr. *hṛṇ*, vgl. russ. *zló*, das Böse, Uebel; baktr. *zarnumat*, heftig, gewaltig; von der Bedeutung des Glühens kommt die „gelb oder grün" als Bezeichnung der Farbe, skr. *harí*, die gelben Sonnenrosse des Indra, *harit*, gelb, neupers. *zard* = *zaretó* im Baktrischen grün, litth. *źelu*, grünen, *źalas*, grün, russ. *zelénoĭ*, grün, *źieltüij*, gelb, *zlato*, Gold, german. gelb, Gold, yellow. An die Bedeutung grün werden knüpft sich die von sprossen, hervorkeimen, griech. θάλλω, litth. *at-źelu*, aufschiessen, aufwachsen, *at-źala*, Schössling = θάλλος, altslaw. *zlaky*, Pflanze. Hieraus sieht man klar, dass die Bedeutung des Glühens auf die mannigfachste und lebendigste Weise übertragen werden konnte. So gebrauchten sie die Baktrier auch im Sinne „leidenschaftlich, erhitzt, eifrig". An unserer Stelle nun, die allein eine Verbalform dieser Wurzel aufzeigt, lässt sich die Bedeutung zürnen durchaus nicht anwenden. Dagegen giebt die von „anfeuern" einen guten Sinn, wenn man bedenkt, dass nach alt-arischem Glauben, wie er uns im Weda vorliegt, die Götter erst

durch Somaspende und Loblieder von den Menschen zur Hilfe angestachelt werden müssen. Da aber diese Anschauung dem Zarathustrismus nicht mehr geläufig ist, so können wir der alten Phrase „Gott anfeuern zur Hilfe" nur den Sinn „ihn inständig darum bitten" beilegen. An die Wurzel *ġar*, lobsingen, kann nicht gedacht werden, da an unserer Stelle ein weit stärkerer Begriff verlangt wird.

Jôi — *çtûtãm* Nerios.: *jo jushmâkam̃ punjô jaćiti daçastotr̄bhjaḥ; kila Husandaram Husedaramâham̃ Çaoçioçâm̃ća sam praçnatve jushmâkam ânajati*, welcher Reine von euch für die zehn Lobsänger bittet, nämlich den Husandar (Oshederbâmi), Oshedarmah und Sosiosh durch Befragung mit euch herbeiführt. Sonach versteht die Tradition unter den „Lobsängern" die drei grossen Propheten, welche am Ende der Tage erwartet werden. Ueber die Zehnzahl giebt sie keinen Aufschluss, ja sie steht, weil sie nur drei angiebt, in direktem Widerspruch mit dem Text. Zudem ist der Sinn unklar und ganz unrichtig. Schwierigkeit macht *daçemē*. Ich schreibe so für das *daçamê* der Handschriften, das auch Westergaard in den Text aufgenommen hat. *Daçemê* könnte nur der Locativ von *daçema* = *decimus* seyn, ein Casus, der sich schlechterdings in unserm Sätzchen nicht unterbringen lässt; das Pronominaladjectiv *jôithemâ* = skr. *jatama (ôi* = *ê* nur wegen des *j)* verlangt, da es im Numerus gar nicht mit *jôi* = qui (pl.) stimmt, eine Beziehung; denn als Neutrum liesse es sich nicht gut erklären, weil es dem Masculinum *jôi* parallel steht. Wenn *jôithemâ* aber kein Nom. neutr. plur. ist, so kann es nur ein Femin. sing. seyn. *Daçemē* nun steht in offenbarer Beziehung zu diesem *jôithemâ;* als Locativ „in dem zehnten" giebt es auf alle Fälle keinen Sinn. Daher nehme ich an, *daçemē* stehe für *daçemî* und heisse so viel als „Dekade"; der Gebrauch des Feminins der Ordinalia mit Auslassung des Substantivs ist aus dem Sanskrit bekannt. Die Schreibung *daçemê* für *daçemē* konnte um so leichter entstehen, als *ē* und *ê* in den Handschriften so oft verwechselt werden; das *ê* ist gewöhnlich eine spätere Correktur des missverstandenen *ē* (s. zu 34, 2), und dieses steht oft genug an der Stelle eines *î*. Neben dieser Erklärung wäre noch eine andere zulässig. Man könnte nämlich *jôithemâ* mit *daçemē* zu einem Compositum verbinden; im letztern Falle stände *daçemē* = *daçemô*. Der Sinn würde im Ganzen der gleiche seyn, wie bei der ersten Fassung; aber dieses Compositum ist zu ungewöhnlich, als dass wir es so ohne Weiteres annehmen können. Das letzte Wort *çtûtãm* machte mir viel Kopfbrechens. Zuletzt ergab sich mir unter Vergleichung von J. 34, 2 als sicher, dass es kein Dual Verbi, wie es sich dem ersten Blick kund giebt, seyn könne, sondern ein Genit. plur. des Part. *çtavaṭ*, lobpreisend, sey. Es steht für *çtavatãm;* die Verkürzung konnte um so leichter eintreten, da die Endung *ãm* eine starke ist, die den Ton auf sich zieht. Zunächst stand *çtva-*

tām, dieses konnte sich zu *çtûtām* zusammenziehen (man vgl. *hûrô*, Genitiv von *hvare*, Sonne); Zusammenziehungen der Art sind indess aus der Participialdeklination des Sanskrit bekannt genug. Ein sicherer Beweis unserer Erklärung ist indess, dass der Genit. sing. *çtûtô* lautet, so J. 34, 12. 15, wo keine andere Erklärung zulässig ist. So ergiebt sich ein schöner Parallelismus *jôi vē* und *jôithemâ daçemî çtûtām*. Das *vē* geht auf die Ahura's, ebenso das *çtûtām*, wie deutlich aus J. 34, 2 erhellt. Die höchsten Geister sind die Lobpreiser vor allem; ihr Ort ist ja die Wohnung des Lobgesangs *(garô-demâna)*. Eine unverkennbare Beziehung auf unsere Stelle liegt in den räthselhaften, von Haoma ausgesagten Worten J. 11, 9: *jô nô aêvô aṭ tē ujē thrâjôidjâi tûrahê meñdâidjâi khshvidem haptâzdjâi nava daçemê (ē) jôi vē jaêthmâ.* Diese Worte sind um so merkwürdiger, als sie ihrer Sprache nach dem Liederdialekt angehören. Sie sind wohl so zu übersetzen: der (Haoma) uns nur einer ist, aber dir (ist es, steht es zu) zwei zu drei, vier zu fünf, sechs zu sieben, acht zu neun zu machen, welche von euch (es seyen), was für eine Dekade (es sey). *Daçemē* darf hier, schon weil es in der ganzen Zahlenreihe das einzige Ordinale ist, nicht mit *nava* verbunden werden; es muss entweder „der zehnte" *(daçemô)* heissen, welche Beziehung grammatische Schwierigkeiten hätte, oder mit *jaêthmâ* verbunden werden, was das Einfachste ist. Wahrscheinlich wurde in diesem Verse, der wohl aus einer verloren gegangenen *Gâthâ* stammt, das *daçemē*, das ursprünglich hinter *jôithemâ* stand, wie unser Vers (10) zeigt, missverständlich zu *nava* gesetzt, um die ununterbrochene Zahlenreihe von 1—10 zu haben. Ob der Vers ursprünglich auf den Haoma sich bezog, ist sehr fraglich; die ersten Worte: *jô nô aêvô* gehören der jüngern Sprache an und sind vielleicht dem alten Verse zugesetzt. Er bezog sich ursprünglich auf Ahura's Schöpfermacht, der Eines aus dem Andern hervorgehen lässt. Gerechnet wurde nach Dekaden. Die Zehnzahl war eine runde Zahl allgemeiner Bedeutung. So heissen die Worte: welche Dekade der Lobpreiser, nur wie viel Lobpreiser (Selige) es seyn mögen. — *Jûzem — çavañhām* Nerios.: *jushmâkam abhilâshakebhjo jâcanajâ râgjamča lâbhamattamam*, den Verlangenden (etwas) durch eure Bitte (und zwar) die gewinnreichste Herrschaft. Das *abhilâshakebhjo* bezieht sich deutlich auf *stôtr̥bhjaḥ* zurück. Wenn auch beidemale die Casus falsch gefasst sind, so findet doch eine unverkennbare Beziehung des *zēvîstajâoñhô* zu *jôi — çtûtām* Statt. Es bestimmt die Art der Wirkung der seligen Geister näher und ist sonach nur eine Apposition. Die Schreibung *zēvîstajâoñhô* ist, obschon das Metrum hier ein fünfsylbiges Wort verlangt, schwerlich richtig, da sie sich grammatisch nicht gut begründen lässt. K. 4. und Bb. haben *zevîstjâoñhô*, Bf. *zeviçtjâoñhô*; diese sind entschieden vorzuziehen. Auch in der Parallelstelle 50, 7, wo wir den Acc. plur. *zevîstajēng* haben, weichen die Lesarten ähnlich ab. Siehe weiter über das

zu Grunde liegende *zevîstja* oder *zevîstija* (aber nicht *zevîstaja*) zu 50, 7. An unserer Stelle sind die Accusative *îshô khshathremća* dem Sinne nach von *zevîstjâoṅhô*, „die Güter der Anrufung habend", indem sie diese Güter näher bestimmen, abhängig. Der Gen. konnte nicht gut stehen, da *zevîstja* kein eigentliches Nomen act. ist; in solchen Fällen ist der Acc. der passendste Casus zur Angabe des allgemeinen Inhalts einer Sache. Für *aêshô*, wie Westerg. schreibt, ist sicher *îshô* zu lesen, wie K. 4. hat. *Aêsha* (siehe zu 5) würde hier gar keinen Sinn geben, zudem würde der Casus (Nom. sing.) einige Schwierigkeit machen. Dass aber nur *îshô* als Acc. plur. von *ish*, Nahrung, Reichthum, Besitz, die einzig richtige Lesung seyn könne, zeigt schon die enge Verbindung mit dem sinnverwandten *khshathrem;* man vergleiche ferner das Compositum *îshâ-khshathrem* 29, 9.

V. 11. *Aṭ jêṅg — manaṅho* Nerios.: *evam je dharmasja vettâraḥ uttamasjaća dâter manasaḥ; kila je satjatajâ sadhjâpâratajâća vettâro ǵâtâḥ saṁti*, welche die Kenner der Gerechtigkeit und des höchsten Geistes von der Schöpfung an sind, d. i. welche durch Wahrhaftigkeit und Vollbringung des Guten als Wisser geboren sind. *Vôiçtâ* ist hier kein Nomen actoris „der Wisser", sondern deutlich die zweite Person Perf. sing. von *vid*, wissen = οἶσθα, so ähnlich das *vôiçtâ* auch dem skr. *vettâ* sehen mag. Der Accusativ *jêṅg — dâthêṅg* und der Zusammenhang verlangen durchaus ein Verbum. *Dâthêṅg* ist deutlich auf *jêṅg* zu beziehen, und durchaus kein Genitiv-Ablativ, wie Nerios. will, sondern der Accus. pl. eines Thema's *dâtha*. Auch kann es nicht die, „welche geboren sind", bedeuten, wie es Nerios. nach der Glosse versteht. Unter den *dâthêṅg* sind keine Personen, sondern Sachen gemeint, wie deutlich aus 32, 10: *jê dâthêṅg dregvatô dadaṭ*, der die lügnerischen Dâtha's schuf, und 51, 5 folgt. Wir können unter ihnen nur die Schöpfungen, die Wesenheiten, verstehen, und zwar zunächst die guten, dann weiter die Gesetze und Rechte; ihnen stehen die Adâtha's J. 46, 15. 17, die Nichtwesenheiten, entgegen, worunter alles Trügerische und Falsche zu verstehen ist, man vergl. *ǵjâiti* und *aǵjâiti* in ähnlicher Bedeutung. Dem jüngern Dialekt ist das Wort in diesem Sinne unbekannt; dagegen fehlt dem ältern das spätere so häufige *dâiti* und *dâitja*. Die Worte von *erethwêṅg — kâmem* beschreiben sie näher. Nerios. übersetzt hier: *âi kahelajâma* (falsche Schreibung für *he kaljâṇa*) *mahâǵṅânin svâmin tebhjaḥ pûrṇaṁ parićinohi kâmam; kila samîhitena çubhaṁ tebhjaḥ kuru*, o Glücklicher, *Ahura-mazda* erfülle diesen den Wunsch ganz, d. i. gieb ihnen Glück in dem Erbetenen. *Erethwêṅg* ist hier als Vocativ gefasst und auf *Ahura-mazda* bezogen. Diess ist aber rein unmöglich; es ist ein Accus. plur. und muss mit *dâthêṅg* verbunden werden. Obschon *erethwa*, wofür auch *eredhwa* geschrieben wird, ganz

das sanskritische *ûrdhva*, erhoben, emporgerichtet ist, so hat es hier, wie auch J. 46, 13, nicht diese Bedeutung. Es hat vielmehr den Sinn von bereit, fertig, in Bereitschaft. Man vgl. Jt. 13, 76: *fravashajô jâo tadha eredhwâo histeñti*, die Fravaschi's, die dort bereit stehen; ferner das Prädikat *eredhwô-zañga* (mit erhobenem Fusse) neben Beiwörtern wie *aqafna, aqafnja*, schlaflos, und *ǵagaurvâo*, wachsam, Jt. 10, 61. 19, 39, wo es nur „bereit, gerichtet, gerüstet" bedeuten kann. Nur wenn wir es so fassen, gewinnen wir den guten Sinn: die fertigen Gesetze oder Satzungen, d. h. die bereits von *Asha* und *Vohu-manô* fertig gemachten. Dass *Asha* Gesetze und Sprüche macht, ist 29, 7 ausdrücklich gesagt. *Perenâ* wird von Nerios. als Adject. gleich *pûrṇa* genommen, was es der Form nach auch gut seyn könnte, aber der Sinn sträubt sich entschieden gegen diese Fassung. Dieser verlangt eine Verbalform, und von allen Wörtern des Sätzchens: *aêibjo — kâmem* lässt nur *perenâ* eine solche Erklärung zu. Es ist erste Person sing. Conjunct. oder Voluntat. In der Deutung des *âpanâis* durch *parićinôhi*, sammle rings herum, erkenne an, ist noch eine dunkle Erinnerung an den richtigen Sinn erhalten. Nur ist es kein Imperativ, sondern ein Instrum. plur. eines sonst nie mehr vorkommenden Thema's *âpana*. Dieses darf ja nicht mit *âpeñtâo* Jt. 13, 9. *âfeñtem* 8, 35. 13, 54. *âfeñtô* 10, 14, die sämmtlich auf *âfs*, Wasser, zurückzuführen sind und wasserreich bedeuten, zusammengebracht werden. Wir können es nur auf die Wurzel *âp*, erreichen, zurückführen, sodass es die Erreichung, Gewinnung heisst, obschon der Umstand, dass Wurzel *âp* im Baktrischen durchgängig die Form *ajâp* hat, einiges Bedenken erregen könnte. Aber es ist kaum eine andere Ableitung möglich, will man es nicht etwa auf die Präposition *apa*, wovon wir *apan*, „der Wegnehmende" haben, zurückführen. Aber das *â* im Anfange würde einige Schwierigkeit machen. Der Sinn „Wegnahme" passt indess weniger als der von Gewinnung. Die Construction anlangend, so muss *aêibjô* unmittelbar mit *kâmem*, „das Verlangen nach ihnen", und *âpanâis* mit *perenâ*, „ich will den Wunsch erfüllen durch ihre Erlangung" verbunden werden. — *Aṭ — çravâo* Nerios.: *evaṁća Izishner analasalabhatâm bâghâni (bhâgâni) vastrâṇića vadanena*, und so denen, die durch Verkünden des *Izeshne* fleissig Güter und Kleider empfangen. Diese wunderliche Uebersetzung beruht theils auf andern Lesarten, theils auf gänzlicher Verdrehung und Missdeutung der Worte. Für *vê* wurde *ća* gelesen, eine Lesung, die einen bessern Sinn giebt und einfacher ist, als die der Handschriften. Aber, als zu wenig beglaubigt, dürfen wir sie nicht aufnehmen. *Izeshne* für *khshmaibjâ* = vobis beruht auf reinem Missverständniss; von einer Lesung *jaçna* findet sich nirgends eine Spur. Woher die Deutung des schwierigen *açûnâ* durch unermüdet, rasch genommen ist, lässt sich nicht genau bestimmen; vielleicht liegt eine Ableitung von

âçu, schnell, zu Grunde. Das *lâbhatâm* entspricht dem *vaêda*, das sonach von *vid*, erlangen, abgeleitet ist. Diese Erklärung kann richtig seyn, jedoch ist sie nicht nothwendig; wissen giebt auch einen guten Sinn. Dagegen ist die Erklärung des *açûnâ* entschieden irrig. Nur die strengste Beachtung des Zusammenhangs unseres Verses und die genaueste philologische Betrachtung jedes einzelnen Wortes ist im Stande, dieses Räthsel sicher zu lösen. Ich dachte zuerst an eine Ableitung von der Wurzel *çu*, nützen, aber die Form liesse sich grammatisch nicht gut hievon ableiten und gäbe obendrein keinen erträglichen Sinn. Dann mühte ich mich lange mit *açpên* J. 34, 7. 45, 9 ab, wähnend, es sey ein Instrumental davon und heisse feindlich. Da aber *qarethjâ* und *vaiñtjâ* nur gezwungen in Einklang mit dieser Deutung gebracht werden konnten, verliess ich sie. Als einzig richtige fand sich nach reiflicher Erwägung *aç-ûnâ* zu theilen, *aç* für die bekannte Verstärkungspartikel zu nehmen und *ûna* mit dem sanskritischen *ûna*, zu klein, zu wenig, fehlend zu identifiziren, sodass das Wort allzuwenig oder ganz mangelnd, d. i. gar kein, heisst. Diese Deutung, die den besten Sinn giebt, wird auch dadurch bestätigt, dass *ûna* im Baktrischen sich wirklich auch sonst findet. Vend. 22, 5. 12, 18: *(âfriti) jâ ûnem perenem kerenaoiti perenemćit vighžârajêiti*, die das Mangelhabende füllt und alles Volle ableitet (fortströmen lässt). Das Subst. fem. *ûnâ* Jaç. 10, 15 heisst Ende, Aufhören, Vernichtung; Haoma sagt hier von sich: *avañharezâmi ǵanjôis ûnãm mairjajâo*, ich entlasse (bewirke) das Ende des verderblichen Weibes (der Drukhs). Unser *aç-ûnâ* nun ist syntaktisch Adjectiv zu *çravâo*, gerade wie *qarethjâ* und *vaiñtjâ*. Diese beiden drücken verwandte Begriffe aus; das erste ist auf *qaretha*, Speise, Nahrung im Allgemeinen zurückzuführen und heisst „das zur Nahrung Gehörige, darauf Bezügliche“; an *qar*, glänzen, kann nicht gedacht werden. *Vaiñtjâ* ist nicht von *van*, zerstören, abzuleiten, sondern von *van*, erlangen, gewinnen (s. zu v. 10); es ist vom Part. *vañta*, gewonnen, durch *ja* gebildet, wie *dâitjâ* von *dâta*. Beide drücken ungefähr dieselben Begriffe, wie *ishô khshathremća çavañhãm* im vorigen Verse aus. Dem *çravâo*, Sprüche, Verkündigungen, entspricht im ersten Satze *dâthêñg*. — Die zwei Pronomina der zweiten Person plur. *vê khshmaibjâ* scheinen einige Schwierigkeit zu machen; diese verschwindet aber, wenn man beide auf *çravâo* bezieht: eure Sprüche für euch, d. i. die Sprüche und Lehren, die ihr, Mazda's, nur für euch bestimmt habt. Am besten giebt man sie durch „eure eigenen“.

V. 12. *Nipâoñhê* (Nerios.: *pâlajâmi*, in der Glosse *rakshâm̃karomi*) lässt eine zweifache Auffassung zu; es ist entweder zweite Person sing. praes. medii oder der Dativ eines Nomens auf *añh* = *as* im Sanskrit, der die Stelle eines Infinitivs vertritt, wie aus dem Weda bekannt genug ist. An unserer Stelle scheint für den Sinn

eine zweite Person besser zu passen; aber das gleich folgende ebenso gebildete *vaoćañhê*, das entschieden Infinitiv ist, spricht dagegen; ebenso *nipâoñhê* 49, 10, wo es Infinitiv seyn muss. Zudem wäre die Bildung für eine zweite Person praes. etwas auffallend; man erwartete *nipâhi*. An eine erste Person sing., wie Nerios. annimmt, ist nicht zu denken; sie wäre hier und 49, 10 völlig widersinnig. So nimmt man es am besten als Infinitiv und verbindet es mit *jē—tvēm*, der du zum Beschützen (bist), d. i. der du beschützen sollst, wodurch der Begriff eines latein. Part. fut. pass. ausgedrückt wird. — *Tvēm* steht für *tú ím*. Dass es zweisylbig gesprochen wurde, geht aus mehrern handschriftlichen Lesarten hervor. 47, 3 hat Bf. *tuēm*, ebenso Bb. 48, 2 *túēm* Bf., *túim* Bb. 46, 19 Bf. *tvāēm*, Bb. *túem*. Hier hat Bf. *tvem*, Bb. *túim*. Der alte Kopenhagener Codex 5 hat an allen Stellen *tvím*. Es ist zunächst nicht das Sanskr. *tvam*, denn dann sollte es bloss *tvem* heissen; das *ē = í* hat hier keine phonetische Ursache, wie in *jēm = jam* (*ē* für *a* durch Einfluss des *j*); daher können wir das *ēm* hier nur für das bekannte verstärkende Enklitikum *ím* nehmen, und ihm den Sinn des griech. γε beilegen. Für du reicht sonst das einfache *tú* aus. — *Manjēus — bavaṭ* Nerios.: *adṛçja tvatto mukhena sphuṭâja antar bhúvane púrvam babhúva; tâm̃ sṛshṭim me brûhi*, Unsichtbarer, mit deinem Munde offenbare (was) in der Welt zuerst entstand; diese Schöpfung verkünde mir. Die Uebersetzung des *âoñhâ* durch Mund, Gesicht ist ganz richtig; 31, 3 haben wir deutlich den Genitiv *âoñhô*, Thema *âoñh = âs*, Mund, im Weda, latein. os. Der Instrumental *âsâ*, dem *âoñhâ* vollkommen entspricht, wird im Weda oft adverbialiter persönlich, leibhaftig, gegenwärtig (s. das Petersburger Sanskritwörterbuch, I, 735). Hier braucht indess diese Bedeutung nicht angewandt zu werden, sondern es hat die ursprüngliche „mit dem Munde". *Thwâ* ist Instrumental von *tú*, du, und durch das Relativum mit *âoñhâ* verbunden. Dieses hat hier die eigenthümliche Gestalt *ēe*, was gleich *jē = jô*, qui, seyn kann. Dass sich die Sylbe *jē* zu *ē* verkürzen kann, zeigen viele Beispiele im Gâthâdialekt, *tē* für *tjē = tjô*, *uçēn = uçjan*. Die Einschiebung des *e* nach *ē*, eine Art hebräischen Schwa's, um die Sylbe zu trennen, findet in den *Gâthâ's* stets Statt, wenn das Relativ zweisylbig gelesen werden soll; so 29, 7 *ēeâ vâ = jâ vâ*; 32, 16 *ēeâ nû* für *jâ nû*, vgl. 47, 2; *ēeâ dû* J. 35, 6 für *jâ dû* (welche zwei, beide). Gerade wegen dieses Einschiebsels *e* wird man besser thun, anzunehmen, *ēe âoñhâ* stehe für *jâ âoñhâ*, sodass die beiden *â* zusammengeflossen wären. Der Sinn bleibt der gleiche: durch dich, nämlich den Mund, d. i. durch deinen eigenen Mund. — *Jâis* bezieht sich auf *âis* und somit auf *çravâo* zurück. Nerios. scheint *âvis*, offenbar, gelesen zu haben, was aber sinnlos ist.

Capitel 29.

Der Hapttheil dieses Capitels, v. 1—8, enthält ein Lied merkwürdigen Inhalts, das in der ganzen Sammlung vereinzelt dasteht. Es schildert die Entstehung und den Ursprung eines alten Orakelspruches (6), der auf Verlangen des *Gêus urvâ*, der Erdseele, von *Ahura-mazda* und dem *Asha* (Wahren) ertheilt wird und dessen Ueberbringer an die Menschen Zarathustra seyn soll. Dass *Gêus urvâ* (*Goshûrûn* der Pârsen) nicht mit Stier- oder Kuhseele, wie gewöhnlich geschicht, sondern mit Erdseele zu übersetzen ist, scheint mir aus allen Stellen der *Gâthâ's*, in denen sein gedacht wird, zu folgen. Keine einzige Stelle beweist, dass dem *gâo, gêus* die Bedeutung Kuh oder Stier gegeben werden müsse. Sie hat das Prädikat *azí*, unvergänglich (29, 5. 44, 6), was auf Kuh nicht passt, aber auf die Erde; sie wird bearbeitet (34, 14), was von der Erde, aber nicht von der Kuh gesagt werden kann; 33, 4 ist von Fluren des *gêus*, d. i. der Erde, die Rede, und 32, 10 *gãm* (Acc.) neben *hvare*, Sonne, Himmel genannt, wo es nur Erde bedeuten kann. Die Verwechslung von Kuh und Erde lag indess nahe genug, da *gâo* der älteste Name für Erde und Kuh zugleich ist. Sicherlich ist es aber keine gewöhnliche Bezeichnung der Erde (diese ist *zâo*), sondern eine mythologische, wonach die Erde als lebendiges Wesen unter dem Bilde einer Kuh gedacht wurde. Dieselbe Anschauung liegt dem wedischen Mythus von den Ribhu's zu Grunde, welche die Kuh, d. i. die Erde, zertheilten. Der *gêus urvâ* nun ist die Seele des *gêus* oder der Erde, worunter nur die die Erde durchdringende Lebens- und Schöpferkraft verstanden werden kann; daher kommt es auch, dass das aus *gêus urvâ* verstümmelte neupersische *gewher* die Bedeutung Natur, Ursprung hat. Die Verehrung dieser Erdseele, die sich im Weda noch nicht nachweisen lässt, scheint mit der Einführung des Ackerbaues, der hauptsächlich von Zarathustra und seinen Genossen empfohlen wird, zusammenzuhängen; aber der Begriff ist gewiss vorzarathustrisch, da alles eigentlich Mythische den neuen, von Zarathustra verkündeten Ideen nicht bloss fern liegt, sondern von ihm möglichst gemieden oder gar vernichtet wurde. Gehen wir nun zum Inhalt des interessanten Stückes über, das die Form eines Gespräches hat.

Die Erdseele klagt bei den himmlischen Geistern über die ihr zugefügten Gewaltthaten und Rohheiten, worunter wohl Zerstörung von Saatfeldern, Abhauen von Bäumen und Aehnliches zu verstehen ist, und erkennt jene Geister als die alleinigen Helfer gegen die Zerstörer an, an deren Hilfe sie aber, weil sie zu lange ausblieb, irre geworden war. Sie will daher wissen, für wen sie eigentlich geschaffen sey und wer sie geschaffen habe, d. h. was ihre eigentliche Bestimmung sey, wem sie zu dienen habe, und wer ihr dieselbe angewiesen habe (1). Dieser an die himmlischen Geister

überhaupt gerichteten Klage schliesst sich eine Frage der Erdseele, die hier den Namen *gêus tashá*, Erdbildner, führt, an den *Asha*, das Wahre, Wirkliche, an, welches Gesetz der Erde bei ihrer Schöpfung gegeben worden sey und welcher Lebendige, d. i. welcher höhere Geist, sie vor den Angriffen der Lügner, d. i. der Ungläubigen, der Götzendiener, die den Feldbau verachten, zu schützen bestimmt sey (2). Der Genius des Wahren, Gesetzmässigen, selbst von *Ahura-mazda* abhängig, bekennt, es nicht zu wissen, und weist den Frager an diesen, als den stärksten und mächtigsten der himmlischen Geister, und erbietet sich, diesem einmal wieder ehrfurchtsvoll zu nahen, um der Erdseele die gewünschte Antwort geben zu können (3). *Ahura-mazda*, als der eigentliche Sprecher und Offenbarer, kenne die wirksamsten Sprüche gegen die bösen Geister für die Gegenwart und Zukunft. Seiner hohen Einsicht dürfe man daher getrost die Entscheidung jener Frage überlassen (4). Nun bricht *Asha* das Gespräch mit dem *gêus urvá* ab, und wendet sich mit der Bitte für sich und den *gêus urvá* an *Ahura-mazda*, dass die Frommen, Rechtschaffenen und Vermögenden (d. i. die Landbebauer) vom Weiterleben unter den Lügnern, d. i. den Götzendienern und Nomaden, erlöst werden möchten (5). Hierauf erfolgt ein Ausspruch *Ahura-mazda's* auf jene Fragen: „Da kein Gesetz des einen, d. i. ersten, irdischen Lebens und der wirklichen fortdauernden Welt dagewesen, so habe der Schöpfer für den Landmann, der die Erde bebaut, den *Asha*, d. i. das Wahre (unter dich ist nicht *gêus urvá*, sondern *ashá* zu verstehen), dazu bestimmt, Helfer und Förderer der Menschen und alles Guten zu seyn (6); er ist also jener Lebendige *(ahura)*, nach dem die Erdseele fragte (in v. 2). Sonach ist dieser Spruch nur eine Antwort auf die im zweiten Verse enthaltene Frage. Dieser Orakelspruch, der eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem heiligsten Gebet der Pârsen, dem *jathá ahú vairjó*, hat, das wahrscheinlich erst daraus entstanden ist, wurde von *Ahura-mazda* im Verein mit *Asha* gegeben, und soll in allen sechs Gegenden, d. i. auf der ganzen Erde, als ein göttlich geoffenbarter verbreitet werden; diess kann nur durch einen Menschen geschehen (7). Da unter allen Sterblichen dem Zarathustra allein die heiligen Sprüche des höchsten Gottes bekannt sind, will ihn auch *Ahura-mazda* zum Ueberbringer dieses Spruches an die Menschen machen, und ihm zu diesem Zwecke die gute Gabe der Redekunst verleihen (8).

Hiemit schliesst die Unterredung. Der neunte Vers hat keinen rechten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, obschon in ihm ebenfalls von den Klagen des *gêus urvá* die Rede ist, der ängstlich nach einem Beschützer und Helfer des Schwachen fragt. Der Sammler schloss diesen Vers, der wohl einem andern Klagliede der Erdseele entnommen war, seines verwandten Inhalts wegen hier an.

Dass Zarathustra selbst nicht der Verfasser des ganzen Liedes seyn kann, geht aus v. 7 klar hervor, wo ihm das Prädikat *çpitama*,

hochheilig, beigelegt wird. Ja es ist fraglich, ob es nur von einem der Genossen Zarathustra's, wie 28, 7 herrührt, wo jenes Prädikat noch fehlt. Dieses Prädikat weist entschieden auf eine spätere Zeit, in der der Religionsstifter bereits zu einer heiligen Person geworden war, wie denn auch später dieses Prädikat geradezu ein stehendes wird. Aber der Kernpunkt des ganzen Liedes, jener Ausspruch des *Ahura-mazda* (6), ist sicher alt und rührt entweder von Zarathustra selbst her oder geht in noch frühere Zeiten zurück. Letzteres möchte ich aus 30, 2 schliessen, wo der Sprecher, der dort nur Zarathustra selbst seyn kann, auf die der Erdseele gewordenen Offenbarungen als etwas Bekanntes hinweist. Jedenfalls stand der Spruch im höchsten Ansehen; daher bildete sich auch in einer spätern Zeit das heiligste Gebet der Pârsen daraus. Wenn Zarathustra als der Vermittler und Ueberbringer des Spruches an die Menschen genannt wird, so folgt daraus noch nicht, dass er auch der Verfasser ist, sondern bloss, dass die darin enthaltene Wahrheit: „der Landmann muss geschützt und der Landbau gefördert werden", von Zarathustra verkündigt wurde. Diese Anschauung ist aber gewiss älter als Zarathustra, da wir keine sichern Beweise haben, dass gerade Zarathustra zuerst die Irânier vom Nomadenleben zum Ackerbau geführt habe. Es ist sogar sehr unwahrscheinlich, da eine solche durchgreifende Aenderung der Lebensweise eines ganzen Volks nicht wohl das Werk nur eines Mannes seyn kann. Gewiss war zur Zeit Zarathustra's der Ackerbau unter vielen Kämpfen gegen die herumziehenden stammverwandten Nomaden schon vielfach in Aufnahme gekommen; er knüpfte an dieses neue Element nur seine religiösen Ideen und suchte daher dasselbe auf alle Weise zu fördern. Für diesen Zweck waren ihm Sprüche alter Weisen, in denen der Ackerbau empfohlen und ihm Schutz verheissen war, von grossem Werth, da er sich auf sie berufen konnte.

Der 10. und 11. Vers sind rein zufällig hieher gekommen, da sie mit dem übrigen Inhalte des Capitels in gar keinem Zusammenhange stehen. Beide hängen auch unter sich nicht zusammen. Der Dichter des 10. Verses verehrt den *Ahura-mazda* als den Besitzer und Geber irdischer Glücksgüter. Wegen des ganz allgemeinen Inhalts lässt sich kein Schluss auf den Verfasser machen. Auf bestimmtere Verhältnisse weist der 11. Vers, wo der Dichter den *Ahura-mazda* an sein Versprechen mahnt, ihm und seinem Genossen (uns beiden) Hilfe angedeihen zu lassen, bei dem Streben, das grosse Gut zu erkennen. Da das grosse Gut *(maga)* die von Zarathustra verkündigte Lehre ist, so vermuthe ich Zarathustra selbst als Verfasser des Verses. Uns beiden bezieht sich auf ihn und seinen Freund *Vîstâçpa*.

V. 1. *Khshmaibjâ — tashaṭ* Nerios.: *jushmâsu gopaçûnâm âtmâ kraṁdati* [*deheshu svâminaḥ*]: *kasmâi avinirmitô 'smi* [*svâditum dhar-*

tumća]; *kasmâi ghaṭito 'smi* [*kila kasmâi pradattô 'smi*], in euch schreit die Seele des Viehs und der Rinder (nämlich in den Körpern des Herrn): für wen bin ich nicht bereitet [um zu beglücken und zu unterstützen]; für wen bin ich gebildet? [wem bin ich hingegeben?] Dass *gerezdâ* er schrie heisst, wie Nerios. übersetzt, lässt sich nicht bezweifeln. Es ist 3. Person sing. imperf. medii der Wurzel *gerez* = skr. *garǵ*, brüllen. Die Bedeutung des davon stammenden neupersischen *giristan*, weinen, lässt sich im Zendawesta nicht sicher nachweisen. Es heisst vielmehr laut rufen, Jt. 10, 54 von Mithra: *jô bâdha uçtânazaçtô gerezaiti ahurâi mazdâi uiti aoǵanô: azem viçpanãm dâmanãm nipâta*, der ja mit aufgehobener Hand dem *Ahura-mazda* laut zuruft: ich bin der Beschützer aller Geschöpfe. Jt. 17, 56—58: *gerezãm gerezaiti*, sie (die *Ashi*) lässt den lauten Ruf erschallen; 10, 85: *jêńhê vâkhs gerezânahê uç ava raoćâo ashnaoiti*, dessen (Mithra's) Stimme, wenn er laut ruft, empor zu den Sternen dringt. Falsch ist von Nerios. das *mâ* = *me* als Negation gefasst; die 2. Person plur. in *thwarôzdûm* ist von ihm ebenfalls nicht beachtet. — *Â mâ — taviśćâ* Nerios.: *sa mâm kopâluḥ* [*jaḥ krodhena nihanti*], *haṭhića* [*jô haṭhât harati*], *îrshjâluḥ* [*jaḥ apramâṇam vadhjati*], *âbâdhajati sarvatrâǵńâja (?)*, *dârajitâća stenaçća jo me ǵîvavighâtam kurute jaçća mâm ćorajati*, der auf mich Zornige [der aus Zorn tödtet] und der Räuber [der mit Gewalt nimmt], der Neidische [der ohne Ursache tödtet] widerstrebt überall dem Befehl und der Zerstörer und der Dieb [der mir das Leben nimmt und der mich stiehlt]. Der Sinn der schwierigen Worte ist hier zwar gar nicht getroffen, aber einige Einzelnheiten verdienen etwas Beachtung. *Aêshemô* ist als Concretum im Sinne von der Zornige, Rachsüchtige gefasst. Dieser Fassung kommt der spätere Gebrauch des Wortes als Name eines bösen Geistes zu Hilfe. Die *Gâthâ's* aber kennen, wie überhaupt keine besondern Dämonennamen, diese Bedeutung des Wortes durchaus nicht. Seine Ableitung von der Wurzel *ish* + Suff. *ma* mittelst der Gunirung ist ganz klar. Man darf ihr aber nicht den Sinn von wünschen, verlangen beilegen und demnach *aêshema* als Begierde erklären, weil einerseits diese Wurzel in den *Gâthâ's* gewöhnlich nicht diese Bedeutung hat (s. zu 30, 1), andrerseits dieser Name für einen Dämon, da er nicht den Begriff bös in sich schliesst, nicht recht passen würde. Zudem spricht auch die Verbindung des *aêshema* mit *hazaṇh*, Gewalt, und mit *rema*, Schlag (so hier und 48, 7. 49, 4, und namentlich 29, 2) entschieden dagegen. Wir müssen uns an die häufigste Bedeutung des *ish*, kommen, gehen zu, auf etwas los, halten und *aêshema* als ein davon gebildetes Abstractum der Bedeutung Lauf (gegen einen), Angriff nehmen. Dass dieser Begriff nachher leicht zum Namen eines bösen Geistes werden konnte, zeigt das später so häufige *drvâo* (das *darvand* der Pârsen), eigentlich Läufer, einer der Namen *Ahriman's*. Ebenso wie *aêshemô* hat auch *hazaç(ćâ)* = skr. *sahas* nur abstracte Bedeu-

tung, wie auch aus 33, 12 leicht ersehen werden kann. Von der grössten Schwierigkeit ist das folgende Wort. Westergaard schreibt es nach K. 5. *âhushujâ;* die andern Codd. weichen ab, K. 4. *âhishâjâ*, K. 11. *âhishajâ*, Bf. *âhisâhjâ*, Bb. *ahēsâhjâ*. Ist die Lesung von K. 5. richtig, so kann das Wort fast nur als erste Person sing. Volunt. eines desiderativen Denominativs von *ahu*, Leben, angesehen werden und hiesse sonach: „ich will leben". Aber diese Bedeutung giebt keinen recht erträglichen Sinn, selbst wenn man *dares* = *drç*, sehen (Sonne sehen = leben), und *tavis* = *tvish*, glänzen, nimmt, da kein genauerer Zusammenhang weder mit den unmittelbar vorhergehenden Worten, die vollkommen klar sind, noch mit dem folgenden Satze sich herstellen liesse. Wir müssen desswegen die ohnehin nur gering beglaubigte Lesung *âhushujâ* aufgeben. Die übrigen Mss. stimmen für eine Lesung *âhishâjâ* oder *âhishajâ*. Der Sinn und Zusammenhang scheint ein Verbum finit. zu fordern, aber als solches kann *âhishâjâ* nur eine erste Person sing. conjunct. seyn. Eine erste Person jedoch widerstrebt dem ganzen Zusammenhang; ein Part. fut. pass., was *âhishjâ* leicht seyn könnte, ist ebenfalls unpassend, abgesehen von der Nichtübereinstimmung der Genera. So bleibt uns nur übrig, an den Casus eines Nomens zu denken. Am leichtesten lässt sich nach den Mss. der Instrumental sing. eines Femin. auf *â* gewinnen; lesen wir nämlich *âhishajâ*, so ist diess der regelrechte Instrumental eines Thema's *âhishâ*. Hiebei wollen wir stehen bleiben, da sich nur so eine wirklich befriedigende Erklärung erzielen lässt. Dieses Wort nun lässt sich mehrfach ableiten. Zunächst denkt man an die Wurzel *âh* = *âs*, sitzen, wovon *âhisa* (2. Person sing. optat. J. 68, 9. Jt. 10, 32) kommt. Da aber die Bedeutung dieser Wurzel zu wenig mit den andern Worten stimmt, so können wir sie nicht annehmen. Nach langer reiflicher Erwägung fand ich für das Gerathenste, unser *âhishâ* mit dem in den spätern Schriften öfter vorkommenden *âhitis* in Verbindung zu bringen. Jt. 10, 50. steht es zwischen *akhtis*, Dunkelheit (eine vox media, wie das damit identische wedische *aktu*, Licht, Strahl und Dunkelheit, Nacht; Strahl heisst es deutlich J. 36, 1), und *dunmān*, Nebel, wonach es so viel als Finsterniss, Dunkel heissen muss. Vend. 11, 9 ff. W. *perenē âhitim jâ âiti âtarem âpem zām gām urvarâo*, ich will zerstören die Âhiti, die sich an das Feuer, an das Wasser, an die Erde, an die Bäume macht, hat es fast dieselbe Bedeutung; es bezeichnet eine Trübung der vier reinen Dinge, aber Schmutz schlechthin, wie Spiegel annimmt, kann es nicht heissen. Auch Vend. 5, 27, wo *jâ aktiča pavitiča âhitiča* eine nähere Beschreibung der Naçus ist, reicht die Deutung Trübung, Dunkel, aus. Der Ableitung nach ist es mit dem wedischen *asita*, schwarz, dunkel, zusammenzubringen, wie schon von Benfey und Spiegel geschehen ist, obschon Windischmann (die persische Anâhita, p. 28) diese Etymologie bestreitet. Das *â* im Anfange darf nicht irre machen; dass

es auch nur eine Dehnung aus *a* seyn kann, zeigt *âtar*, Feuer = skr. *athar*, in *atharvan*, baktr. *âthrava*, deutlich. Das *asita* selbst ist eine Participialbildung; dass das *t* nicht stammhaft ist, sieht man am Fem. *asikní*, die schwarze (aus *asi* + *kaní*, Mädchen, zusammengezogen, derartige Femininbildungen sind aus verschiedenen Sprachen bekannt genug; vgl. noch *palikní*, Fem. von *palita*, grau, alt, Rv. 5, 2, 4). Sonach haben wir ein Wort *asi*, das den Begriff dunkel tragen kann. Hievon nun ist unser *âhishâ* eine Abstractbildung wie *âhitis*, und heisst Dunkelheit, Finsterniss. Da jene *âhitis* immer unter den bösen Mächten aufgezählt ist und an unserer Stelle gerade von lauter solchen die Rede ist, so bringt sie keine Störung in den Zusammenhang. Doch vollkommen befriedigend ist sie nicht, da zwischen *remô*, Schlag, und Dunkel kein rechter innerer Zusammenhang Statt hat. Um diesen zu gewinnen, kam ich auf den Gedanken, *âhishâjâ* als richtige Lesart anzunehmen, aber es in *âhishâ jâ* zu trennen, und *remô* mit *âhishâ* zu einem Compositum zu verbinden. *Remô-âhishâ* ist dann der Form nach ein Nominat. dualis und bezieht sich als Prädikat auf *aêshemô hazaçéâ* zurück; *jâ dareséâ taviséâ* ist dann nur nähere Erklärung. Als Thema für *âhishâ* ist *âhisha* anzunehmen, das von der Wurzel *as*, werfen, schleudern abzuleiten ist, und die desiderative Bedeutung (wegen des *s*) schleudern wollen hat; besser wird dann freilich *âhushâ* gelesen, was nach K. 5. leicht möglich ist, da wir von der Wurzel *van* J. 28, 9 die Desiderativbildung *vâunus* (ebenfalls mit Dehnung des *a*) haben. Die Bedeutung dieses *âhisha* oder *âhush* ist somit wurfbegierig. Da *rema* sicher Schlag (s. zu 48, 7), auch Schläger bedeutet, so gewinnen wir den trefflichen Sinn: *Aêshema* und *Hazaṅh* sind nach mir schlagen und werfen wollende, d. i. wollen nach mir schlagen und werfen. *Jâ* ist dann der Dual des Relativs und bezieht sich auf *Aêshema* und *Hazaṅh* zurück, welchen die durch das Relativ angeknüpften beiden Begriffe *dares* und *tavis* entsprechen. *Dares* kann nur das Sanskritische *dhṛsh*, angreifen, kühn seyn, wagen, seyn und entspricht vollkommen dem *aêshemô*, Lauf oder Angriff. *Tavis* ist sicher von derselben Wurzel, wie das häufige *tevîshî*, Kraft, Macht, nämlich von *tu*, stark seyn. Da wir aber nirgends ein Nomen *tavis* finden, sondern nur *tavisha* und *tavishâ* (im Weda), welche beide nicht wohl aus dem Neutrum *tavas* entstanden seyn können, so thun wir am besten, *tavis* als eine Wurzelerweiterung von *tu* zu fassen; Bildungen dieser Art sind im Baktrischen ja nicht selten. Es entspricht genau dem *hazaṅh*, Macht, Gewalt. Beide Worte *dares* und *tavis* können aber als reine unflectirte Wurzelformen keine Abstractbedeutung haben, sondern müssen im Sinne eines Part. praes. gefasst werden, in welcher Bedeutung die nackte Wurzel in fine compositorum im Sanskrit und Baktrischen oft genug sich findet. Dieser zweiten Erklärung des Satzes ist wohl, weil sie nach allen Seiten die befriedigendste ist, der Vorzug vor der andern zu geben. —

Nôiṭ—vâçtrjâ Nerios.: *na mâm pâlajitâ jushmâd anjaḥ evam madartham sammârgajati uttamam gopaçûkam; api na gñâne jasmât subham (çu°) jathâ bhavadbhjaḥ*, kein Anderer, der mich beschützt, als ihr, lässt meinetwegen erglänzen das Beste für Vieh und Rinder; ich weiss nirgends woher (etwas so) Heilbringendes, wie ihr es habt. — Für das *vâçtrâ* der Mss. hat W. gewiss richtig *vâçtâ* geschrieben; die Analogie des *çâçtâ*, sowie *anjô* musste darauf führen. Auch Nerios. hat es als Nomin. sing. des Nomen actoris gefasst. Ableitung lässt es eine mehrfache zu, von *vad*, sprechen, und *vadh*, schlagen. Da das Verbum *vâdâjôiṭ* im folgenden Verse nur schlagen heissen kann und 27, 13 am Schlusse des *ahû vairjô* das Substantiv *vâçtârem* (Acc.) in dem deutlichen Sinne der Schläger steht, so ziehe ich letztere Ableitung unbedingt vor. Ein Schläger mir ist ein Schläger für mich, d. i. Helfer, Erretter. Hiemit stimmt im Allgemeinen auch die Tradition, die *pâlajitâ*, Beschützer, hat; sie scheint an eine Ableitung von *paitis*, Herr, W. *pâ*, beschützen, gedacht zu haben. *Vohû* ist mit *vâçtrjâ* zu einem Compositum zu verbinden und das Ganze von *çâçtâ* abhängig zu machen, das als Nom. act. des Verbums *çâç* noch eine Verbalbedeutung haben und den Acc. regieren kann und sogar muss, wenn es, wie im Sanskrit häufig ist, das Futurum periphrasticum ausdrückt. Die Futurbedeutung ist aber sowohl bei *çâçtâ* als *vâçtâ* ganz am Platze.

V. 2. *Adâ—ratus* Nerios.: *evam ghaṭajitâ gopaçûnâm Hormizdâd apraććhat dharmam kas te gopaçûnâm guruḥ*, so fragte der Bildner des Viehs und der Rinder den *Ahura-mazda* nach der (seiner) Anordnung: wer ist der Herr deines Viehs und der Rinder? *Ahura-mazda* ist hier eingesetzt. *Kathâ* kann nicht durch wer wiedergegeben werden, wenn schon Nerios. bei dieser Fassung einen guten Sinn gewinnt. Es kann nur wie, auf welche Art heissen. So fällt auch die Deutung des *ratus* durch *guruḥ*, Meister, Herr. Es muss die ursprüngliche Abstractbedeutung Gesetz, Vorschrift, eigentl. regelmässiger Gang, haben, die leicht in den Sinn von Verhältniss (vgl. ratio) übergehen kann. — *Hjaṭ—thwakhshô* Nerios.: *jas tebhjô dâtâ svâmina(ḥ?) sahagoćâreṇa gosrshṭhavjavasâjinam; kila goćâra (m) dadâti tebhjaḥ paçushâtaramća (?) dadâti jo gopaçûn pradvarjati.* Am meisten Schwierigkeiten bietet die Verbindung und Fassung von *dâtâ*. Nerios. umschreibt es bloss und erklärt es in der Glosse durch *dadâti*. Eine dritte Person sing. ist aber hier dem Zusammenhange nach nicht statthaft, sondern höchstens eine zweite plur. Eine zweite Person plur. imperat. liesse sich am leichtesten erklären, aber sie stimmt nicht zum Zusammenhange. Dass es aber auch eine zweite Person plur. imperf. (oder auch praes.) seyn kann, zeigt v. 10 deutlich. So schwierig diese Fassung auf den ersten Anblick scheint, so geht sie doch, wenn man *khshajantô* als Nom. plur. oder besser Voc. plur. von *khshajâç* nimmt. Dieser Plural bezieht sich dann auf die *Amesha-çpenta's*, von denen im un-

mittelbar vorhergehenden Satze zwar nur einer *(Asha)* genannt ist, die aber leicht aus dem Zusammenhange des Ganzen verstanden werden können. Die Worte von *hadâ — thwakhshâ* beschreiben, zu was die Erde geschaffen ist, und sind eng mit *him*, das auf *gavôi* zurückgeht, zu verbinden. *Gaodâjô* lässt sich mehrfach erklären. Zuerst dachte ich an eine zweite Person sing. imperf. eines Denominativs *gaodâ*, das wie *jaozdâ*, reinigen, *javô-dâ*, Korn machen, d. i. erndten (s. Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellsch., VIII, 754, nt. 1), gebildet, mit Kühen segnen heissen könnte. Aber die syntaktische Verbindung hat Schwierigkeit. Eine näherliegende und richtigere Erklärung lässt sich durch Vergleichung von *gavaća dajaća* Vend. 1, 4 gewinnen. Hier bezeichnet *daja* deutlich eine Art von Vieh, wahrscheinlich das junge, noch säugende oder vielleicht auch das weibliche (vgl. θῆλυς). Die Wurzel ist sicher *dhâi*, säugen. Sonach wäre *gaodâjô* eine Art *Dvandva*, das mit „Kühe und Kälber" übersetzt werden kann. Aber man sollte fast den Dual erwarten, was *dâjô* nicht seyn kann. Desswegen halte ich es für besser, dem *dâjô* die Bedeutung des lautlich damit vollkommen identischen wedischen *dhâjas* zu geben. Es findet sich meist im Dativ *dhâjase* Rv. I, 72, 9. 94, 12. II, 17, 2, und heisst zur Nahrung, Unterhaltung. *Agni* ist der *viçvadhâjâḥ*, der Allernährer, I, 73, 3. Seine ursprüngliche Bedeutung ist das Säugen, die Säugung, die ihm I, 72, 9: *mâtâ putrâir aditir dhâjase* wirklich beigelegt werden kann. Nach dieser Deutung heisst *gaodâjô* die Ernährung, Unterhaltung des Viehs. Grammatisch ist es als Adjectiv von *thwakhshanh*, Bildung, Formation, zu nehmen. — *Kĕm — vâdâjôiṭ* Nerios.: *kas teshâm̃ subhasja svâmî jô durgatimaṭâm âmarshasja ṭâlatâm̃ datte; kila jo durgatimatam anjâjam nihanti*, wer ist ihr Glücksherr, der den Grimm der Schlechten in Verwirrung bringt (stört), d. i. der die Unart der Schlechten vernichtet? *Ustâ* wird am besten mit *ahurem* zu einem Compositum verbunden, wie schon Westerg. gethan hat. Das Verbum ist im ersten Satze ausgelassen; man muss *dâtâ* aus dem vorhergehenden ergänzen, was ohne alle Schwierigkeit geht.

V. 3. Nerios. übersetzt diesen höchst schwierigen Vers so: *tasmâi dharmô na svâmine aduḥkhakartr̃tajâ gopaçûn aduḥkhakartr̃tajâ svâmî tasja nigrahaṁ kurute; teshâm na vettâ 'smi je anânandâḥ parisphuṭâçća 'satjâçća [kila nagraddho* — richtiger *nigraddhô* = *nigr̃ahitô* — *jaḥ âtmani kaḥ kijân iti na ǵânâsi-ti-]; satâm sam̃balavattamo jaḥ âkâraṇena prâpnoti kartr̃tve kim̃ćit [âkârajanti jat kârjam̃ punjam̃ kuru karotića]*, diesem (dem *Aêshema* im vorigen Verse), nicht dem Herrn *(Ahura)*, thut *Asha* der Herr Einhalt, dass er dem Vieh und Rindern nicht mehr schadet; ich weiss nichts von denen, die gottlos, gemein und lügenhaft sind [abgewiesen ist Der, der bei sich selbst nicht erkennt, wie gering er ist]; der Stärkste von Allen ist Der, welcher bei der Anrufung durch seine That etwas erreicht [sie rufen

herbei, was geschehen soll: thue das Reine, und er thut es]. Das schwierige *çareġâ* kann mit Nerios. nicht wohl als „Herr" erklärt werden, da diese Bedeutung weder zum Sinn des Ganzen passt, noch sich etymologisch rechtfertigen lässt. Er hat gewiss an *çara*, Haupt, gedacht. Sollte es diesem entstammen, so könnte es nur ein Compositum seyn, aber in diesem Falle dürfte es nicht *çare-ġâ*, sondern müsste *çarô-ġâ* oder *çara-ġâ*, was der „Hauptdtödtende" hiesse, lauten. Die Wurzel *çâr*, wandeln, schützen (Skr. *çṛ*, *çarma*), giebt ebenfalls keinen genügenden Sinn. Das Richtigste ist wohl, *çareġâ* als eine Nominalbildung der Wurzel *çareġ* zu fassen, die mit dem Sanskritischen *sṛġ (sarġ)*, entlassen, fortschicken identisch seyn muss. In der jüngern Sprache lautet sie zwar *harez*, woraus im Neupers. *hashtan*, verlassen, geworden ist; in den *Gâthâ's* treffen wir aber diese Form nicht. Dass der Zischlaut *s* im Anlaut nicht immer in *h* übergeht, sondern sich auch in das nahverwandte *ç* verwandeln kann, zeigt das *çâç* = skr. *sant* (von *as*, seyn) deutlich. Der Form nach ist es ein Verbaladjectiv und steht für *çareġâo*. *Ashâ* ist ein davon abhängiger Accusativ. *Advaêshô*, eigentl. Nicht-Hass, d. i. ohne Hass, kann nicht gut mit *paitimravaṭ* verbunden werden; es gehört zu *nôiṭ çareġâ*. — *Shavaitê* wird von Nerios. durch *anânandâḥ*, freudelos oder gottlos, wiedergegeben. Diese Deutung beruht sicher auf einem groben Missverständnisse, da sie dem ganzen Zusammenhange widerstrebt und zudem ganz ungrammatisch ist, weil *shavaitê* nie ein Nom. pl. seyn kann. Verwandt damit ist sicher *shavâi* J. 33, 8, was Nerios. durch *pratiċarati*, entgegengehen, übersetzt. Diese Uebersetzung könnte uns auf eine Identification mit dem neupers. *shûdan*, gehen, dann seyn, führen; aber die Wurzel davon lautete früher *shju* (skr. *ċju*), wie die Keilschriften zeigen. Indess auch zugegeben, das ursprüngliche *j* wäre schon im ältesten irânischen Dialekt ausgefallen, so würden wir durch die Deutung „gehen" nirgends einen erträglichen Sinn gewinnen. Dasselbe ist bei einer Zurückführung auf die Wurzel *çu*, nützen, der Fall, deren *ç* zudem nie in *sh* übergeht. Die Form anlangend, so scheint *shavaitê* eine dritte Person sing. indic. praes. medii zu seyn. Da aber das Subject im Plural steht, so ist diese Fassung nicht zulässig. Wir können es nur als Dativ einer Form *shavat* nehmen. Vor allem handelt es sich um das anlautende *sh*, das weder im Sanskrit noch im Baktrischen ein gewöhnlicher Anlaut ist. Wir wissen, dass dieser Laut unter gewissen Bedingungen aus *s* entsteht; letzteres geht im Baktrischen, namentlich im Anlaut, gewöhnlich in *h* über, kann aber, wenn das vorhergehende Wort vokalisch auslautet und das mit *s* anlautende enger mit jenem verbunden ist, bleiben oder *sh* werden, so z. B. *jêzi sê* oder *shê* für *hê*. Dieser Fall trifft nun sowohl bei *shavaitê* als *shavâi* 33, 8 ein, indem ersterem *jâ*, letzterem *vohû* unmittelbar vorangeht. So steht unser *shavaitê* für *havaitê* und zur Erklärung dieses Worts bietet der jüngere Dialekt Hilfe. Hier haben wir öfter

hava, das sicher suus, sein eigen, bedeutet und ohne Zweifel eine Erweiterung von skr. *sva*, das im Baktrischen zu *hva* und *qa* geworden ist, s. den Nom. *havô* Jt. 22, 1. 19. Gen. *havahê* Jt. 8, 15. Dat. *havâi*, fem. *havajâi* Jt. 13, 33. 66. Instrum. pl. *havâis* Jt. 10, 84. Dat. *havaéibja* 13, 107. Hievon kann sich durch Anhängung von *ant* eine Participialform *havant* bilden; Jt. 17, 9 begegnen wir deren Nom. pl. *havañtô*, das deutlich zu eigen habend, besitzend heisst und die vorhergehenden Nomina im Accusative regiert. Von dieser Form nun ist unser *shavaitê* der Dativ sing. und regiert den Acc. pl. *âdrĕñg*. Dieses Wort, so schwierig es auf den ersten Anblick auch dem Forscher scheinen mag, ist nur der Acc. pl. von *âthar*, Feuer, und steht für *âthrãç*, welche regelrechte Form vor angehängtem *ća* noch erhalten ist. Sonst wird das *ãç* zu *ĕñg* und dann treten die Gesetze der Lauterweichung in Kraft, sodass aus *th d* wird und wir *âdrĕñg* für *âthrĕñg* haben. Schwierigkeit macht die syntaktische Beziehung des *ereshvâoñhô*. Diese Form ist nämlich deutlich ein Nom. plur., aber dieser Casus lässt sich in unserem Satze nicht gut erklären. Man könnte ihn nur als Vocativ nehmen, aber dieser Ausruf im Plural wäre im Munde des Redenden, des *Asha*, unpassend, da der Angeredete, der *Gêus urvâ*, nur einer ist. Möglich wäre, dass der Ausruf vom Dichter eingeschaltet ist und sich auf die hohen und vornehmen Zuhörer seiner Reden und Sprüche bezieht. Doch da diese Annahme zu unwahrscheinlich ist, so halte ich für besser, den Vocativ fallen zu lassen und eine Casusverwechslung anzunehmen, wonach hier der Nominativ statt des Accusativ steht und *ereshvâoñhô*, die hohen, erhabenen, das Beiwort der *âdrĕñg*, Feuer, ist. Noch ist eine andere Fassung möglich, nämlich das *ereshvâoñhô* eng mit den folgenden Worten *hâtãm hvô aoǵistô* zu verbinden. Es wäre dann der absolute Nominativ: die Hohen (was die Hohen, d. i. die *Amesha çpeñta's*, anbetrifft), so ist er ihr Allerstärkster. Ueber die Bedeutung s. zu 44, 9. — *Keredushâ* ist der Form nach Instrumental sing. einer Bildung *keredvô* oder *keredvâo*. Ich kann darin nur das wedische *kr̊ttvas* sehen, das ganz unser mal bei Zählungen ist. Rv. III, 18, 4 *bhûri-kr̊ttvas*, oftmals; 54, 1 *çaçvat-kr̊ttvas*, jedesmal, immer. An unserer Stelle kann es, da kein Zahlwort oder etwas dem Aehnliches dabei steht, nur einmal heissen, was gut in den Zusammenhang passt.

V. 4. Nerios.: *mahâǵñâninâm vaćasâm gaṇena* [für *gaṇana*] *âkaraḥ* [*kila pâpena puṇjenaća saṁkhjâṁ kurute*]; *jâniċa âćâritâni pûrvaṁćid devâiçća manushjâiçća; jâniċa âćârishjanti paçćâd ete devâ manushjâja* [*nikr̊shthasaṁkhjâḥ*]; *asja vivektu svâminaḥ* [*svâmî jaḥ kârjaṁ puṇjaṁ vivinakti*]; *evam vajaṁ smaḥ jathâ asja kâmaḥ* [*kila asmâkam api samîtam (ihitam) tat jad asja*]. Der Mazda-Worte giebt es eine grosse Zahl [er überdenkt den Frevel und das Reine], sowohl was von den Daêva's und Menschen schon früher beobachtet wurde, als

worin später diese Daêva's den Menschen wandeln lassen wollen [nur Böses sinnend]; von diesem Herrn sondere er (der Böse, dieses) ab [der Herr, welcher das reine Ding absondert]; so sind wir, wie es sein Wunsch ist [das uns Erwünschte ist das, was ihm erwünscht ist]. *Çaqârê* ist gewiss im Allgemeinen richtig durch *vaćasâm* = vocum wiedergegeben, da die Wurzel nur *çâh*, sagen, verkünden, seyn kann. Die Form allein ist etwas fraglich. Man vermuthet zunächst eine Adjectivbildung durch *ra;* aber dann wäre der Bindevokal *a* etwas auffallend. Besser ist es, an ein neutrales Substantiv der Bildung wie *avarê* = *avañh*, *râzarê* = *râzañh* zu denken, worauf der Plural *çâqêni*, verba, J. 53, 5 leicht führen kann. Aber das *â* der vorletzten Sylbe macht einige Schwierigkeit, da nach den Analogieen *çaqarê* und nicht *çaqârê* zu erwarten wäre. Immerhin ist es indess auch möglich, dass *çaqârê* für *çâqarê* verschrieben ist; auf ein *â* in der ersten Sylbe kann nicht bloss die Verbalform *çâhiṭ*, sondern auch der Plural *çâqêni* führen. Aber da es als Substantiv an unserer Stelle kein Verbum hätte, so halte ich es für das Richtigste, *çaqârê* für ein aus *çaqare*, Wort, Rede, gebildetes Adjectiv zu halten, wie aus *manas manâs* entsteht. So ist es als „der Sprechende", d. i. Verkündiger, ein in den Zusammenhang gut passendes Beiwort von Mazdâo. — *Vâverezôi* wird von Nerios. als Partic. perf. pass., und *vareshaitê* als dritte Person pl. futuri gefasst. Der Zeitunterschied ist ganz richtig angegeben; nur die Bildungen sind unrichtig erklärt. Beide Formen sind nämlich Dative sing., ersteres von *vâverez*, dem reinen Perfectstamm von *verez*, und letzteres von dem Partic. Aorist. (oder Futur.) act. *vareshaṭ* (für *varekhshaṭ*, W. *verez*). Dass *vâvarez* wirklich der Perfectstamm von *verez* ist, zeigt das Part. perf. act. *vâvarezushê*, dem gewirkt habenden, Jt. 13, 88 ganz deutlich. Vgl. auch J. 35, 2 *verezjamanãmćâ vâverezananãmćâ*, was gewirkt wird und was gewirkt worden ist. Ueber den Aor. zum Ausdruck des Fut. s. d. Grammatik. Dem *vâverez* muss, wie dem *vareshaṭ*, die Bedeutung eines activen Particips beigelegt werden, welche der nackt gebrauchten Wurzel im Sanskrit wie im Baktrischen ja oft genug zukommt. Was die Construction anlangt, so sind beide Dative von den Präpositionen *pairî* und *aipî* abhängig. Westergaard schreibt die beiden letztern mit dem Verbum *ćithiṭ* zusammen. Da sie aber den Verbalbegriff nicht modificiren — wenigstens kann ich nichts davon entdecken —, sondern dieser beidemal derselbe ist, so ist es besser, mit K. 4. P. 6. *pairî* und *aipî* als besondere Worte zu schreiben. Beiden kann die Bedeutung für beigelegt werden, vgl. *pairî* 34, 8 und *aipî* 30, 11. Sie können indess auch als über = de gefasst werden.

V 5. Nerios.: *evañvadbhjaḥ Jazadâḥ utthânahastena vjavasâja(i)tajâ prabravîmi svâmine tat* [*kila amarebhjo mahattarebhjaḥ kârjâja*

ajâjâjaća Hormizdasja parabhûtataram prabravîmi] *me âtmanô gôçça aǵinâmnjâḥ* [*aǵinâmni trivârshikî go (?)*]; *je mahâǵñâninę samdehîjam pr̆ććhanti* [*kila jena samdigdhaḥ samti tat sarvam je Hormizdâja punaḥ punaḥ pr̆ććhanti*]; *na satjaǵivena prakr̆shṭhâ hânir(?)naća vr̆ddhikarttuḥ* [*kila eteshâm prakr̆shtâ hânir mâ bhûjât*], *durgatinâ vinâjutô 'sja bhûjâd eva.* Für solche Dinge, Jazata's! verkündige ich dieses mit aufgehobener Hand mit Eifer, dem Herrn [den Unsterblichen, Grossen, der That und Führung des Ormuzd verkündige ich das grösste Lob] meiner Seele und der Kuh, die *Azi* heisst [*Aǵi* heisst eine dreijährige Kuh]; die den Grossen, Weisen um Zweifelhaftes fragen [in alle dem, worin sie in Ungewissheit sind, immer wieder den Ormuzd fragen]; nicht soll gänzliche Verlassenheit des in der Wahrheit Lebenden Statt haben, noch soll der das Gedeihen (der Erde) Fördernde [sie sollen nicht gänzlich verlassen werden] mit dem Schlechten zusammen seyn; er sey getrennt von ihm. — *Vâo* zieht Nerios. mit dem vorhergehenden *aṭ* zu einem Wort zusammen. Ein solches *atvâo* im Sinne von „solcher" wäre wohl bildbar, würde aber an unserer Stelle gar keinen guten Sinn geben. Wir müssen bei der gewöhnlichen Bedeutung des *vâo* als Gen. dual. des Pronom. der zweiten Person bleiben. Da es dem Zusammenhange nach nicht auf *Ahura-mazda* oder ein anderes Paar der *Amesha-çpeñta's* bezogen werden kann, so bleibt nur die Verbindung mit dem Genit. dual. *ahvâo*, der beiden Leben, übrig. Es ist eine Anrede an diese beiden höchsten Güter der Zarathustrischen Religion. Die Genitive hängen von *uçtânâis zaçtâis* ab. — *Frênemnâ* fasse ich als Dual (Part. praes. med. von *frî* = *prî*, lieben) und beziehe es auf *mê urvâ gêuśćâ azjâo*, „meine Seele und die der unvergänglichen Erde". (Ueber *azjâo*, Gen. von *azi*, s. das Gloss.) — *Dvaidî* deutet Nerios. durch „Zweifelhaftes, Ungewisses". Richtig ist diese Uebersetzung zwar nicht; aber es liegt ihr eine richtige Etymologie zu Grunde, indem dem Uebersetzer sicherlich *dva*, zwei, woraus die Bedeutung des „Zweifels" sich ungezwungen ergiebt, vorschwebte. Wegen des unmittelbar vorhergehenden Accusativs *mazdãm* könnte man in *dvaidî* eine Verbalform und zwar die zweite Person imperat. sing. vermuthen. Aber abgesehen davon, dass eine solche keine rechte Stelle in unserm Satze hätte, spricht schon die Form gegen eine solche Annahme, da sich von *dva* ohne die Endung *âj* nicht wohl eine Verbalform bilden könnte. An die Ableitung von *du*, gehen, sprechen, kann schon aus formellem Grunde ebenfalls nicht gedacht werden. Das Richtigste ist ohne Zweifel, *dvaidî* entweder als Adverbium gleich *dvidhâ*, zweifach, oder als Locativ sing. eines Thema's *dvad* zu nehmen. Dass von Zahlwörtern solche Formen im Gâthâdialekt bildbar sind, zeigt *khshvîdem* 6 (für *khshvêdem*) und *mĕñda* 5 (in der Infinitivform *mĕñ-dâi-djâi*), dessen *d* nicht etwa dem *t* in πέντε gleich seyn und also an der Stelle des *ć* von *pañća* stehen könnte, da ein solcher Lautübergang im Baktrischen unerhört ist. Die Bedeutung eines solchen Thema's *dvad*

oder *dvada* ist zunächst zweifach, was aber leicht den Sinn von beide annehmen kann. *Dvaidi* ist sonach in beiden und bezieht sich auf die beiden Leben zurück. — *Feraçâbjô* kann nicht auf die Wurzel *pereç*, fragen, zurückgeführt werden, was keinen Sinn gäbe, sondern ist von *fraça, frasha* (s. zu 30, 9) abzuleiten. Von diesem Worte, da es die Bedeutung „vorwärts treibend", d. i. fördernd hat, ist auch der Accusativ *mazdãm* abhängig.

V. 6. Nerios.: *evañ mukhena avoćat svâmí mahâǵñâní viditâ vináçasja viçuddhi(er)* [*idañ kiñćit viǵñâja abravít: jad ja anjâjo jaḥ Aharmanât, tasja upâjo 'sti*]; *na evañ svâmibhřsh(ṭh)jasja;* [*kila etasmin kasmiñçćit sthâne upâjañ karttum na çakjate, iti hetoḥ jataḥ svâminañ svâmitvena ná 'dadhat*] *nâdadânasja guruñ punjât jathâ kathâćit;* [*kila guruñća evañ jathâ juǵjate gřhituñ ná gřhṇanti*]; *evañ jat tvañ vřddhikartteća kârjakartteća vinirmatajo ná 'si ghaṭitavâćâ ná 'si* [*kila tasmâi jo vjavasâjí pramâṇića pradatto ná 'si*]. So sprach öffentlich der Herr, der grosse Weise, der die Vernichtung (des Bösen) besitzt, die Reinigung [alles dieses erkennend, sprach er: gegen jeden Ungerechten, der von *Ahriman* stammt, giebt es eine Hilfe], die Vernichtung dessen, der dem Herrn nicht dient [er kann an keinem Orte hier Zutritt haben, weil er dem Herrn die Herrschaft nicht gab], der nicht sich holt (nimmt, wählt) den Herrn durch das Reine irgendwie [den Herrn ergreifen sie nicht so, wie sie es thun sollen]; so bist du nicht unter den zwei Geschaffenen, dem, der das Wachsthum fördert, und dem, der die Pflicht erfüllt, noch bist du durch's Wort gebildet [dem, der wirkt und Ansehen hat, bist du nicht hingegeben]. Das *ê*, welches Nerios. durch *mukhena* übersetzt, lässt eine zweifache Deutung zu; entweder ist es das enklitische *î*, dem wir öfter begegnen, oder als Augment gleich *a* zum folgenden *vaoćat* zu betrachten. Letztere Annahme verdient entschieden den Vorzug 1) weil jenes *î* sonst nie durch *ê* geschrieben, 2) anlautendes *a* aber oft in *ê* verwandelt wird, so das *a* des Augments in *ênâkhstâ* 32, 6; vgl. *êvidvâo* für *avid°*, *êmavat* für *ama°*. — Die Erklärung des *vafûs* durch *vináça*, Vernichtung (ebenso in 48, 9 *vináçana*) lässt sich weder aus dem Zusammenhange, noch auf etymologischem Wege begründen. Man vermuthet darin zunächst das wedische *vapus*, Gestalt, Schönheit; aber hierdurch lässt sich weder hier noch 48, 9 ein passender Sinn gewinnen. Was sollte denn „der die Gestalt Wissende" oder „er möge die Gestalt des guten Geistes kennen" eigentlich heissen? Zudem findet sich dieses Wort sonst nirgends im Zendawesta. Das Sicherste ist, *vafûs* mit dem Verbum *ufjâni* (s. zu 28, 4), das eine Wurzel *vaf, vap* haben muss, zusammenzubringen und mit Loblied, Hymnus, eigentl. Bildung, Dichtung, zu übersetzen. Dazu stimmt auch vortrefflich *vîdvâo* und *vîdjât*. Der Form nach ist es Neutr. sing.; als Accus. pl. lässt es sich nicht gut erklären. Es kann nun zwar

mit dem wedischen *vapus* ursprünglich identisch seyn, aber seine Bedeutung ist sicher verschieden. — In der Uebersetzung des *vjânajâ* durch *viçuddhi*, Reinigung, Läuterung, lässt sich kein Rest von Wahrheit entdecken. Man ist versucht, es durch *vi-jâna*, Weggang, oder als von *vi*, gehen, abgeleitet durch Gang, Weg, zu erklären; allein näher betrachtet, erweist sich keine dieser Ableitungen als stichhaltig. Es findet sich nur noch J. 44, 7 und zwar in der gleichen Form *vjânajâ*, die nur Instrumental eines Thema's *vjânâ* seyn kann, sodass man versucht ist, ihm adverbiale Bedeutung zu geben. *Vjânô* Jt. 13, 35 gehört wohl nicht hieher, da es ein von *vi* abgeleitetes mediales Particip ist. Eine Verkürzung aus dem später so häufigen *vjâkhna*, angesehen, offenbar (nicht weise, wie Burnouf will), lässt sich, wenn sie auch wohl denkbar wäre, nicht gut annehmen, da der Gâthâdialekt dem jüngern gegenüber immer die ältern Formen zeigt. Am besten führt man das Wort auf die wedische Wurzel *vje*, weben (wovon ein Part. praes. fem. *vjanti*, Imperf. *avjat*), zurück und fasst es entweder als Part. praes. med. fem. oder als Nom. abstr., sodass *vjânajâ* mit der Weberin oder mit der Webung heisst. Diese Deutung mag auf den ersten Blick sonderbar scheinen; wenn man aber bedenkt, dass *vafus* ursprünglich selbst nur Gewebe (ὑφαίνω, weben) heisst und dass das Dichten von Liedern als ein Weben angeschaut wird, so versteht sich die Sache leicht. Der Ausdruck: „der das Gewebe mit der Weberin kennt", war wohl ein Sprüchwort, das den Sinn hatte: wer Alles weiss, nicht bloss das Werk, sondern auch seinen Urheber kennt. Hier bezieht es sich jedenfalls auf die Lieder und ihre Dichtung. — Die folgenden Worte enthalten einen Orakelspruch. Zwischen *nôiṭ — hacâ* und dem Anfang des *ahû vairjô* (J. 27, 13) ist eine Verwandtschaft unverkennbar. Wir haben zwei sich genau entsprechende Satzglieder: *viçtô — ratus*, *aêvâ ahû — ashâṭćiṭ hacâ*. *Aêvâ ahû* lassen sich nicht als Nominative fassen, wie man auf den ersten Blick geneigt seyn könnte — das *s* dürfte nicht fehlen —, sondern sie müssen entweder Instrumentale sing. seyn oder mit *viçtô* zu einem Compositum verbunden werden. Letzteres ist vorzuziehen, da bei der ersten Fassung die syntaktische Stellung des *viçtô* kaum erklärt werden könnte. Das *aêvâ* kann nur als Zahlwort einer oder einzig (s. *aêvô* v. 8) gefasst werden, da das sanskritische *eva*, so, auf diese Weise, dem Baktrischen fremd ist. *Viçtô* ist hier nicht Partic. pass. von *vid*, wissen, sondern von *vid*, besitzen, und hat active, nicht passive Bedeutung. Dass das Part. auf *ta* auch die active Bedeutung annehmen könne, zeigt *meretô*, verkündigend, *beretô*, tragend, Vend. 2; ein Gebrauch, der im Pârsi und Neupersischen häufig genug ist, vergleiche *varetô* 45, 1. — Das *hacâ* = ex, de, mit dem Ablativ ist eine umständlichere Ausdrucksweise des Genitivs, die schon an sich leicht genug verständlich ist, durch den genitivischen Gebrauch des daraus verstümmelten *aż*

des Pârsi und *as* des Neupersischen sich aber auch als irânisch erweist.

V. 7. Nerios.: *Tat mahattamatvam svâmî mânthrijam aghaṭajat punjena sahasaṁghaṭitâja (tajâ); [kila taṁ prasâdam jam Avistâvâk saṁbhavan tasmâi dadâu jena kârjam punjaṁća kṛtam asti]; mahâgñâni gopaçûn vikâçajati bhettṛbhjo mahatrâṁsi çikshitebhjaḥ kas te uttamamano jo dvitajaṁ dadâti mukhena adhjajanakarebhjaḥ [kila jo dvitajam Avistâ Avistârthamća vidjârthibhjô gñâpajati]*. Diesen Höhepunkt der Lieder schuf (dichtete) der Herr mit dem *Asha*, in gemeinsamer Schöpfung [diese Gnade verlieh der Verkünder des *Avista* dem, von welchem die Pflicht und das Reine gethan wurde]; der grosse Weise verleiht Kühe und Rinder denen, die unterscheiden, grosse Dinge den Unterrichteten; wen hast du, bester Geist, der das Doppelte öffentlich denen, die sich dem Studium der heiligen Bücher widmen, gebe? [der das Doppelte, den *Avista* und seinen Sinn, den Wissbegierigen mittheilt].

Die Worte von *khshvîdem — çâçnjâ* sind von Nerios. sehr ungeschickt erklärt. *Khshvîdem* ist, wie mit Sicherheit aus J. 11, 9 hervorgeht, so viel als später *khshvas*, sechs, nicht sechsfach, wie man wegen des angehängten *dem* vermuthen kann. Es fragt sich nun hauptsächlich, auf welches Wort des Satzes dieses Zahlwort bezogen werden soll. Bedenkt man die Siebenzahl der *Amesha-çpeñta's*, so ist man leicht geneigt, es auf diese zu beziehen. In diesem Falle müsste *urushaêibjô* jene hohen Genien bedeuten, oder *khshvîdem-çpeñtô* verbunden und durch „sechsmal heilig" erklärt werden. Keine dieser Annahmen ist aber statthaft. *Urushaêibjô* steht deutlich dem *gavôi*, Erde, parallel, diese wird aber sonst nie den *Amesha-çpeñta's* gleichgestellt, was hier ohnediess auch gar keinen Sinn hätte. Ausserdem lässt sich durch die Etymologie aus *urusha* kein passendes Prädikat für diese Genien gewinnen. *Urusha* kann nicht auf das wedische *arusha*, glänzend, röthlich, zurückgeführt werden, da dieses Wort sonst im Zendawesta *aurusha* lautet. An *ruć*, leuchten, kann lautlicher Schwierigkeiten wegen auch nicht gedacht werden. Einzig zulässig ist eine Ableitung von *uru*, weit. Wenn nun auch das Sanskrit keine Bildung *uru-sha* kennt, so ist eine solche dem Baktrischen nicht fremd, man vgl. *frasha* von *fra*. Die Bedeutung kann nur Weite, Raum, d. i. auf die Erde bezogen, Gegend, seyn. *Khshvîdem* ist nun mit *urushaêibjô* zu verbinden und heisst „den sechs Gegenden". Diese Redeweise scheint auf den ersten Anblick ganz fremdartig; aber sie findet im Weda ihre sichere Bestätigung. Hier ist öfter von den 6 *urvîs* (Fem. von *uru*), 6 Räumen oder Gegenden die Rede. So Rv. 6, 47, 3: *ajam shaḷ urvîr mimîta*, dieser schuf die sechs Gegenden (s. weitere Stellen im Petersburger Sanskritlexikon, I, p. 1000). Diese 6 Räume sind oben und unten und die vier Himmelsgegenden. — Einige

Schwierigkeit macht das *ċeâvâ*, das Nerios. durch *mukhena* übersetzt, als ob es für *âoṅhâ*, i. e. ore, stände. Westerg. schreibt *ĉ e â vâ*, was sicher falsch ist, da sich mit diesen Wörtchen nichts anfangen lässt. Dass *ĉ e â* nur für *jâ* stehe, habe ich bereits zu 28, 12 gezeigt. Wollte man *vâ* als besonderes Wörtchen fassen, so hiesse *jâ vâ* vel qua, was aber syntaktisch nicht gut erklärt werden könnte. So bleibt nur übrig, *jâvâ* als ein Wort zu lesen. Diese Form muss mit *java*, Dauer, Zeit, von dem wir v. 9 unsers Capitels und 49, 1 den Instrum. *javâ* ganz adverbialiter gesetzt finden, zusammenhängen oder damit identisch seyn. Ich nehme es ebenfalls als Instrumental, das *â* kann bei der gedehnten und gezogenen Aussprache des Worts leicht aus *a* entstanden seyn. So heisst es, da Instrumental und Locativ in der Wedasprache noch oft genug zusammenfallen (vgl. *divâ*, am Himmel), zur Zeit, was so viel als zur rechten Zeit bedeuten kann.

V. 8. *Aêm — viçtô* Nerios.: *ajaṁ me enâṁ dâtim alabhata gorûpâm.* Dieser nahm in Besitz meine Schöpfung, die einer Kuh Gestalt hat *(gêus urvâ). Viçtô* ist hier nicht von *vid*, wissen, sondern von *vid*, gewinnen, besitzen, abgeleitet. Diese Herleitung verdient auch wirklich den Vorzug, schon weil *viçtô* v. 6 ebenso gefasst werden musste, dann, weil es,-würde man *vid*, wissen, zu Grunde legen, nur so viel als „bekannt“ heissen könnte, eine Bedeutung, die aber nach dem hohen Sinne, den der Begriff wissen in den *Gâthâ's* durchgängig hat, dem Wort kaum beigelegt werden darf. Man hätte für „bekannt“ *çrûtô* oder *çrâvi* (vgl. J. 32, 8) zu erwarten. „Von mir ist dieser gewonnen, erlangt“ heisst so viel: „diesen habe ich, dieser ist mir da.“ — *Hvô — çrâvajaṅhê* Nerios.: *asâu asmâkaṁ mahâgñâninâm kâmaṁ dharmasjaċa upâjakartr̄tvaṅċa samuddhirati; kila asmâiva roċate jad diniḥ pravartamânâ bhavati upâjaṅċa drûġasja kathajati.* Dieser verkündet unsere, des grossen Weisens, Liebe und der Gerechtigkeit und die Hilfeleistung. — Einige Schwierigkeit macht *mazdâ*. Als Vocativ kann es nicht gefasst werden, weil *Ahura-mazda* selbst in unserm Vers der Redende ist. Man vermuthet leicht, es stehe dem *ashâi* parallel und sey in den Dativ *mazdâi* zu corrigiren. Aber „uns, dem Mazda und dem Asha“, würde im Munde Mazda's selbst etwas sonderbar klingen, man hätte nur „uns und dem Asha“ (vgl. 28, 7—9) zu erwarten. So bleibt, um den nöthigen Parallelismus zwischen *nê mazdâ* und *ashâi ċarekarethrâ* zu gewinnen, nur die Annahme übrig, *mazdâ* sey ein Neutr. plur. von einem sing. *mazda*, was eine ältere und kürzere Form des dem *mazdâo* zu Grunde liegenden *mazdaṅh* seyn kann. Aber es liesse sich auch als Neutr. plur. von *mazdâo* selbst, das eigentlich ein Adjectiv ist, rechtfertigen. Es heisst „weise Gedanken“ und steht dem *ċarekarethrâ*, einer reduplizirten Nominalbildung von *kere*, machen, des Sinnes „Ausführung, Vollendung“, parallel, wie *nê*, das sich auf die Mazda's überhaupt bezieht, dem Asha. —

Çrâvajañhê ist Infinitiv und mit *vasti* zu verbinden. — *Hjat — vakhedhrahjâ* Nerios.: *jadj asmâiča supadatvam dâsjati vačasâ*, wenn er diesen durch das Wort eine gute Anleitung geben wird. *Hudemem*, wofür K. 4. *hudemim* bietet, ist ein ἅπ. λεγ. Zunächst denkt man an eine Ableitung von der Wurzel *dâ*, geben, schaffen, + *hu*, wovon *hudama* ein Superlativ „am meisten Gutes schaffend" seyn könnte. Aber der Umstand, dass von *hu-dâ* oder *su-dâ* sich weder im Zendawesta noch im Weda eine derartige Bildung nachweisen lässt (nur *hudâo, hudânu, hudâçtema* u. a. sind bekannt), macht diese Ableitung, obschon sich durch sie ein erträglicher Sinn gewinnen lässt, bedenklich. Richtiger ist die Ableitung von der Wurzel *dhmâ*, wehen, blasen; dass diese im Irânischen wirklich vorkommt, beweist das neupers. *dam*, Athem, Luft, Leben; *damîdan*, wehen. So ist *hudema* das starke Wehen, von der Rede gesagt, das Begeisterung weckende Redefeuer. Man vgl. Rv. III, 30, 10: *prâvan vâṇîḥ puruhûtam dhamantîḥ*, es halfen dem Vielgerufenen (Indra) die blasenden Stimmen; I, 85, 10: *dhamanto vâṇam Marutaḥ*, die einen Ton blasenden Marut's. Durch dieses Blasen werden die Feinde verscheucht Rv. I, 117, 21. Nach dieser Bedeutung des *hudemem* ist auch die von *vakhedhrahjâ* zu bestimmen. Dieses heisst nicht einfach Rede, sondern muss schon seiner Ableitung durch Suffix *dhra* = *tra* (von *vač*, reden) gemäss Werkzeug der Rede, d. i. Stimme, bedeuten, und steht so dem wedischen *vâṇî* ganz parallel.

V. 9. Nerios.: *evamča gopaçûnâm âtmâ kramdati jaḥ ajâčakaḥ ânandam adakshaṇâdâtena* [*jad asja pari vapuḥ sampûrṇam dakshaṇjam ajâčakaçča açaktitajâ*]; *vâčam narâṇâm sâdhanatâji* [*jad dîniḥ sapûrṇam pravartati*], *jas tasmâi îpsijitâjâčajitârâǵjam* [*tasmâi Zarathustrâja*] *katham dâtiḥ kadâčit sâ asti* [*kila sakâlaḥ kadâčit prâpnoti*] *jo asmâi dâsjati çaktitajâ sâhâjjam* [*asmâi Zarathustrâja*]. Und so weint die Seele des Viehs und der Rinder, da sie nicht um Gedeihen anflehen kann, weil ihr die Macht dazu nicht gegeben ist [um das Glückliche, rings um ihre volle Gestalt fleht sie nicht aus Unvermögen], der das Wort der Männer vollbringende [dass der Glaube erfüllt werde] ist der, welcher diesem die Herrschaft herbeiwünscht, erfleht [diesem Zarathustra]; wie findet diese Sache irgend einmal Statt? [wann kommt irgend einmal die Zeit], dass einer diesem [Zarathustra] aus Machtvollkommenheit Hilfe geben wird? — Für *anaêshem*, wie alle Codd. schreiben, wird besser *anîshem* gelesen. Die Verwechslung von *îshem* und *anêshem*, die schon an sich leicht denkbar ist, findet öfter Statt (s. zu 28, 8). *Aêsha*, das Verlangen, Suchen (s. 28, 5) giebt hier gar keinen Sinn; dagegen passt *îsh*, Nahrung, Gedeihen, um so besser, namentlich wenn man das *îshâ-khshathrem* im folgenden Satze erwägt. — *Khshânmênê* ist der Locativ eines medialen Particips. Am nächsten liegend scheint die Sanskritwurzel *kshaṇ*, tödten, aber sie

giebt keinen Sinn. An *khshi*, wohnen, herrschen, kann nicht wohl gedacht werden, denn von dieser Wurzel lautet das Partic. med. *khshajamnô*. Dagegen lässt es sich genügend aus der Wurzel *han* = *san*, spenden, erklären und zwar als eine Reduplication, odass *khshãn* für *hishãn* steht, vgl. *khshmâ* für *hishmâ*, *khçâi* 28, 5 für *hiçâi*. Reduplicirte Formen der Wurzel *san* sind überdiess im Weda häufig genug, so Partic. *sishâsat* Rv. I, 17, 8: *sishâsantishu dhishvâ*, vgl. den Aor. III, 31, 9: *asishâsan*, das Adj. *sishâsu* I, 102, 6. Allen liegt aber die desiderative Bedeutung: eine Gabe wünschen, erflehen, nicht geben wollen, zu Grunde. Diese Bedeutung ist auch an unserer Stelle vollkommen anwendbar. — Das folgende *vâćim* ist als Accus. mit *anaêshem* zu verbinden.

V. 10. *Aogô* giebt Nerios. durch *sâhâjjam*, Freundschaft. Man identifizirt das Wort zunächst mit *aoǵañh*, Stärke, so dass nur *g* für *ǵ* stände. Aber da ein solcher Uebergang des *ǵ* in *g* bei *aoǵañh* und seinen Derivaten sonst nicht vorkommt, so ist diese Ableitung etwas bedenklich. Zudem giebt Stärke hier ebensowenig einen ganz zutreffenden Sinn, als Jt. 13, 20 dieselbe für das mit *aogô* identische *aogare* (vgl. *avô* und *avare*) passt. Es steht dort parallel mit *khshathrem* und *açtvâo añhus*. Ich sehe darin das wedische *okas*, Heimath, bleibende Stätte; die Schwächung des *k* zu *g* ist gar nicht auffallend, wenn man *aogedâ* für *aokhta* bedenkt, wo nur die Vocale die Schwächung herbeigeführt haben können. Zu dieser Bedeutung stimmt auch *hushitis* und *râmãm* im Folgenden sehr gut. — Das Relativ *jâ* giebt nur als Instrumental gefasst einen guten Sinn, kann sich aber nicht auf *vohû manañhâ* zurückbeziehen, sondern muss von *avaṭ* abhängig gemacht werden. — Das Subject zu *dâṭ* ist *vohû-manô*. — Für *mêñhê*, wie Westerg. hat, ist mit K. 6, 9 in Bezug auf die Parallelstellen 31, 8. 43, 5. 7. 9 etc. *mêñhi* zu schreiben. — *Ahjâ* ist von *vaêdem*, das aber keine Verbalform, sondern der Accusativ eines Nomens *vaêda* ist (vgl. 32, 11), abhängig zu machen, und bezieht sich auf *aogô* oder *khshathrem* zurück. Nerios. ist an dieser Stelle etwas verdorben und bietet überdiess nichts Erhebliches.

V. 11. Nerios.: *kvadânam Ashavahistâ Gvahmana Çaharevaraçča evam mahjam prâpsjati* [*kila puņjam uttamañća manôrâǵjañća saprasâdaju(ḥ) sthâne asti jaḥ evam mahjam prâpsjati*]; *jûjam mahâǵñânin prabhûtataram mahattamena uttamatvena prasâdajati* [*kila tena nirmalatame(na) uttamatvena mahjam prasâdam kuru*]; *svâmin iha asmâkam asmabhjam dakshiņa (?) tvattaḥ*, d. i. wo lässt mich *Ashavahista*, *Bahman* und *Shahriver* etwas erreichen? [nämlich das Reine, der beste Geist und die Herrschaft — Erklärung der drei eben genannten Namen —; der ist wohlwollend an einem Orte, der mich so etwas erreichen lässt]; ihr (d. i. von euch, *Amesha-çpeñta's*), der

grosse Weise erzeigt durch seine grösste Güte das meiste Wohlwollen [durch diese lauterste Güte erweise mir Gnade]; hier unser Herr, (sey) uns Glück durch dich!

Mâmashâ. Westerg. schreibt nach den Codices *mâ mashâ*, vermuthet aber *mâmashâ* als die richtige Lesung, ohne sich näher darüber auszusprechen. Anfänglich dachte ich an eine Aenderung des *mâ mashâ* in *amashâ*, was nur eine andere Form für das bekannte *amesha* wäre; diess gäbe auch einen guten Sinn, da die Namen mehrerer *Amesha-çpeñta's* unmittelbar vorher genannt worden sind; aber der Umstand, dass alle Handschriften constant in der ersten Sylbe *mâ* nicht etwa bloss *â* oder *a* haben, zusammengehalten mit der Beobachtung, dass der Gesammtname *Amesha-çpeñta's* für die höchsten Genien des *Ahura-mazda*-Glaubens in den *Gâthâ's* noch nicht vorkommt, nöthigen uns, von dieser Annahme abzugehen. Trennt man indess, wie die Handschriften, so dürfte schwer zu sagen seyn, was es eigentlich bedeutet; *mâ* könnte nur entweder der Accusativ des Pronomens erster Person oder die Prohibitivpartikel = griech. μή seyn; *mashâ* kann für *martâ*, wie für *makhsha* stehen; *martâ* lässt wiederum zwei Ableitungen zu, von *mar*, sprechen, verkündigen (skr. *smṛ*), und *mar*, sterben (skr. *mṛ*); *makhshâ* dagegen könnte nur der Wurzel *magh* = skr. *mah*, gross, zugewiesen werden. Nun fragt es sich vor allem, ob dieses *mashâ* ein Verbum oder Nomen oder auch ein anderer Redetheil sey. Fasst man es als ein Nomen, so kann weder *mâ* = μή, noch *mâ* = me Statt haben; der Sinn, der sich so ergeben würde, wäre indess ein unpassender, wollte man nicht, wie oben vermuthet wurde, das Ganze in *amashâ* umändern. Nimmt man es aber im Sinne eines Verbums — und diese Fassung scheint die ganze Construction des Satzes zu verlangen —, so kann es eine zweite Person plur. praes. von *mar*, aber auch eine erste Person sing. conjunctivi (Voluntativ) von *magh* seyn. Für beide Fälle passt nun *mâ* = μή nicht; der unmittelbar vorhergehende Satz ist ein mit *kudâ* eingeleiteter Fragesatz, dem bis dahin ein Verbum fehlt; durch ein *mâ martâ*, spreche nicht!" würde der unverkennbare Zusammenhang mit dem folgenden Satze zerrissen; sollte aber *mashâ* = *makhshâ* seyn und „ich will gross seyn" oder „ich will gross machen" bedeuten, so wäre, von dem unpassenden Sinn abgesehen, nicht zu begreifen, wie die erste Person conjunctivi, der Voluntativ, die Prohibitivpartikel *mâ*, statt der einfachen Negation *nôiṭ*, bei sich haben sollte. Ebensowenig giebt *mâ* = me, mich, gefasst, einen genügenden Sinn. Daher bleibt nichts Anderes übrig, als *mâ* mit *mashâ* zusammenzulesen und das Ganze als ein reduplicirtes Perfectum oder Intensivum zu nehmen. Die Ableitung betreffend, so ist die Zurückführung auf *magh*, „gross seyn", die wahrscheinlichste; *mâmashâ* steht dann für *mâmakhshâ* und ist kein reduplicirtes Präteritum, sondern ein Intensiv mit causativer Bedeutung (wie häufig), und zwar die erste

Person des Voluntativs. — Ganz in Parallele mit *mâmashâ* steht *paiti-zânatâ.* Westergaard verbindet die Präposition *paiti* nicht, wie er sonst bei mit Präpositionen zusammengesetzten Verbis thut, mit *zânatâ.* Sie ist aber hier nicht wohl vom Verbum zu trennen; es wäre sonst schwer zu sagen, worauf sie sich bezöge, denn zu *frâkhshnenê* würde sie nicht stimmen, und *mazôi magâi* ist bereits mit *â* versehen; zudem kommt wirklich die Verbindung *paiti-zan* im Zendawesta vor; nur ist ihre ganz spezielle Bedeutung kaum zu ermitteln. Jt. 13, 50. 73. finden wir *paiti-zanâṭ* neben den Wörtern *ufjâṭ, frînâṭ,* die „er lobe, preise" bedeuten, wonach ihm eine ähnliche Bedeutung zuzukommen scheint. Ebenso steht das Part. pass. *paiti-zañta* in Jt. 8, 43. 47. 11, 20. 15, 36 Wörtern parallel, die verehrt, angebetet, bedeuten; so in 8, 43 (von *Tistrja* gesagt) *jêzi aêm bavaiti jastô khshnûtô frithô* (besser *fritô*) *paiti-zañtô,* wenn dieser verehrt, angebetet, geliebt (gepriesen), anerkannt wird. Jaç. 60, 2 finden wir ein Substantiv *paiti-zañti,* im Plural *paiti-zañtajaçča* neben *khshnûtaçča* (für *khshnûtajaçča*) und *ashajaçča,* dem Sinn nach etwa Verehrung bedeutend. Auch in Jt. 13, 46 *tê narô paiti-zâneñti* hat das Verbum, wenn man den vorhergehenden und den nachfolgenden Satz vergleicht, die Bedeutung von verehren oder durch Verehrung anerkennen. Diese Bedeutung kann indess, wie eine Analyse dieses zusammengesetzten Verbums und die Vergleichung des Sanskrit zeigen, nicht die ursprüngliche seyn; auch das bekannte Wort *Pâzend,* welches nur aus *paiti-zañti* erklärt werden kann (s. Zeitschrift d. D. Morgenl. Ges., IX, 698) weist auf einen andern ursprünglichen Sinn hin. *Zan* + *paiti* bedeutet wörtlich eigentlich dagegen wissen, erkennen (an *zan* = *ǵan,* zeugen, oder *zan* = *han,* schlagen, kann hier nicht gedacht werden), wie *patikâra* im Medischen Gegenbild (von *pati* + *kar*) ist; das ist wohl von Menschen in Beziehung auf die Götter gesagt, danken (man vergleiche unser erkenntlich, im Sinne von dankbar); aber es kann auch dazu wissen, dabei wissen, d. i. sich erinnern, seyn. Im Sanskrit heisst das entsprechende *prati-ǵñâ* gedenken, sich erinnern und versprechen. An unserer Stelle nun fasst man das Wort wohl am besten in diesem sanskritischen Sinne von gedenken oder versprechen. Mit *paiti-zânatâ* ist *frâkhshnenê* zu verbinden (s. zu 43, 12). — Unter *mazôi magâi â,* „zu dem grossen Werke" oder wörtlich „zu der grossen Grösse" ist nur das grosse Werk Zarathustra's, seine neue Lehre, zu verstehen, vgl. 51, 11. 46, 14. — Für *nînâo* der meisten Handschriften trennt K. 5. *nî nâo,* welcher Lesung Westerg. folgt; Bf. und Bb. haben *nûnâo.* Schon aus dem Umstande, dass nur eine Handschrift trennt, scheint die Lesung *nî. nâo.* verdächtig; doch ehe über die richtige Lesart entschieden werden kann, müssen *avarê* und *êhmâ* besprochen werden. Identificiren wir *avarê,* das scheinbar gleich *avarô* steht, mit Sanskrit *avara,* so erhalten wir den Begriff „der Untere, der Niedrige", welcher in unserm

Satze indess schwer unterzubringen ist. Zudem ist dieses *avara* dem Zend weiter kein geläufiges Wort. Aber *avarê* steht wohl für *avare*, wie auch Bb. liest, und ist identisch mit dem sanskritischen *avas*, Hilfe; diese Neutralendung *as* wurde im Zend, namentlich im Gâthâdialekt, oft zu *are;* man vergleiche *daçvare, vazdvare, vadare* u. s. w. Die Dehnung des *e* zu *ê* erfolgte hier wahrscheinlich desshalb, weil die Cäsur unsers Verses gerade auf die Sylbe *re* fällt; indess finden sich derartige Dehnungen auch sonst, z. B. 32, 10 *vadarê* für *vadare* (skr. *vadhas*, Schlag). Für *êhmâ* liest Bf. zwar *jahmâ* und Bb. *ahmâi*, aber diese Lesungen sehen nur wie Erklärungsversuche eines dunkeln Wortes aus; auch in der Parallelstelle 34, 1 liest Bb. *jêhmâ*, Bf. dagegen *êahmâi*, in 43, 10 Bf. jedoch *êhmâi* (für *êhmâ*), Bb. aber *ahmâi*. Das anlautende *ê* ist nur dialektisch und steht für *a* oder *i;* als Grundform wäre somit *ahmâ* oder *îhmâ* anzunehmen. *Ahmâ* lässt eine zweifache Erklärung zu, erstens als Dativ des Pronomens demonstrativum *a*, zweitens als Casus obliquus des Plurals vom Pronomen der ersten Person. Für die erstere Fassung scheint der Umstand zu stimmen, dass in J. 34, 1 und 43, 10 dem *êhmâ* der Dativ *tôi* vorhergeht; man müsste dann dem Wort seine selbstständige Bedeutung nehmen und es mehr als eine Art Enkliticum im Sinne von „da“, also *tôi êhmâ (= ahmâi)*, dir da, fassen; aber zur Rechtfertigung dieser Annahme sind keine genügenden Beweise vorhanden. Wollte man es als zu diesem (scil. Zweck) deuten, so würde es schwer seyn, den Zweck aus dem betreffenden Satze herauszufinden. Die Zurückführung auf den vollern Stamm der Casus obliqui des Pronomens erster Person im Plural *asma* hat ebenfalls Schwierigkeit; im wedischen Sanskrit haben wir davon *asmê* als Dativ; aber *êhmâ* entspricht nicht ganz, schon wegen des schliessenden *â* für *ê;* ausserdem hätten wir aber hier und 43, 10 den Begriff uns, der an beiden Stellen schon durch *nâo* ausgedrückt ist, eigentlich doppelt, ohne dass ein wirklicher Grund der Doppelsetzung dieses Begriffs (zudem noch mit Ungleichheit des Numerus, *nâo* ist Dual) vorläge. So bleibt nur noch die Annahme eines ursprünglichen *îhmâ* übrig; dieses konnte sich ganz leicht aus dem in den *Gâthâ's* so häufig gebrauchten Demonstrativstamm *î* durch Anhängung der Partikel *hma* = skr. *sma* bilden (s. d. Gramm.); das Ganze ist ein sehr starkes Demonstrativum, eben das, gerade das. Kehren wir nun zu *nî nâo* zurück. Wollen wir diese beiden Wörter mit der überwiegenden Mehrheit der Handschriften in *nînâo* zusammenschreiben, so dürfte es schwer seyn, für das Wort eine passende Bedeutung zu ermitteln; im Baktrischen findet es sich weiter nicht, auch das Sanskrit zeigt es nicht auf, wollte man nicht das wedische *inâ*, Herrscher, das leicht aus *nina* verstümmelt seyn kann, hieher ziehen. Da aber auch mit dieser Bedeutung in unserem Satze nicht viel anzufangen wäre, so ist es das Beste, wenn wir mit Westerg. trennen. Nur fragt es sich noch, ob *nî nâo* oder *nû nâo*

die bessere Lesung sey; *ní* ist beglaubigter als *nú*, giebt aber einen weniger guten Sinn; ich will mich für letzteres entscheiden. In dem *nâo* liegt aber eigentlich der Dualbegriff uns beiden; hierunter werden wohl am füglichsten Zarathustra und Vistâçpa verstanden. — *Râtôis.* Die Wurzel scheint zunächst die skr. *râ*, geben, zu seyn, so dass *râti* eigentlich Gabe bedeutete. Aber eine Vergleichung der Parallelstellen zeigt, dass das Wort eine allgemeinere Bedeutung hat, und zwar die von Ding, Sache, Wesen, überhaupt, so J. 38, 5 *âvaočâma vahistâo çraêstâo vaňuhîs râtôis — mâtarô*, wir wollen anrufen die besten, die trefflichsten Mütter, die gut von Wesen; Jt. 10, 45: *jêňhê asta râtajô*, dem (Mithra) acht Dinge sind; J. 65, 10: *kuthra tâo râtajô bavãn jã ahurô mazdâo Zarathustrâi fravavača*, wo sind die Dinge, welche *Ahura-mazda* dem Zarathustra verkündigte? Im Medischen finden wir dieses Wort in der adverbialen Redeweise *awahjarâtî (ja)*, desshalb; im Pehlewi ist sie zu einer Postposition ראי־ im Sinne von wegen geworden (s. meine Abhandlung „Ueber die Pehlewi-Sprache und den Bundehesch", S. 21 fg.), woraus dann die bekannte neupersische Dativ-Accusativpartikel *râ* entstanden ist. Die Verbindung der Satzglieder unter sich anlangend, so ist der Genitiv *râtôis* von *avarê* abhängig. Der ganze Satz ist als ein für sich bestehender Ausrufungssatz anzusehen.

Capitel 30.

Dieses Stück ist ein fortlaufendes Ganze und weitaus das wichtigste und bedeutendste der Sammlung. Es ist ein Lied, das der grosse arische Prophet und Religionsstifter öffentlich vor den baktrischen Grossen und einer grossen Menge Volks vortrug und worin er vielleicht zum erstenmal seine neuen Lehrsätze verkündigte. Dass Zarathustra selbst der Verfasser ist, kann nach der ganzen Fassung und Färbung des Stücks gar keinem Zweifel unterliegen. Wir vernehmen hier die Worte eines ausserordentlichen Geistes, unter eigenthümlichen Verhältnissen in einer klaren und verständlichen Weise vor einer grossen Versammlung vorgetragen. Es handelt sich um eine Glaubenswahl. Zwei Religionen scheinen bisher friedlich neben einander bestanden zu haben, die Verehrung der alten Naturgötter, wie sie uns der Weda kennen lehrt, und die Anbetung nur Eines höchsten Gottes, des *Ahura-mazda*, und die Verehrung seiner Gaben und Kräfte; beiden Religionen entsprechen zwei Grundprincipien, jener das des Bösen, dieser das des Guten. Zwischen beiden soll nun die Versammlung wählen, da ein längeres Fortbestehen dieser ganz entgegengesetzten Glaubensweisen neben einander ferner unmöglich sey. Der Hauptinhalt des Stücks ist ein völlig neuer; die hier hervortretende scharfe Sonderung der sittlichen Gegensätze ist wohl zum erstenmal von Zarathustra ausgesprochen. Dass aber Zarathustra

nicht der alleinige Urheber jener neuen, unter seinem Namen in Umlauf gekommenen Ideen ist, beweist seine Berufung v. 6 auf frühere Propheten (*maretânô*, eigentlich Sprecher, wie das hebr. נביא) und die dem Erdgeiste gewordenen Offenbarungen (v. 2).

Gehen wir zur nähern Angabe des Inhalts und Gedankenganges über. Zarathustra, der Prophet und Priester des heiligen Feuers, redet, vor dem helllodernden Feuer eines Altars stehend, zum versammelten Volke und namentlich zu den Grossen. Er will die Lehren höchster Weisheit, die Preisgesänge und die herrlichen Wahrheiten, die der höchste Gott ihm beim Aufflackern der heiligen Flammen geoffenbart, laut und öffentlich verkündigen (1). Er weist auf die alten, der Erdseele gewordenen Offenbarungen (s. cap. 29) hin, und auf die Flammen des Altars als die Vermittler der höhern Wahrheiten an die Menschen deutend, fordert er die versammelte Menge auf, dass alle einzelnen Menschen, Männer wie Weiber, nach der Verschiedenheit des Glaubens sich nunmehr scheiden sollen. Vor allem wendet er sich an die Grossen des Reichs, von denen sicher Vîstâçpa, der treue Freund Zarathustra's, anwesend war, mit der Aufforderung, seiner neuen nun zu verkündigenden Lehre beizutreten (2). Nach diesen einleitenden Worten beginnt er seine neue Lehre zu entwickeln. Der tiefgreifende Unterschied der Menschen in Gedanken, Worten und Thaten ist auf zwei uranfängliche Geister zurückzuführen, von denen der eine das Gute, der andere das Böse in sich begreift (3). Von diesen beiden Geistern oder Principien, von denen indess nur das Gute als deutliche Personification (in *Ahura-mazda*) erscheint, hängt alles ab, sowohl im Irdischen, das Erste genannt, als im Geistigen, im sogenannten Letzten, Leben und Tod, Gutes und Böses; nur durch ihr Zusammenwirken ward die jetzige Welt (4). Einer von beiden muss zum Führer gewählt werden, der schlechte (*aka*, eigentl. der nichtige, vgl. hebr. *elîlim*, die Nichtigen, d. i. Götzen) oder der gute. Wer den schlechten zu seinem Leitstern wählt, dem wird ein hartes Loos; wer aber den guten heiligen Geist verehrt, der wird schöne Tage sehen (5). Beiden kann man nicht dienen. Wenn auch einer der bösen Geister (ein *Daêva*) einen in Versuchung führen will und einem zuflüstert, den schlechten oder nichtigen Sinn zu wählen, so soll man sich nicht irre machen lassen; ja auch dann nicht, wenn diese bösen Geister schaarenweise gegen die beiden von den alten Propheten laut verkündigten Leben, das gute irdische und das gute geistige, mit aller Macht anrennen (6). Dieses gute Leben zu stärken liegt der *Ârmaiti* ob, der Frömmigkeit und Ergebenheit im Verein mit der guten Gesinnung und dem irdischen Besitzthum — denn leibliches und geistiges Wohl sind als untrennbar gedacht —; sie schafft als ewig fortwirkende Kraft (sie ist zugleich Genie der Erde) die körperlichen Formen, während der sie beseelende Geist, das Erste in den zeitlichen Schöpfungen, in des höchsten Gottes Händen ist (7). Wenn nun auch der Geist mit

zeitlichen Uebeln heimgesucht wird, so wird doch dem Gläubigen durch *Ahura-mazda* ein Besitz zu Theil, während er die straft, welche lügen und ihr Versprechen nicht halten (8). Doch wir, ruft Zarathustra in voller Siegesgewissheit aus, wollen uns durch das Böse nicht irre leiten lassen und angelegentlich an der Forterhaltung dieses Lebens (des guten irdischen) arbeiten, welches hohe Beginnen von den höchsten Geistern unterstützt werden wird. Vor allem aber ist nach Weisheit und Einsicht zu streben, ohne welche nichts Gutes ausgeführt werden kann (9). Nur durch die Macht der Einsicht und des Verstandes wird das Böse vernichtet. Volles und ungeschwächtes Glück ist aber bloss bei den himmlischen Geistern, dem Weisen (Mazda), der guten Gesinnung und dem Wahren, die allgemein als „die guten" gepriesen sind, zu suchen (10). Schliesslich fordert der Prophet seine Zuhörer auf, die heiligen Sprüche des höchsten Gottes zu befolgen, die zur Vernichtung der Lügner und Frevler (der Götzendiener), aber zum Glück und Heil der Wahrhaftigen und Frommen (der Ahura-mazda-Diener) geoffenbart sind (11).

V. 1. Dieser Vers ist nur ein Prooemium zu dem Capitel. Eine unverkennbare Aehnlichkeit damit hat der Anfang von 45, 1: Verkündigen will ich nun euch, die ihr von nahe und von ferne gekommen seyd. — *Isheñtô* lässt leicht mehrfache Erklärungen zu, je nachdem das Wort abgeleitet wird. Man kann an die Wurzel *ish*, die im Sanskrit mehrere Bedeutungen: kommen, wünschen, Speise, hat, denken, aber auch an die Wurzel *jaç*, verehren, die sich leicht zusammenziehen kann, wie in *içâi*, ich will verehren etc. Nur durch eine genauere Vergleichung der Stellen, in denen sich solche Formen von *ish* finden, kann hier die sichere Bedeutung ermittelt werden. Oefter finden wir das Wort in den *Gâthâ's*, wie 45, 1 *ishathâ*, ihr kamet, 45, 7 *ishâoñti*, und 46, 9 *isheñti*, wo nur die Bedeutung wandeln, gehen, einen genügenden Sinn giebt; am gebräuchlichsten ist *ishja*, *ishjāç*, Partic. futur. pass. 32, 16. 50, 9. 51, 17, welches nur auf *ish*, gehen, kommen, zurückgeführt werden kann (s. die Uebersetzung der betreffenden Stellen). Hieher ist auch das bekannte Prädikat Airjama's: *ishjô*, zu ziehen, „der zu Kommende", d. i. der zur Hilfe gegen Krankheiten, wegen welcher er angerufen wird, kommen soll. Aus den Jesht's vergleiche man 22, 2: *upa aêtãm khshapanem avavaṭ shâtôis urva ishaiti jatha viçpem imaṭ jaṭ ġujô añhus*, in dieser Nacht kommt die Seele (nachdem sie nämlich den Körper verlassen hat) zu einer solchen Existenz, wie alles dieses, was Leben eines Lebendigen ist. Das Causativum *frâishaja* findet sich im Sinne „er schickte fort" im Medischen, und auch in der ersten Person pluralis *fraêshjâmahi*, wir schicken, im Zend J. 35, 4. Kehren wir nun zu *isheñtô* selbst zurück, so ergiebt sich auf den ersten Anblick, dass es ein Nominativ oder Vocativ oder Accusativ pluralis

des Partic. praes. einer Wurzel *ish* ist. Von der Wurzel *jaç* kann es aus mehrern Gründen nicht abgeleitet werden, einmal würde sich diese im Partic. praes. und am wenigsten in einer starken Casusform so zusammenziehen können, dann würde es an unserer Stelle, noch weniger aber in 47, 6 einen genügenden Sinn geben, an letzterer Stelle wäre es geradezu widersinnig. Die mehrfachen Bedeutungen der Wurzel *ish* anlangend, so kann ich ihr nicht die von „wünschen", wozu man leicht geneigt seyn könnte und wie Nerios. gewöhnlich thut, beilegen, da diese im ganzen Zendawesta meines Wissens sich nicht nachweisen lässt. So bleiben wir am besten bei der von gehen, kommen, stehen. Hier ist es nun Vocativ, eine Anrede an die Herzuströmenden, welche Zarathustra's neue Lehre hören wollen, vgl. 45, 1. — Für *mazdâthâ* hat die Mehrzahl der Mss. *mazdâ thwâ*, was offenbar nur wie eine Verbesserung jenes unverstandenen Substantivs aussieht. Neriosengh hat *jô mahâgñânine datte*. Dieses *mazdâthâ* sieht wie eine Abstractbildung mittelst des Suffixes *thâ* von *mazdâ* aus. Aber ein solches Abstractum, das ein Feminin seyn müsste, ist nicht gut zu begreifen, wenn auch sein etwaiger Sinn „Verherrlichung" nicht ganz unpassend wäre. Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten, wenn man *mazdâ 'thâ* trennt, ersteres als Neutrum plur. im Sinne von 29, 8 fasst, und letzteres für das Adverbium *athâ* nimmt. Vgl. v. 3: *akemćâ 'jâoçćâ* für *a° ajâoçćâ*. Dieses *mazdâ* steht den folgenden *çtaotâćâ* und *jêçnjâćâ*, welche indess Neutra pluralia sind, ganz parallel; welche Art der Verehrung es neben diesen zwei Aehnliches bedeutenden Wörtern ausdrücke, lässt sich nach den jetzigen Mitteln wohl nicht sagen. Ebenso stehen *hjaṭćiṭ vîdushê ahurâi* und *vaṅhêus manaṅhô* sich gleich. *Hjaṭćiṭ vîdushê*, „dem Jegliches Wissenden", ist wohl nur eine Umschreibung des Namens *mazdâo* und ein alter Erklärungsversuch desselben. — *Humâzdrâ* Nerios.: *sumata*, ist der Bildung nach Substantiv einer Wurzel *mâz*, die wir in Verbindung mit *dâ* in der Form *mâzdazdûm* J. 53, 5 haben; als Derivate derselben treffen wir *mâzâ* (Neutr. plur.) J. 49, 10 und *mâzâra* (Adj.) J. 43, 12. Das Substantiv *mâzdra* selbst, durch das Suffix *tra* gebildet, dessen *t* wegen des wurzelhaften *z* zu *d* sich erweichte, kann die Bedeutungen eines Concretums oder eines Abstractums haben, je nachdem als Nominativ *ô* oder *em* angenommen wird. Hier ist es offenbar neutrales Abstractum; concret dagegen ist *mâzdrô* Jt. 5, 91, wo dasselbe neben *hadhâ-hunarô*, „der beständig Tugendhafte", und *tanu-mâthrô*, „der das heilige Wort in sich selbst trägt oder dessen Selbst das heilige Wort ist", eine Benennung Zarathustra's ist. Die Erklärung und Bedeutung der Wurzel anlangend, so kann *mâz* zunächst als Erweiterung zweier Wurzeln betrachtet werden, einmal von *man*, denken, durch Anfügung des causativen *z* (aus *az* = *ag*, agere, verstümmelt), wie in *merâz*, tödten (aus *mere*, sterben), und *gerez*, weinen, von einem *gare*, *gere* = *gṛ*, tönen; dann von *maz*, gross, gross seyn, durch Infigirung eines Nasals, eine aus

dem Sanskrit, Griechischen und Lateinischen sehr bekannte, aber auch dem Baktrischen nicht fremde Erscheinung (man vgl. das Präsens von *bañd*, binden, mit dem Partic. pass. *baçta*); in diesem letztern Falle würde es vollständig dem wedischen *mañh*, nach den Nigh. 3, 20 ein Verbum des Gebens, aber auch mächtig seyn bedeutend, entsprechen. Indess ist noch eine dritte Erklärung möglich, nämlich eine Ableitung von der Wurzel *mand*, freuen (eigentl. berauscht seyn, namentlich vom Soma); in diesem Falle könnte man *mãsdrâ* mit dem wedischen *mandra* (Rv. I, 122, 11 von den Nahusha's gebraucht, vom Schol. durch *mâdajitârah*, Erfreuer, erklärt; der Sinn erfordert jedoch sich erfreuend; ferner VII, 18, 3 von den *girah* oder Liedern, die „jubelnden") zusammenstellen, nur dürfte nicht *ra*, sondern *dra* als Suffix angenommen werden. Indess sprechen die Formen *mãza* und *mãzâra*, die sicher einer Wurzel mit *mãzdra* sind, wegen des fehlenden wurzelhaften *d*, das nur vor einem andern Dental in *z* verwandelt werden kann, welcher Fall hier nicht zutrifft, gegen diese Ableitung. Am meisten für sich hat eine Identification des *mãz* mit skr. *mañh*, demnach bedeutete *hu-mãzdra* grosse Macht oder auch sehr mächtig, gewaltig; auch kann der Begriff glücklich darin liegen. — *Jéćâ* bietet mannigfache Schwierigkeiten; am nächsten denkt man an den Plur. masc. des Relativums *ja;* aber da sogleich der Plural neutrius desselben Pronomens, *jâ*, folgt, so dürfte es schwer halten, das *jéćâ* relativisch zu fassen; ausserdem würde in diesem besondern Falle das *ća* noch Schwierigkeiten machen. Nach näherer Ueberlegung kam ich zu der Ueberzeugung, dass es hier wohl nur ein Verbum seyn könne und zwar eine erste Person Voluntativi einer Wurzel *jać* oder *jâć*, die vollkommen zu dem sanskritischen *jâć*, verlangen, wünschen, stimmt, das wir selbst im Weda, wenn auch selten, finden. Man vergleiche Sâma-veda I, 4, 1, 2, 5: *â tvâ Somasja galdajâ sadâ jâćannaham ģjâ | bhûrnim mrgam na savaneshu ćukrudham ka içânam na jâćishat* ‖ „Dich (Indra) flehe ich durch des Soma Tropfenfall an: «siegen möchte ich»; nicht mag ich wegen der Opfer (durch Nichtdarbringung) den Ergrimmten (den Gott) erzürnen; wer würde nicht den Herrn erbitten?" Diese Bedeutung des Erbittens durch Opfer kann auch leicht in die des Darbringens übergehen, welche Westerg. in seinen Radices linguæ Sanscritæ neben der erstern der Wurzel beilegt. Verfolgen wir das Wort im Zend, so ist mir nur noch dieselbe Form *jéćâ* J. 51, 2 bekannt. Hier liegt die Bedeutung erflehen, erbitten, ganz nahe und diese können wir auch an unserer Stelle anwenden, wenn da schon die von „überbringen" besser passte. — *Dareçatâ* ist hier nicht etwa eine dritte Person imperf. medii, wie man vermuthen könnte, sondern das Adject. verbale der Wurzel *dareç* = skr. *drç*, im Sinne von „sichtbar, sehenswerth"; es gehört zu *urvâzâ*, einem Neutrum pluralis von *urvâzem*, „die Auffahrt", d. i. der Aufgang vom Feuer und den himmlischen Lichtern, 32, 1. — Der Instrumental *raoćébis*

bestimmt näher, worin die Sehenswürdigkeit der *urvâzâ* (Nerios. *ânandita;* 32, 1 *pramodasja*, Freude) besteht. Aber die an Lichtern oder durch Lichter sehenswerthen „Aufgänge" können einen doppelten Sinn haben; einmal können es die Aufgänge der Himmelslichter, namentlich der Sonne (so wird *urvâzemna* Jt. 10, 34. 73 wirklich vom Aufgehen des Mithra, d. i. der Sonne, gebraucht), überhaupt seyn, so dass es eigentlich hiesse: „die an den Lichtern sichtbaren Aufgänge"; dann kann es auch die starke Lichtentwicklung beim Emporlodern der Feuerflamme ausdrücken; in diesem Fall wäre der Sinn: „durch die Flammen sehenswerthe Aufgänge" (scil. der Himmelskörper). Von diesen beiden möglichen Deutungen verdient die erstere als die einfachste den Vorzug. Allein der folgende Vers könnte leicht darauf führen, dass hier von einem auflodernden, weithin sichtbaren Feuer die Rede ist, vor welchem stehend und welches anrufend der grösste aller Feuerpriester, Zarathustra, seine erhabene Lehre dem versammelten Volke vortrug. Da aber *raoćâo* gewöhnlich nur von den Himmelslichtern, der Sonne und den Sternen, gebraucht wird, so müssen wir von dieser letztern Deutung, so ansprechend sie auch ist und so wahrscheinlich die vermuthete Situation auch Statt hatte, abstehen. In 32, 1 dagegen wird *urvâzem* vom Aufgang des Feuers zu verstehen seyn.

V. 2. *Avaênatâ* ist trotz des Augments Imperativ oder hat jedenfalls den Sinn eines solchen etwa als ein augmentirter Conjunctiv (s. d. Gr.), weil es dem *çraotâ*, „höret", ganz parallel steht. — *Çûćâ,* Nerios. *nirmalatara*, liesse sich möglicherweise mehrfach deuten; man könnte es als einen Instrumental der Wurzel *çûć*, leuchten, nehmen und seht mit dem Lichte deuten; aber dem transitiven Verbum *avaênatâ* würde dann ein Object fehlen; desswegen ist es das Sicherste, *çûćâ* als einen neutralen Plural, unmittelbar aus der Wurzel *çûć*, leuchten, herausgebildet, zu nehmen.[1]). Hierunter sind die Flammen des heiligen Feueraltars, vor welchem Zarathustra steht, ge-

---

[1]) Derselben Wurzel entstammt *çûka* (ganz verschieden von *çaoka*, Nutzen, Wurzel *çu*, nützen), Glanz, Licht; *duraê-çûka*, weithin leuchtend, ein Name des *Ahura-mazda*, Jt. 1, 15; klar ist diese Bedeutung namentlich in Jt. 10, 23: *apa pâdhajâo zavare apa ćashmanâo çûkem apa gaoshajâo çraomâ*, du (Mithra) mögest wegnehmen den Füssen die Kraft, den Augen das Licht (Sehvermögen), den Ohren das Gehör. 14, 29 steht es von dem Lichte, welches der Fisch *kar (karô maçjô)* hat, der im See mit den fernen Ufern Wache hält; Nj. 6, 3: *â thwâ âtarem gârajêmi — çûkâi manañha çûkâi vaćañha çûkâi skjaothana*, dir, dem Feuer, bringe ich Lob zur Erleuchtung in Gedanken, zur Erleuchtung im Wort, zur Erleuchtung in der That. Ganz andern Stammes ist das *çûkâ* Jt. 14, 33. 16, 33 (nur im Genitiv *çûkajâo* erhalten); dieses bedeutet die Granne einer Aehre, namentlich der Gerste, im neupersischen *sôk* noch ganz treu erhalten; dieselbe Bedeutung hat das sanskritische *çûka*.

meint. — Für das *â vare nâo* Westergaard's ist wohl richtiger *â varenâo* zu schreiben; K. 6. hat *âvare nâo,* K. 4., 11 *âvarenâo,* ebenso Bf. und Bb. Bei dieser Trennung ergäbe sich ein etwas seltsamer Sinn: „in dem Kreise oder Umkreise von uns beiden"; denn *vare,* bekannt genug aus dem zweiten Fargard des Vendidad, lässt sich nur in der Bedeutung Kreis, Bezirk nachweisen; möglich wäre immer auch eine Zurückführung auf *var,* wählen, aber so abgeleitet stände es gar zu vereinzelt da. Indess auch bei dieser Fassung würde das *nâo,* unser beider, Schwierigkeiten machen. Allem diesem wird vorgebeugt, wenn man *â varenâo* abtheilt; letzteres ist dann ein Accus. plur. von *varenâ,* das aufs nächste mit dem häufig vorkommenden *varena,* Glaube, Bekenntniss, verwandt seyn muss. Der Ausdruck *â varenâo* heisst dann „nach den Glaubensansichten". Diese Bedeutung passt trefflich in den Zusammenhang dieses Verses sowohl, als auch der übrigen, da dem versammelten Volke hier die neue Lehre zu freier Wahl vorgelegt wird. — Der Genitiv *vîcithahjâ* ist von *vahistâ manaṅhâ* abhängig zu denken und regiert hier den Accusativ *narem,* obschon *vîcitha* eigentlich ein Substantiv ist; als Verbalnomen oder eine Art Infinitiv kann es noch leicht diese Rolle spielen. — Für *narĕm* hat K. 4. *narîm* und Bb. *narem; narîm* sieht wie eine deutlichere Aussprache, *narem* wie eine Verbesserung des missverstandenen *narĕm* aus. Das *ĕ* steht im älteren Dialekt häufig für *î,* und *narĕm* kann für *nairîm* stehen, von *nairî* (Weib). Auffallen kann hier aber zweierlei: erstens, dass bei der Redeweise „Mann oder Weib" die sonst gewöhnliche Disjunctivpartikel *vâ* fehlt (vgl. J. 35, 6. 41, 2 *nâ vâ nâirî vâ;* 46, 10: *jê vâ môi nâ genâ vâ;* in 53, 6 ist wenigstens die Partikel *athâ: narô athâ ǵĕnajô*); zweitens, dass „Weib" nicht *nairî* mit kurzem *a,* sondern stets *nâirî* mit langem *â* lautet, das auch in dem abgeleiteten Worte derselben Bedeutung *nâirikâ* sich findet; auch das Sanskrit hat *nârî.* Diese zwei Gründe könnten leicht die Lesung *narĕm* als unrichtig erscheinen lassen; aber sie ist durch Handschriften so beglaubigt, dass wir nicht so ohne Weiteres davon abgehen können und sie in *narem* verwandeln dürfen; denn bei dieser Lesung *(narem)* wäre es kaum begreifbar, wie wegen des unmittelbar folgenden ganz gleichen *narem* aus ihm *narĕm* oder *narîm* geworden wäre. Wollte man doch zweimal *narem* lesen, so könnte dieser Wiederholung nur distributiver Sinn „jeder einzelne Mann" beigelegt werden; indess ist der distributive Sinn durch die Phrase: *qaqjâi tanujê,* für seinen eigenen Körper = für sich selbst (man vergleiche Rv. 10, 8, 4: *tanvê svâjâi*) schon ausgedrückt. Da die Verbindung „Mann, Weib" zur Bezeichnung von Leuten und Personen überhaupt gebraucht wird, welchen Sinn der Zusammenhang unserer Stelle nothwendig fordert, so nimmt man am besten *narĕm* als Weib; aber der durchgängigen Analogie wegen ist *nârĕm* zu schreiben; die Länge des *â* der ersten Sylbe kann leicht dadurch verloren gegangen seyn, dass der Ton sehr stark auf

die letzte Sylbe fiel. — *Parâ* ist hier nicht die sanskritische Präposition *parâ* = griech. παρά, sondern so viel als *purâ*, und bedeutet früher, vordem, s. noch 43, 12; *purâ jjaṭ* = antequam, 51, 15. 53, 6. 7; im jüngern Dialekt entspricht *para* J. 19, 2. 4. An unserer Stelle ist es eng mit *mazê* zu verbinden, „ihr Grossen von Alters her". Zarathustra wendet sich nämlich in seiner Rede hauptsächlich an die Vornehmen als Häupter des Volks, und deutet durch das beigesetzte *parâ* an, dass sie auch jetzt, wo es sich um die Einführung eines neuen und weit bessern Glaubens handle, in der Beförderung einer das allgemeine Beste betreffenden Sache ihren alten Ruhm der Vaterlandsliebe bewähren mögen. Der Stellung im Satze nach können wir es nur als einen Vocativ nehmen und auf die Verben *çraotâ* und *avaênatâ* beziehen. — Dass *çad* (Wurzel des Infinitivs *çazdjâi*) eigentlich fallen, im Zendawesta meist so viel als zufallen, sich schicken, übereinstimmen und Aehnliches sicher bedeute, siehe das Glossar und zu 51, 16.

V. 3. Mit diesem Verse beginnt eigentlich erst die Rede Zarathustra's. *Pourujê* braucht nicht adverbial gefasst zu werden im Sinne von „zuerst, uranfänglich", sondern es ist Dual von *paouruja*; man verbindet es am besten enger mit *jĕmâ* und *qafnâ*. Zarathustra redet hier vom Urzustand der beiden Geister, ehe sie ihre Schöpfungen, die sich entgegengesetzt waren, begannen. — *Jĕmâ* und *qafnâ* bieten bedeutende Schwierigkeiten für den Erklärer. Nerios. hat: *pûrvam jâu bhûmaṇḍale svajam avocatâm; kila jâu puṇjaṁ pâpañca svajam avocatâm.* *Jĕmâ* ist nicht etwa in *jĕm â* zu zerlegen oder in *jê mâ*, wie wir 44, 12 haben, wo K. 5. ebenfalls *jĕmâ* zeigt, steht auch nicht wohl für *jĕhmâ*, was der Dativ sing. des Relativs wäre, wie K. 4. hat, sondern es ist ein Nomen im Dual. Wir finden dasselbe nicht mehr weiter im Zendawesta; nur eine Verbalform *ajamaitê*, die aber am Ende auf eine verschiedene Wurzel zurückgeführt werden muss, treffen wir 31, 13. Am nächsten verwandt scheint der Eigenname *Jima*, den wir auch in den *Gâthâ's*, wenigstens einmal 32, 8, haben. Dieses Wort konnte im ältern Dialekt leicht zu *jĕma* werden durch Verwandlung des *i* in *ĕ*, ein Fall, der hier häufig eintritt. Im Sanskrit entspricht *Jama*. Dieser Name des spätern Höllengottes ist nicht von *jam*, bändigen, abzuleiten, sondern das Wort ist ursprünglich identisch mit *jama*, Zwilling; als solche Zwillinge *(jame, jamajoḥ)* sind Himmel und Erde genannt (Rv. X, 8, 4. 13, 2), ja wir finden Rv. X, 10 einen männlichen *Jama* und eine weibliche *Jamî* unterschieden, worunter Zwillingsbruder und Zwillingsschwester zu verstehen sind. Mit diesem *jama* in seiner ursprünglichen Bedeutung „Zwilling" ist wohl unser *jĕmâ* identisch. Die beiden uranfänglichen Geister sind demnach als Geschwister bezeichnet, jedoch Geschwister unähnlicher Art, wie Nacht und Morgenröthe in den Liedern des Rik so häufig als

ein Geschwisterpaar erscheinen. Die Verwandtschaft liegt in der gemeinsamen Uranfänglichkeit und der geistigen Macht, welche sie, wenn auch einander gerade entgegengesetzt, doch gleichmässig üben. — Noch mehr Schwierigkeiten als bei *jěmâ* sind bei *qafnâ* zu lösen. Dieses heisst in den jüngern Stücken des Zendawesta Schlaf, und entspricht dem sanskritischen *svapna*. Aber mit dieser Bedeutung lässt sich hier nichts anfangen, auch Neriosengh denkt nicht daran. Wir müssen desshalb eine neue Ableitung versuchen. Ohne die geringste Aenderung vorzunehmen, kann dieses *qafnâ* auf ein sanskritisches *su-apna* zurückgeführt werden, was, da *apnas* so viel als *apas*, That, Werk bedeutet, mit dem bekannten *svapás*, dem das Baktrische *hvâpâo* entspricht, identisch wäre und „von gutem Werk, trefflich, vorzüglich" hiesse. Aber da ein solches ehrendes Beiwort eigentlich nur dem einen der beiden Geister, dem guten, angemessen ist, so erheben sich gewichtige Zweifel gegen diese Ableitung. Sie kann nur gehalten werden, wenn man eine etwas andere Bedeutung annimmt; *su* kann nämlich auch nur sehr bedeuten und so könnte das angenommene *su-apna* sehr thätig, sehr geschäftig heissen. Eine weitere mögliche Erklärung wäre, *qafnâ* aus *qâfnâ* verkürzt zu nehmen und in *qa* + *afna* zu zerlegen, was „eigene Thaten" oder auch „selbstgeschäftig" hiesse. Wollte man die Wurzel *pan*, loben, preisen, die sich im Baktrischen indess nicht nachweisen lässt, herbeiziehen, so würde das Prädikat wieder wie oben nur für den guten Geist passen. Am gerathensten dürfte es seyn, das Wort im Sinne von selbstthätig zu fassen, da dieser Sinn am besten zu passen scheint. Auch Nerios. sieht darin *qa* = *sva*, indem er es durch *svajam* übersetzt. — *Hi vahjô akemĉâ* ist mit *açrvâtem* zu verbinden, nur fragt es sich, ob als Nominativ oder als Accusativ. Im erstern Falle hiesse es: welche (beiden Geister) hörten als Gutes und Böses, d. i. welche für gut und bös galten. Bei der zweiten Fassung kommt der Sinn heraus: welche hörten das Gute und das Böse. Letztere giebt keinen befriedigenden Sinn und erstere hat einige Härten; denn man erwartet, wenn der angenommene Sinn hier zutreffen soll, eher ein Passivum als ein Activum. Allein da die Passiva durch die Endung *ja* im Baktrischen nicht mehr so flüssig und leicht bildbar sind, wie im Sanskrit, so ist es leicht möglich, dass dieses *açrvâtem*, obwohl activ gebildet, passiven Sinn haben kann. Diese Annahme erhält noch dadurch eine Stütze, dass das Verbum *çrâ* gerade öfter in der Bedeutung bekannt oder gekannt seyn in den *Gâthâ's* vorkommt; so *çrâvî*, audiebatur, 32, 7. 8. 45, 10. 53, 1. Nur so gefasst erhält der Satz einen guten Sinn. — Für *doçâ* von K. 5, 4, 9 liest K. 6. *jâoçâ*, ebenso Bf. und Bb. Westergaard vermuthet in Note 2 zu v. 3 *ajâoçâ*, wohl mit Recht; man vergleiche nur die Parallelstelle v. 6: *ajâo nôit eres vishjâtâ*. Wegen des schliessenden *â* des unmittelbar vorhergehenden *akemĉâ* konnte in der Aussprache immerhin leicht das anlautende flüchtige

a von *ajâo* unhörbar werden. Da nun gar keine Handschrift die so naheliegende Lesung *ajâoçcâ* hat, so können wir dieses doch nicht so ohne Weiteres in seiner vollen Form in den Text aufnehmen, sondern wir thun am besten, *'jâoçcâ* vorn mit einem Apostroph zu schreiben als Zeichen des elidirten *a*. — Der ganze Satz *'jâoçcâ — duzdâoñhô* ist an die Anwesenden überhaupt gerichtet, aber sein Sinn ist nicht recht klar ausgedrückt. Dieser ist offenbar: von diesen beiden Geistern sollt ihr nur einem folgen und zwar dem guten; seyd daher Thäter des Guten und nicht des Bösen. Das *'jâoçcâ* ist ganz elliptisch vorangestellt; es ist eigentlich ein Genitiv-Locativ Dualis des Pronomens *i*; wörtlich genommen, kann es nur heissen: und unter diesen beiden, d. i. was diese beiden anbetrifft. — *Vishjâtâ*, eine zweite Person imperativi pluralis oder eine zweite conjunctivi pluralis, lässt sich möglicherweise von zwei Wurzeln, die beide im Baktrischen vertreten sind, ableiten und zwar von *viç* und *vi*, beide gehen bedeutend. Von der erstern abgeleitet, könnte die Sylbe *ja* nur Zeichen der sogenannten 4. Conjugation seyn; aber auf diese Weise findet sich *viç* sonst nicht conjugirt. Nach der zweiten Ableitung wäre es eine Aoristform mit *s* oder eine Art Conditionalis. Da derartige Conditionalformen sich schwer nachweisen lassen, so bleibt man am besten bei der ersten Ableitung. Das *viç* hat indess hier nicht seine gewöhnliche Bedeutung gehen, sondern es ist eine Bezeichnung von seyn geworden. Man vergl. Vend. 2, 3: *viçañha mê Jima çrira Vivañhana meretô beretaca daênajâo*, sey mir, glücklicher Jima, Vivanhvat's Sohn, ein Verkündiger und Träger des Glaubens; v. 3: *jêzi nôiț — viviçê*, wenn du nicht seyn willst; v. 4: *âaț mê viçâi* (2. Conjunct.), dann sey du mir. Identisch damit ist das germanische wesan, seyn, in gewesen erhalten.

V. 4. *Dazdê* ist eine dritte Person dualis praes. medii der Wurzel *dâ*, schaffen, ebenso 51, 19, und nicht etwa eine dritte Person sing. praes. med., wie man vermuthen könnte (s. d. Gramm.). — *Gaêm* (von *gaja*; s. hierüber Zendstudien in der Zeitschrift der D. M. Gesellsch., VIII, 746 fg.) und *ağjâitîm* bilden Gegensätze; beide Wörter, derselben Wurzel *ği* für *gi* entstammend, bezeichnen das Daseyn und das Nichtdaseyn, genauer ein Gut (erworbenes) und ein Nichtgut, worunter der strenge Gegensatz von Leben und Tod, und von Gutem und Bösem zu verstehen ist. Beide sind eine nähere Erklärung des *paourvîm* (scil. *añhus*), des Ersten, d. i. des ersten = irdischen Lebens oder eigentlich der Gesammtinhalt desselben. Zu diesem *paourvîm* bildet das *jathâcâ añhat apemem añhus* den geraden Gegensatz. Den zwei Gegensätzen im ersten oder physischen Leben, Seyn und Nichtseyn, entsprechen im zweiten, geistigen, die gute und die böse Gesinnung. — *Añhus* gehört zu *acistô*.

V. 5. Die drei Relativsätze: *jē dregvâo* etc. und *jē khraożdistēñg* und *jaéćâ* beziehen sich auf verschiedene Glieder des Hauptsatzes; der erste, der den Grundunterschied der beiden Geister angiebt, bezieht sich auf *ajâo manivâo;* der zweite und dritte gehen auf das in *varatâ*, „wählet", liegende Subject ihr, womit die Anwesenden angeredet sind. — Das *jē khraożdistēñg açēnô vaçté* kann des Gegensatzes zum Folgenden wegen nur von den Verehrern des bösen Geistes, d. i. den Bösen und Lügnern verstanden werden, wenn auch wegen des *khraożdista*, das in den spätern Stücken den guten Sinn „sehr stark, mächtig" hat und sogar von *Ahura-mazda* (J. 1, 1) ausgesagt wird und ein häufiges Beiwort seines Fravashi ist (Jt. 13, 80), eine solche Beziehung des Sätzchens auf die Bösen bezweifelt werden könnte. Indess lässt sich der angenommene Sinn aus den *Gâthâ's* selbst und durch die Etymologie rechtfertigen. *Khraożdista* kann nur ein Superlativ eines *khraożda* seyn, worin unschwer ein durch *dâ* neugebildeter Verbalstamm zu erkennen ist. Dieses Verbum haben wir nun wirklich im Imperfectum *khraożdaṭ* J. 46, 11 in der Bedeutung verhärten (sich), grausam seyn. Die Wurzelform *khru* bezeichnet auch wirklich das Rohe und Grausame, sowohl im Sanskrit als im Baktrischen (vgl. auch latein. crudus, crudelis). Man vgl. *khrûra* J. 48, 11, ein Beiwort der *dregvañtô; khrvî-dru*, auf Grausamkeit ausgehend, ist ein stehendes Prädikat des bösen Geistes *Aêshmô* (Jt. 11, 15. 13, 138. 18, 2. 19, 46). *Khrvishjaṭ*, wüthend, tobend, wird von einem Heere (Jt. 10, 36: *çpâdhahé khrvishjañtahé; çpâdha* = neupers. *sipâh*, Heer) gebraucht; namentlich ist die Verbindung *haênajâo khrvishjêitis*, wüthende feindliche Heerhaufen, häufig (Jt. 10, 8. 47. 48. 15, 49. 19, 54: *vanâṭ haênajâo khrvishjêitis vanâṭ viçpé ṭbishjatô*, er vernichte die feindlichen Heere, er vernichte alle Hasser); auch die Fravashi's als die alles Dämonische zermalmenden Mächte haben dieses Beiwort (Jt. 13, 33). Zu derselben Wurzel gehört auch *khrûma* Jt. 10, 38: *khrûmâo shitajô frazañti anashitâo maêthanjâo jâhva mithrô-druǵô skjêiñti*, die wilden Schaaren (*shiti* = Ved. *kshiti*, Geschlecht) schlagen der Reihe nach die Wohnplätze, in welchen die Mithra-Belüger sich aufhalten; Jt. 13, 38: *jôi takhma Çaoshjañtô jôi takhma Verethrâǵanô khrûmâo*[1]) *açēbis frazaiñti dânunãm baêvarepaitinãm*, welche an Stärke Çaoshjañtô's (ihnen gleich), welche an Stärke Behrame, die wilden schlagen mit Schleudersteinen, die von zehntausend Herren (geführten) Dânu's. In diesen beiden Stellen bezeichnet das *khrûmâo* die wilden, ungestüm vordringenden Siegerschaaren, in der ersten Stelle die Heere des Mithra. Aus alle dem sehen wir nun, dass die Ableitungen der Wurzel *khru*, die als Verbum finitum höchstens in *khrûnjâṭ* Jt. 46, 5 zu entdecken ist, sowohl in gutem als schlimmem Sinne gebraucht werden können, in ersterm stark, kräftig, in letzterm wild, grausam

---

[1]) Hiezu ist wohl *shitajô* nach Jt. 10, 38 zu ergänzen.

bedeutend. Der Sinn des *khraoždista* an unserer Stelle nun hängt ausser dem ganzen Zusammenhange von der Fassung seines Substantivs *açênô* ab. Dieses lässt zwei sehr abweichende Deutungen zu. Am nächsten liegt *açan*, Tag (den Gen. plur. *açnãm* siehe in 46, 3. 50, 10); aber der Sinn: die härtesten, grausamsten Tage scheint wenig zu befriedigen. Neben diesem bekannten *açan* finden wir aber noch ein anderes, dessen Thema gerade so lautet, das aber männlichen Geschlechts ist; wir haben davon nur den Nomin. acc. plur. *açânô* und den Acc. sing. *açânem*. Dieses bezeichnet eine Art Waffe, wie deutlich aus Jt. 1, 18: *nôiț ishavô — nôiț vazra nôiț viçeñti açânô*, nicht Pfeile, nicht Keule, nicht *açânô* sind dort, hervorgeht; ebenso aus Jt. 13, 72: *jathâ — nôiț vazrô — nôiț ishus — nôiț arstis — nôiț açânô aremô — shûtô avaçjâț*, ohne dass er (der Mann) sich mit einer Keule, mit Pfeilen, mit Geschossen, mit *açânô*, die vom Arm geschleudert werden, bewaffnet (bekleidet). Vend. 19, 4: *açânô zaçta dražimnô*, *açânô* in der Hand haltend. In Jt. 10, 136 ist die Lesart: *açânaçča viçpô — bâma* schwerlich richtig, wesswegen auf diese Stelle für jetzt nichts gebaut werden kann. Schreiten wir zur Erklärung des Wortes, so müssen wir vor allem gestehen, dass sich eine Wurzel oder auch nahe Verwandte im Baktrischen nicht auffinden lassen; wir sind desshalb genöthigt, unsere Zuflucht zum wedischen Sanskrit zu nehmen. Hier haben wir *açan* und *açna*, Stein, Schleuderstein, ohne Zweifel verwandt mit *açman*, harter Stein; eben dahin gehört auch *açani*, Geschoss, namentlich vom Blitz. Im Neupersischen ist es vielleicht in *seng*, Stein, erhalten. Den Sinn Schleuderstein kann das Wort wohl in den angeführten Stellen haben. Denselben wollen wir auch an unserer Stelle versuchen; *khraoždista* ist dann im Sinn von sehr hart zu nehmen und *vaçtê* (das Medium ist wegen des reflexiven Sinnes entschieden dem Activ *vaçti* vorzuziehen) von *vaç* = *vas*, anziehen, bekleiden, und nicht von *vaç*, wollen, wählen, wozu der erste Anblick leicht verführen könnte, abzuleiten. Der Sinn dieses Satzes nun: „wer sich mit den härtesten Steinen bekleidet", könnte ein doppelter seyn; erstens kann es bedeuten: „wer sich mit den härtesten Steinen als Waffen gegen die Feinde versieht"; aber da hier nur von geistigen Feinden die Rede ist und solcher Waffen gegen sie in den *Gâthâ's* nie gedacht wird, ist diese Deutung nicht zulässig. Die zweite und nach dem Parallelismus der Glieder einzig richtige Erklärung ist die: „wer sich mit den schwersten und härtesten Steinen belastet", d. i. wer sich von der Noth und dem Elend niederdrücken lässt, was eine nothwendige Folge böser Gesinnung und That ist. — Das *fraoreț* ist hier und Jt. 53, 2 adverbial zu fassen und mit *khshnaoshen* zu verbinden; es ist eigentlich das neutrale Participium von *fra-var*, einen Glauben bekennen, und steht für *fra-vareț* oder *fra-varaț*.

V. 6. In diesem Verse handelt es sich vor allem um die richtige Abtheilung der Sätze. Der erste Satz ist: *ajâo nôiṭ eres vishjâtâ* (Nerios.: *teca na satjaṁ viviġanti*), die Mahnung enthaltend, dass nicht beide Geister zugleich verehrt werden könnten; indirekt liegt auch die Aufforderung darin, sich dem guten Geiste zuzuwenden. Der zweite Satz ist: *daêvâćina* (Nerios.: *je dâivâḥ santi*) *pereçmanêñg upâġaçaṭ; jjaṭ îs* (auf *daêvâ* bezüglich) *âdebaomâ* ist bloss eine Zwischenbemerkung des Dichters und steht grammatisch in keinem engern Zusammenhange mit diesem zweiten Satze. Die Worte *jjaṭ verenâtâ aćistem manô* bilden einen neuen Satz, die Aufforderung der Daêva's an die Menschen, sie zu verehren, enthaltend. Die direkte Rede derselben ist, wie gewöhnlich, durch *jjaṭ* (auch *hjaṭ* wird so gebraucht) eingeleitet. — Der letzte Satz *aṭ aêshemem* — *maretânô* lässt eine doppelte Erklärung zu, je nachdem man die Wörter *bãnajen* und *maretânô* fasst. Bei *bãnajen* vermuthete ich zuerst eine Verwandtschaft mit der Wurzel *van*, vernichten, zerstören (das deutsche bannen), und glaubte, dass, da sich diese Wurzel in den *Gâthâ's* und im *Jaçna-haptañhaiti* (s. namentlich 39, 2) in dieser Bedeutung nicht belegen lässt, *bãn* nur dialektisch von *van* verschieden sey. So fasst es auch Nerios. *ġaghnuḥ*. In dieser Deutung konnte man leicht noch durch den guten Sinn, der durch diese Fassung entsteht, bestärkt werden. Aber eine genauere Untersuchung führte auf ein anderes Resultat. Dieses *bãn*, das als Verbum im Zendawesta sich nicht weiter nachweisen lässt, findet sich in den nächstverwandten Sprachen. Im Weda haben wir *bhan*, rufen, schreien; so Rv. 7, 18, 7: *â Pakthâsô Bhalânasô bhananta*, die Pakthas und Bhalânas erhoben ein Geschrei (schrien auf). Das Neupersische bietet *bâng*, Geschrei, auch *bân*, in demselben Sinne. Reich vertreten ist die Wurzel namentlich in dem Armenischen; so *ban (pan)*, Rede, Wort, Orakel; in religiösem Sinne der Logos, Verstand, Sache, Ding; *ban-asêr*, beredt; *banal*, offenbaren, enthüllen u. a. Ableitungen. Im Griechischen entspricht φαίνω. Sehen wir auf den Ursprung dieser keineswegs ganz einfachen Wurzel, so giebt sie sich als eine Erweiterung von *bhâ*, glänzen, wovon im Baktrischen *bânu*, Strahl, *bâma*, glänzend. Die Verwandtschaft der Begriffe leuchten und sprechen in den arischen Sprachen, namentlich im Sanskrit, ist bekannt genug. — Das zweite leicht missverständliche Wort des Satzes ist *maretânô* (nur noch 32, 12). Dieses ist sowohl der Form als der Bedeutung nach zweier Erklärungen fähig; es kann nämlich Gen. sing. und Nomin. plur. eines Thema *maretan* (vgl. *avañhan*, *çraoshan*, *apan* etc.) seyn, und sowohl von *mareta*, Mensch, als *mare*, *mere*, sprechen, verkündigen, abgeleitet werden. Fasst man es in ersterer Bedeutung, wie Nerios. *manushjâṇâm*, so ist nur der Genitiv, in der zweiten nur der Nomin. plur. zulässig. Der Sinn Mensch würde indess nur zu *bãn* = *van* recht passen; bei *bãn*, laut verkündigen, wäre

der Sinn viel zu allgemein und unbestimmt; ebenso in 32, 12. Ich, nehme desswegen keinen Anstand, das Wort auf *mare*, sprechen zurückzuführen und als Sprecher, d. i. Verkündiger der göttlichen Offenbarungen, Prophet, zu fassen; man vergleiche *meretô* in demselben Sinne Vend. 2, 3 (in der Phrase *meretô beretaća*, Verkündiger und Träger der Lehre). Aehnliche Benennungen haben die Verkündiger der göttlichen Offenbarungen auch in andern Sprachen; so ist das armenische *margaré*, Prophet, in *mar-garé* zu zerlegen und als Sprecher der Worte, Wortverkündiger, zu fassen. Ebenso heisst das semitische נָבִיא eigentlich Sprecher (نَبَّأَ im 2. und 4. Stamm verkündigen Qor. Sur. 2, 31), und بَشِير Verkündiger (froher Botschaft) im Qorân. Das Wort ist zunächst von *mareta*, dem Partic. pass. von *mere*, das aber auch schon im Baktrischen active Bedeutung hat, wie sie im Neupers. so häufig ist, abzuleiten; um den Begriff eines Nomen actoris auch äusserlich stark hervorzuheben, wurde noch das *n (an)*, das zur Bildung solcher Begriffe verwandt wird, angehängt (man vergl. *râǵan*, König). Die Mehrzahl geht auf Zarathustra und seine Vorgänger, die sogenannten *Çâoshjañtô*. Noch ist eine Lesart zu berichtigen. Westerg. hat *ahûm* nach einigen Handschriften aufgenommen; K. 4, 11 und Bf. haben *ahû*. Erstere Lesart ist sichtbar nur durch Einfluss des folgenden *maretânô* aus *ahû* entstanden und aus Mangel an wirklichem Verständniss des *bânajen* und *maretânô* fortgepflanzt worden. Bei dem festgestellten Sinne dieser zwei Wörter ist *ahûm* schlechterdings unzulässig. Liest man *ahû*, so hat auch die Beziehung des Relativums *jâ* keine Schwierigkeit mehr. Beides sind deutliche Duale (vgl. *tâ mainjû*, diese beiden Geister, v. 3). Zudem sind die beiden Leben ausdrücklich v. 4 genannt. Die Verbindung des Relativsatzes mit seinem Hauptsatz *aêshemem heñdvâreñtâ* betreffend, so ist das Object des *heñdv.* das *jâ ahû; aêshemem* ist adverbial zu nehmen. Die bösen Geister suchen durch ihre Angriffe sowohl das leibliche Leben als auch das höhere geistige zu zerstören.

V. 7. *Ahmâi*, diesem, zu diesem, bezieht sich nicht auf eine bestimmte Person, etwa auf *Ahura-mazda*, wie man vermuthen könnte, sondern auf den Satz *jathâ añhaț*, dazu — dass, zu dem Zwecke — dass, oder besser auf *añhus*. — Das Subject zu *ǵaçaț* ist dasselbe wie zu *dadâț* im zweiten Gliede, nämlich *Ârmaitis*. — *Khshathrâ* — *ashâćâ* sind Instrumentale. Es fragt sich hier, ob *khshathra, vohû manô* und *asha* als Nomina propria oder als Appellativa zu fassen sind. Das Verbum kommen scheint der erstern Auffassung günstig zu seyn; noch mehr aber der Umstand, dass *Ârmaiti*, die sonst eben diesen Genien coordinirt ist, hier deutlich

sich findet. Im Sanskrit findet sich indess *ajas* in der Bedeutung Tag, Zeit, nicht. Es ist eigenthümlich baktrisch und kann nur auf *i*, gehen, zurückgeführt werden, wie schon Nerios. thut, sodass es eigentlich Gang, Schritt heisst. — Für *paourujô*, wie Westergaard nach K. 4. schreibt, lesen die andern Mss. *paourvô*. Dieser Umstand jedoch, zusammengenommen mit dem andern, dass in den *Gâthâ's* wohl öfter *paourujô*, sonst nie aber *paourvô* vorkommt, lässt diese Lesung nicht als eine blosse nachlässige Schreibung des *paourujô* erscheinen; *paourujô* sieht eher wie eine Correction der ältern und seltenern Form *paourvô* aus. Die Bedeutung des Worts anlangend, so ist diese, so einfach die Sache auch auf den ersten Blick erscheinen mag, etwas schwer zu ermitteln. Man denkt zunächst an das sanskritische *pûrva*, der vordere, frühere; aber es könnte auch mit *paru*, *parvan*, Knoten, *parvata*, Gebirge, zusammenhängen; oder mit *puru*, viel, *pûru*, Mensch (im Weda) verwandt seyn. Bleiben wir bei der nächsten Bedeutung: der frühere, vordere. Man kann es hier nicht gut auf das erste (leibliche) Leben beziehen, sondern es gehört zu *ãnmâ*. — Das *aêshãm* (eorum) könnte noch zu *aṭ kehrpem — ãnmâ* gehören und müsste dann, dem Zusammenhange nach, auf die drei Genien *Khshathra*, *Vohu-manô* und *Asha* bezogen werden; will man es in den Satz *jathâ añhaṭ* bringen, so liegt die Beziehung auf *kehrpem — ãnmâ* nahe. Beide Fassungen haben Schwierigkeiten. Die erstere ist indess wegen des Gegensatzes v. 8: *aṭćâ jadâ aêshãm kaênâ ġamaiti aênañhãm* vorzuziehen. Denn in v. 7 ist offenbar von den Gütern, die die *Ârmaiti* schafft, die Rede, in v. 8 dagegen von Uebeln, die — durch wen ist nicht ausdrücklich gesagt — wohl durch den bösen Geist kommen.

V. 8. Das nächste Subject zu *ġamaiti* wäre *Ârmaiti*; aber es ist kaum begreifbar, wie dieser guten Genie auf einmal Uebel beigelegt werden sollen, man müsste nur durch Interpretation zu helfen suchen, etwa durch: „sie kam wegen irgend eines jener Uebel“ (die der böse Geist geschaffen, um dasselbe zu heben). Aber der folgende Satz *aṭ masdâ* würde nicht dazu stimmen. Es wird desswegen am gerathensten seyn, als Subject den bösen Geist zu nehmen, der aus dem Zusammenhange des ganzen Stückes leicht erkannt werden kann. Ueber diese Uebel, worunter wohl physische verstanden werden können, vergleiche auch 32, 6—8. — Für *taibjô* liest K. 6. *taêibjô*, ebenso Bf. *(taêbjô)* und Bb. Diese Lesung ist indess nur eine Correctur des schwerverständlichen alterthümlichen, nur in den *Gâthâ's* vorkommenden *taibjô*. Sie findet sich überall, wo wir dem *taibjô* begegnen, in einigen Manuscripten, so 44, 6. 51, 2. 53, 3, giebt aber nirgends einen guten Sinn. An einen Dativ. pluralis des Pronomens der dritten Person, was *taêibjô* wäre, kann somit nicht gedacht werden. Das *taibjô* (Nerios.: *tvadîjânâm*) steht vielmehr dem *maibjô*, mir, ganz parallel und ist der

vollere Dativ des Pronom. der zweiten Person sing. dir; am nächsten kommt das lateinische tibi. Diese Bedeutung wird dem *taibjô* durch Stellen wie 51, 2. 53, 3 ganz gesichert. Auf wen bezieht sich nun dieses *taibjô*, dir? Entweder auf die *Ármaiti*, oder auf die wichtigste Person unter den Anwesenden, oder auf Mazda. Ersteres ist unwahrscheinlich, weil diese Genie nicht direkt angeredet ist, und um so mehr, wenn sie nicht das Subject von *ǵamaiti* ist. Wahrscheinlicher wäre, das *taibjô* auf den *Kavâ Vistâçpa*, den eifrigen Freund Zarathustra's, zu beziehen, auf den so oft in den *Gâthâ's* angespielt wird. Aber da *mazdâ* nur als Vocativ gefasst werden kann, so müssen wir es auf diesen beziehen. Fast den gleichen Sinn mit dieser Stelle hat 44, 6, wo für *vôividâitê* das fast gleichbedeutende *ćinaç* steht. — Im letzten Satze des Verses *aêibjô — druǵem*, wo *çaçtî* nicht als dritte Person praes. wegen des Vocat. *ahurâ* genommen werden kann, sondern Locat. (Instrum.) eines Abstractums auf *ti* von der W. *çañs* (vox media loben und tadeln) nach wedischer Art ist, ist offenbar vom Bruch der Freundschaft und Treue die Rede, was als eines der grössten Verbrechen in der Zarathustrischen Religion gilt. Auffallend ist, dass der für dieses Verbrechen sonst gewöhnliche Ausdruck *mithrô-drukhs*, Einer der den Mithra belügt, gar nicht angewandt ist. Man vgl. über diese Sünden namentlich Vend. Farg. 4 und den Mithra-Jescht. Nerios. hat: *tâiçća çishjâ Hormizdasja; kila avistâvacôbhiḥ vjâkhjânâiçća sikshatâ sam̃ti; je punjâtmanô haste dâsjanti devim" vipratâraṇam.*

V. 9. Diese Stelle ist eine der wichtigsten in den *Gâthâ's*, weil sie den Keim eines Theils der spätern Eschatologie enthält. Es handelt sich hier vor allem um die Erklärung des *frashî*, denn so lautet das Thema von *frashêm.* Die Lesarten weichen hier etwas ab; K. 5. hat *frashîm*, K. 4. und Bb. *frasem*, Bf. *frisêm*; in der Parallelstelle 32, 15 liest K. 5. *ferashîm*, K. 4. *frashem.* Die richtige Schreibweise ist gewiss *frashêm*, die schon Westerg. aufgenommen hat; das *ê* steht dialektisch für *î*. Was nun die Ableitung und die Bedeutung des Wortes anbetrifft, so bieten sich zwei Erklärungen dar; die nächste ist die Zurückführung desselben auf die Wurzel *pereç*, fragen; aber auch eine Ableitung von *khshi*, wohnen, herrschen, + *fra* wäre möglich. Jede dieser beiden Ableitungen giebt einen ganz verschiedenen Sinn; nach der ersten heisst das Wort Frage, Befragung, nach der zweiten fortdauernde Herrschaft oder Fortdauer überhaupt. An letztere Bedeutung schliesst sich auch die Nerios. *akshajatvam*, Unvergänglichkeit, an. Nur die Stellen, in denen das Wort vorkommt, können über die richtige Ableitung und Bedeutung entscheiden. Die *Gâthâ's* (hier u. 34, 15) gebrauchen es fast nur in Verbindung mit *ahûm* und *dâ* oder *kere*, „das Leben zu einer Fraschi machen", und zwar das gegenwärtige, irdische, an unserer Stelle mit *îm*, dieses, in der anderen mit *haithjêm* bezeichnet. Wollten wir ihm die Bedeutung Frage

unterlegen, so würde der Sinn: „das Leben zu einer Frage oder Offenbarung machen" nicht bloss etwas räthselhaft klingen, sondern auch durch den Gebrauch des später häufigen und damit aufs nächste verwandten *frasha* widerlegt werden. Die übrigen Stücke des Zendawesta zeigen kein *frashēm* mehr, sondern *frashem*, *frasha* oder *frashô* in dem bekannten Compositum *frashô-kereti*. Die Bedeutung fortwährend, fortdauernd giebt hier überall den besten Sinn, wie eine nähere Prüfung der Stellen lehrt, desswegen ist diese, da sich auch eine ganz entsprechende Ableitung findet, wohl als sicher anzunehmen. Gehen wir auf *fra-khshi* zurück, so müssen wir die Nebenform *khsha* (erhalten in *khsha-threm*) herbeiziehen, was schon einige Schwierigkeit machte. Daher bin ich geneigt, das *frasha* nur für eine Erweiterung der Präposition *fra* durch ein angehängtes *s* (vgl. *paitis* aus *paiti*), also eigentlich weitergehend, ferner, zu halten; der Singul. *frashem* ist dann nur eine Erweiterung. Eine Bestätigung dieser Ableitung bietet J. 31, 13, wo *fraçâ* nur porro, cetera heissen kann. In den andern Stellen hat es schon jene bestimmtere Bedeutung fortwährend angenommen. Jt. 5, 78 *anjâo âpô kerenaoț frasha anjâo fratâćajaț* (von der *Ardvî çûrâ anâhitâ*), andere Wasser machte sie, andere liess sie fortwährend fortfliessen; 10, 18: *jêzi vâ dim aiwidruzaiti nmânahê vâ nmânôpaitis* etc. — *frasha upa-çćindajêiti mithrô upațbistô uta nmânem* etc., wenn ihn ein Hausherr belügt, so richtet Mithra erbittert dauernd sein Haus zu Grunde; 17, 2: *(jazamaidê) dughdharem ahurahê mazdâo qañharem ameshanām çpeñtanām jâ viçpanām çaoshjañtām frasha khrathwa frâthañgajêiti*, (wir rufen an die *Ashi*) die Tochter des *Ahura-mazda*, die Schwester der *Amesha-çpeñta's*, welche durch die Einsicht aller *Çaoshjañtô* immerwährend fortwandelt, d. i. welche durch die Einsicht der heiligen Weisen sich immer fortpflanzt und nie untergeht; Jt. 19, 47: *adhâț frasha hām-râzajata âtars mazdâo ahurahê uiti avatha mañhânô aêtaț qarenô, hañgerefshânê jaț aqaretem*, als das Feuer des *Ahura-mazda* für die Dauer bereitet war, dachte *(Añrô mainjus)* also: ich will an mich reissen diesen unzerstörbaren Glanz. Oefter findet sich die Verbindung *frasha fra-jâ*, weiter fortgehen, auch bloss *frasha i* (so Jt. 14, 37); Vend. 18, 29: *frasha frajâi vahistem â ahûm â*, um ununterbrochen fortzuwandeln zum besten Leben (ebenso Vd. 7, 52); J. 10, 14: *mâ mê jatha gaos drafshô âçitô vârema ćairi frasha frajañtu tê madhô verezjañhâoñhô gaçeñtu*, nicht sollen sie mir (die Homatropfen) wie ein geronnener Milchtropfen in das Gefäss läuft (laufen, nämlich nicht so langsam und unterbrochen), fortwährend sollen sie fliessen, deine Honigtropfenbereiter sollen kommen! Dieselbe Ausdrucksweise J. 10, 19: *frasha frajañtu tê madhô raokhshna frajañtu tê madhô reñgjô*, immerwährend sollen fliessen deine (Homa's) glänzenden Honigtropfen, fortfliessen sollen deine farbigen Honigtropfen. Vgl. noch J. 60, 5: *gamjān ithra ashaonām vañuhis çûrâo çpeñtâo fravashajô — paitistâtêê âtaranām frasha-vakhshjâi rajāmća qarenañhāmća*, hie-

her mögen kommen die guten, starken, heiligen Fravashi's, um die Feuer zu bewachen, um fortwährend zu sprechen die Gebete um Vermögen und Ansehen (Glanz im weitesten Sinne). Am nächsten kommt unserer Stelle die Verbindung mit *ahu*, so J. 55, 6: *frashem vaçna ahûm dathâna*, die das Leben mit Eifer (Willen) fortdauern machen. Ja *frasha* findet sich auch allein unter andern Adjectiven, so Vend. 1, 21: *heñti anjâoçćiṭ açâoçća shôithrâoçća çrîrâoçća gufrâoçća berekhdhâoçća frashâoçća bâmjâoçća*, es sind auch andere Gegenden und Länder, glückliche, berühmte, herrliche, ewige, glänzende. Von diesem *frasha* finden wir einen Superlativ *frashôtemem* J. 46, 19: am dauerndsten, vom gegenwärtigen Leben gebraucht (vgl. Frag. 9, 2). Wichtig ist dieses *frasha* namentlich durch die Composita *frashô-kereti* und *frashô-ćaretar* geworden. *Frashô-kereti* ist nur die Umbildung des Ausdrucks *frashem kere*, das *frashem* machen, zum Substantiv und heisst demnach wörtlich „das Machen der Fortdauer", worunter nur die des Lebens verstanden werden kann, was daraus erhellt, dass in der vollständigen Phrase das *ahu*, Leben, dabei steht. J. 60, 3: *ćaoćê bujê ahmja nmânê — vakhshathê bujê ahmja nmânê dareghemćit aipi zrvãnem upa çûrãm frashô-kereitîm hadha çûrajâo vañhujâo frashô-keretôiṭ*, im Glänzen bin ich in diesem Hause (spricht das Feuer), im Wachsthum bin ich in diesem Hause auf möglichst lange Zeit zu der gewaltigen (Lebens-) Fortdauermachung, bei der gewaltigen guten (Lebens-) Fortdauermachung. Hier ist als eine der wesentlichsten Wirkungen des Feuers die angegeben, dass es glänzen und leuchten und wachsen solle zur Beförderung der grossen Fortdauer alles Lebens. Denn dieser erwarteten allgemeinen Verewigung des Lebens stehen viele Hindernisse entgegen, die die heilige Feuerflamme, fortwährend ernährt und verehrt, besiegen soll. Aber auch die mächtigen Fravaschi's sollen zur Ermöglichung dieser Lebensewigkeit wirken, wie aus Jt. 13, 58 erhellt:: *daṭ tê nûrãm fravazeñtê dûraê-urvaêçem adhwanô urvaêçem nâshemna jîm frashô-keretôiṭ vañhujâo*, dann führen sie aufs neue (stets) fort das, was den fernen Ausgang des Weges vernichtet, nämlich (den Ausgang, die Periode) der guten Lebensverewigung. Die *Frashô-kereti* wird hier in ein *dûraê-urvaêçem* (Adject.) *urvaêçem*, wörtlich in einen Ausgang fernen Ausgangs, d. i. in eine noch in ferner Zukunft zu erwartende Periode verlegt. Aus *Frashô-kereti* ist das *Frashêgard* der spätern Pârsenbücher, wie des Minôkhired geworden, worunter nur die letzte Zeitperiode, die der allgemeinen Todtenauferstehung, verstanden werden kann. Diese neue Lebensperiode wird von den *Çaoshjañtô* herbeigeführt, die desswegen *frashô-ćaretarô* (nur im Genit. plur. *frasho-ćarethrãm* vorkommend), „die Hersteller des Frasha" genannt werden. Häufig wiederkehrend ist folgende Stelle: *jâoçća (fravashajô) ğvañtãm ashaonãm jâoçća narãm azâtanãm frashô-ćarethrãm çaoskjañtãm*, und welche (Fravashi's) der lebenden Reinen und welche der noch nicht geborenen, die Lebensverewigung machenden *Çaoskjañtô* sind (Vp. 11,

7. J. 24, 5. 26, 6. Jt. 13, 17. 19, 22). Die Thätigkeit der *Çaoskjañtô* bei der grossen Lebensverewigung und die Art und Weise derselben ist deutlicher beschrieben Jt. 19, 11: *jaṭ kerenavãn frashem ahûm azareshiñtem amareshiñtem afrithjañtem apujañtem javaêģim javaêçûm vaçô-khshathrem jaṭ iriçta paiti uçehistãn ģaçâṭ ģujô amerekhtis dathaiti frashem vaçna añhus*, woraus (aus dem Glanze) sie das Leben fortdauernd machen, alterlos, unsterblich, unvergänglich, unverweslich, ewig siegend, ewig nützend, von selbst herrschend (ohne vom Bösen beeinträchtigt zu seyn), wobei die Todten auferstehen; es kommt des Lebens Unsterblichkeit, sie macht von selbst das Leben fortdauernd. Dieselbe Stelle siehe in Jt. 19, 19. 23. 89. Aus diesen Stellen erhellt mit Sicherheit, dass *Frashô-kereti* die Zeit der allgemeinen Wiederbelebung alles Todten, die der grossen Auferstehung am Ende der Tage ist. Aus Unverständniss dieses Ausdrucks wollte man in neuerer Zeit die Lehre von der Auferstehung dem eigentlichen Zendawesta ganz absprechen; aber die nähere Untersuchung ergiebt, dass nur die spezielle Vorstellung von einer allgemeinen Auferstehung der Verstorbenen und die Einzelnheiten dieses grossen Ereignisses spätere Ausbildung sind, die Grundvorstellung aber, aus der diese einzelne nothwendig sich entwickeln musste, die einer allgemeinen Lebensfortdauer und Lebensverewigung, von Zarathustra selbst herrührt. Kehren wir nun nach dieser längern Untersuchung zu unserer Stelle zurück. Zarathustra redet hier in der ersten Person des Pluralis: wir wollen die seyn; unter diesem wir ist nun sicherlich nicht bloss Zarathustra allein, sondern auch seine nächsten Anhänger, namentlich *Kavâ Vîstâçpa*, zu verstehen, dieselben, welche später als *Çaoskjañtô* das *Frashem* machen. — Schwierig ist die Erklärung und Beziehung von *mazdâoçća ahurâoñhô — ashâćâ*. Vor allem bedarf *âmojaçtrâ* der Erklärung, die um so schwerer zu geben ist, als sich weder im Baktrischen noch im Sanskrit die eigentliche Wurzel nachweisen lässt. Die Bombayer Ausgabe corrigirt das Wort in *âmôiçtrâ*, wobei dem Verbesserer sicherlich das häufigere *hamaêçtrâ*, das aber ganz anderer Bedeutung ist, vorschwebte. Neriosengh verbindet es eng mit *baranâ* und übersetzt: *çaçvathaṅgunamañ kurvâṇâh*, stets eine Versammlung (Zusammenkunft) veranstaltend. Als Subject ist wir aus *kurmahê*, womit *kerenaon* gegeben wird, zu verstehen. Verwandt mit diesem Worte ist wohl *amujamna*, das gewöhnlich mit *razistanãm* verbunden vorkommt. Sucht man nach einer Ableitung, so bietet sich nur eine Wurzel *mu* dar, die unter den arischen Sprachen allein das Lateinische in mov-ere deutlich bewahrt. Eine Erweiterung ist die sanskrit. Wurzel *mush*, stehlen, ebenso *muć*, lösen. Die Grundbedeutung des *mu* scheint die von bewegen gewesen zu seyn, die sich noch im Lateinischen erhalten. Die Fügung *amujamna razistanãm* bedeutet demnach unbeweglich, unbeugsam in den gerechtesten Dingen. Jt. 13, 35: *ashaonãm vañuhis çûrâo çpentâo fravashajô jazamaidê fraçrûtâo — avi amâo — amujamnâo razistanãm*,

wir verehren die Fravashi's der Reinen, die guten, starken, heiligen, die berühmten, mächtigen, die unbeweglich bei dem Gerechtesten verharrenden. Jt. 13, 133: *çañhaçća paiti huçaçtajâo çañhaçća paiti amujamnajâo çañhaçća paiti avanemnajâo,* [1]) (wir verehren den Fravashi des *Kavi Haoçrava*) ob des hochgefeierten Ruhmes, ob des unerschütterlichen Ruhmes, ob des (die Feinde) niederbeugenden Ruhmes (vgl. 19, 74); zu *amujamna razistanãm* s. noch Jt. 17, 17. Das *âmojaçtrâ* unserer Stelle nun ist durch das Suffix *tra* oder *tara* von der einfachsten Form des Partic. praes. causat. *mujat,* von der Wurzel *mu* + *â*, gebildet. Ist *tra* das ursprüngliche Suffix, so ist das Ganze als ein Abstractum oder als ein Nomen instrumenti zu fassen; indess spricht gegen eine solche Deutung der Umstand, dass *tra* in diesem Falle *thra* lauten sollte, welche Form kein einziges Manuscript hat, abgesehen davon, dass sie sich auch nicht recht mit dem Zusammenhang vertragen würde. Analoge Formen, wie *Zarathustra*, *Frashaostra*, verglichen mit *ǵâgerebustrô*, in welchen nach dem allgemeinen Aspirationsgesetze *thra* für *tra* erwartet werden sollte, führen jedoch darauf, dass *tra* eine Verkürzung aus *tara* und demnach Comparativsuffix ist, welches im Weda, wie im Zendawesta, auch den höchsten Steigerungsgrad ausdrücken kann. Nach dem Vorausgeschickten heisst das schwierige Wort nun am meisten bewegend oder erregend; es bezieht sich auf *baranâ*, ein Neutr. pl., als sein Substantiv. Der Sinn des letztern Wortes ist, wenn auch die Parallelstellen fehlen (Jt. 19, 6 ist die Lesung zweifelhaft), doch leicht durch Ableitung und Vergleichung des Sanskrit zu finden. Hier heisst *bharana* Unterhalt, Sold, von der Wurzel *bhar (bhṛ)*, baktrisch *bar*, tragen. Nehmen wir hier das Wort im nächsten Sinne Tragung, Unterhaltung, so hat es, auf die *Ahura's mazda's* bezogen, den Sinn eines Concretums. — *Manâo* hat den Anschein, als ob es ein Plural von *manô* wäre; aber der Singular *bavaṭ* spricht dagegen. Wir fassen es desshalb am besten als Adjectiv verständig. Der ganze Satz klingt wie ein Sprichwort oder mindestens wie eine Reminiscenz aus einem frühern Liede. Diess ist schon äusserlich durch das *hjaṭ*, das häufig zur Einführung fremder Gedanken gebraucht wird, angezeigt. Der Spruch bezieht sich indess auf den folgenden Vers und deutet an, dass der Verstand und die Einsicht die beste Waffe gegen das Böse seyen, und der Verständige der beste Kämpfer, dass aber diese richtige Einsicht nur durch Erkenntniss der göttlichen Wahrheit gewonnen werden kann.

V. 10. Die zwei Pronomina demonstrativa *adâ avâ* beziehen sich auf *ćistis* zurück. *Drûǵô* ist ein sogenannter Genit. objectivus,

---

[1]) *avanemna*, Partic. med. von *nam* + *ava*, ist einer der Namen des Ahura-mazda, Jt. 1, 8 (vgl. Jt. 8, 55. 10, 109. 111).

avó drûġó demnach „Hilfe gegen die Lüge". Das *çkeñdó çpajathrahjâ* steht dem *avó drûġó* ganz parallel. Das Substant. *çpajathra* findet sich sonst nicht; wohl aber Verbalformen einer Wurzel *çpi*, so Vend. 3, 41: *çpajéiti zi çpitama Zarathustra daéna Mâzdajaçnis nars âçtavanahé bañdem çpajéiti draoshem çpajéiti jâtughnim çpajéiti ashavaghnim çpajéiti naçuçpaém çpajéiti anâperethem skjaothnem* etc., es vernichtet der Mazdajaçnische Glaube, heiligster Zarathustra, eines ihn bekennenden Mannes Fessel, er vernichtet den Angriff, er vernichtet den Jâtumord (Mord durch Zauberei), er vernichtet den Mord des Reinen, er vernichtet das Sehen der Todten, er vernichtet jede unsühnbare Handlung (d. i. er vernichtet die schlimmen Folgen aller aufgezählten Handlungen). Man könnte durch diese Stelle leicht geneigt seyn, der Wurzel *çpi* die Bedeutung sühnen zuzuschreiben; aber die Verbindung mit *bañdem* und andern Stellen sprechen nicht dafür; so Jt. 10, 37: *kameredhâo çpajéiti mithródruġãm mashjânãm*, er (Mithra) vernichtet die Häupter der treubrüchigen Menschen; Jt. 19, 56 (59. 62): *jaṭ içaṭ mairjó túirjó frañraçé zrajañhó Vouru-Kashahé maghnó apa-çpajaṭ vaçtrâo taṭ qarenó içó jaṭ açti airjanãm daqjunãm zâtanãm azâtanãmća jaṭća ashaonó Zarathustrahé*, welchen (den Glanz) der verderbliche Feind *Frañraçé* aus dem See *Vouru-kasha* sich aneignete, er (der Grabende?) nahm weg den Fluren diesen Glanz, welcher eigen ist den arischen Ländern der Geborenen und noch nicht Geborenen und dem reinen Zarathustra. Suchen wir die entsprechende Wurzel im Sanskrit, so kommen wir in grosse Verlegenheit; lautlich entsprechen würde zwar *çvi*, aber dieses heisst eigentlich anschwellen, strotzen, und in abgeleiteter Bedeutung auch nützen (s. Rv. VII, 32, 6. 74, 6. 9, 2); aber diese Wurzel hat im Baktrischen die Formen angenommen: *çu*, nützen, und *shu* in *aiwi-shvaṭ*, ringsum schwellen machen, Vend. 2, 18; *fra-shava* ibid., schwelle fort (bis zum Bersten, *vi-shâvajaṭ* v. 15, er liess auseinander bersten, von der Erde gesagt), sodass wir bei *çpajathra* ganz davon absehen müssen. Wir finden dagegen im Sanskrit Spuren einer andern Wurzel *çvi* oder *çu*, die ebenfalls im Baktrischen vertreten ist; ich meine nämlich die Grundform, welcher *çvéta*, weiss, *çvas*, morgen, *çvit*, leuchten (gewöhnlich im Imperf. *açvâit* von der Morgenröthe im Weda) entstammen. Diese scheint die Bedeutung von helle seyn gehabt zu haben. Darnach heisst das *çpajéiti* wohl: er macht helle, was mit dem Begriff: er säubert, zusammenfällt, woraus dann der Sinn: er vernichtet, leicht abgeleitet seyn kann. Diese letztere Bedeutung konnte sich um so eher aus der ursprünglichen entwickeln, als das Wort vom Vernichten des Unreinen und Schädlichen zum Besten des Guten gebraucht wird und so dieses Vernichten nur eine Art von Säubern ist. Verwandt hiemit kann das neupersische *sapuch-ten*, durchstechen, und noch eher das armenische *spananal*, tödten (Wurzel *span*) seyn. Das

çpajathra unserer Stelle nun ist ein Abstractum auf *thra* = skr. *tra* für das Concretum (man vergl. *dâthrem* Jt. 34, 13 im Sinne von *dâtar*). Dieser Vernichter kann nur der böse Geist, der als Lüge und schlechte Gesinnung in den *Gâthâ's* erscheint, seyn. — Ueber *açistâ* s. zu 34, 4 und über *zazeñtê* zu 34, 9. — *Hushitôis* ist hier so viel als *demâna*, oder spezieller *garô-demâna*, man vgl. 32, 15. Der Ausdruck: gute Wohnung hat an unserer Stelle wohl eine übertragene Bedeutung, und ist von der Gesammtheit des Guten und Wahren, wie es sich im Geistigen sowohl als im Leiblichen offenbart, zu verstehen. — Für *vañhâo* liest K. 4 *vañhâu*. Diese Lesart hat manches für sich, einmal, weil die Form *vañhâo* sonst nicht vorkommt, wohl aber *vañhâu;* dann, weil sogleich ein der Adjectivform *vañhâu* entsprechender Casus, nämlich der Locativ *çravahi*, folgt (dass *vañhâu*, eigentlich ein Instrumental, auch mit dem Locativ verbunden werden kann, s. J. 49, 8); die Aenderung in *vañhâo* könnte wegen des *jôi* erfolgt seyn, weil man ein Prädikat zu dem Relativ suchte, und dieses nur in den Nominativ setzen konnte, *âu* aber nie eine Pluralendung ist, das lautlich nahverwandte *âo* dagegen häufig zur Pluralbildung verwandt wird. Erklärbar ist jedoch das *vañhâo* auch; man kann es als eine Verkürzung aus regelrechtem *vañhavô* betrachten, wie auf ähnliche Weise aus *çravañh* der Plural *çravâo* hervorgeht. An ein neutrales Thema *vañhañh* und an eine andere Ableitung als die von *vañhu*, gut, ist nicht wohl zu denken.

V. 11. Der Ausdruck *tâ urvâtâ* (s. hierüber das Glossar) bezieht sich nicht bloss auf die vorangegangenen Verse, sondern auf alle Offenbarungen des *Ahura-mazda* an die Menschen überhaupt. Der Vers schliesst passend diese wichtige öffentliche Rede Zarathustra's ab und leitet das folgende Cap. gewissermassen ein. *Çashathâ* ist eine zweite Person plur. eines Aorist-Conjunctivs mit *s* und steht eigentlich für *çakhshathâ;* die Wurzel ist nämlich *çać* oder ursprünglicher *çak*, stark, mächtig seyn, welche in gewissen Fällen auch schon im Sanskrit sich zu *çać* erweichte, z. B. *çaći* im Weda Stärke, Werk, *çaćishṭha*, der Stärkste. Neben *verezîñtem* findet sich Jt. 24, 52 *çakhsheñtem*. J. 19, 10: *açti zî ana avavaṭ ukhdhata jatha jaṭ diṭ viçpô añhus açtvâo âçakhshaṭ çaskãç dadarânô nî pairi irithjãçtâtaṭ haraiti*, denn dieses Wort (das *ahû vairjô*) ist es gerade, wodurch das ganze irdische Leben besteht, mächtig erhalten geht es aus dem allgemeinen Tode hervor. Hier drückt das *â-çakhshaṭ* deutlich das Bestehen des Lebens durch die Macht des heiligsten Gebetes aus. In mehreren Stellen des Vendidad 9, 33. 34. 16, 8. 9. 6, 43 heisst *çaćâitê* und *çaćdoñtê* deutlich vorübergehen, verfliessen, von einer bestimmten Anzahl Nächte und vom Jahre gesagt. Dieselbe Bedeutung hat es auch Vend. 18, 16. 24: *qafça dareghô mashjâka nôiṭ tê çaćaiti*, schlafe lange, Mensch, noch nicht

ist dir (die Zeit) verflossen.[1]) Ursprünglicher ist die Bedeutung noch in Jt. 8, 56 geblieben: *jaṭ zi çpitama Zarathustra airjâo dañhâvô tistrjêhê raêvatô qarenañhatô aiwiçaċjâres dâitim jaçnemċa vahmemċa*, wann, o heiligster Zarathustra, die arischen Länder nach der Anordnung, Lob und Preis des hellen glänzenden Tistrja vollbringen. Noch heben wir J. 55, 6 hervor: *çtaota jêçnja jazamaidê jâ dâtâ añhêus paourujêhjâ maremna verezimna çakhshemna çâċajamna*, wir verehren das Preis- und Lobwürdige, die Dinge des ersten Lebens, gesprochene, gethane, sich vollbringende, vollbrachte. Die Wurzel *çaċ, çak* hat nach den angeführten Stellen im Baktrischen die Bedeutung angenommen: trans. ausführen, vollbringen, und intrans. vollbracht werden, geschehen, verlaufen (von der Zeit), Bedeutungen, die sich leicht aus der des Starkseyns erklären lassen. Im Neupersischen lautet das Wort *sâkh-ten*, machen, vollbringen, ausführen; *saz-ed*, es geziemt sich, *sazâ*, würdig, das man hieher zu ziehen leicht versucht seyn könnte, ist dagegen auf *çadh*, zufallen, sich geziemen, zurückzuführen. An unserer Stelle nun hat *çak* deutlich den Sinn von ausführen, vollbringen, und zwar die heiligen Gebote *Ahura-mazda's*, die er den Menschen gab. — *Qiti* und *ĕneiti* (Nerios. giebt sie durch *abhilâshakaçċa çikshajâḥ*) ist man leicht versucht, gleichmässig für Substantive zu halten; aber bei genauerer Betrachtung der Construction und näherer Untersuchung der Formen ergiebt sich, dass keines von beiden ein eigentliches Substantiv ist. Bei *qiti* sind leicht mehrere Ableitungen möglich, je nachdem das *q* auf ein sanskritisches *su* oder *sva* oder auch ein *svit* zurückgeführt wird. In den *Gâthâ's* findet es sich nicht weiter, wohl aber Adjectivbildungen wie *qaêta* 34, 12, *qaêthja* 33, 7 und das Substantiv *qaêtu*. Alle diese sind auf *sva*, selbst, zurückzuführen, welche Ableitung namentlich bei *qaêtu* durchaus keinem Zweifel unterliegen kann. Da zudem das sanskr. *su*, gut, im Baktrischen, meines Wissens wenigstens, nur zu *hu*, nicht aber zu *q* wird, so müssen wir, wenn schon ein solcher Fall für den Gâthâdialekt denkbar wäre, doch von *su* absehen. Allem Anschein nach ist es eine adverbiale Ausdrucksweise und entweder wohl der Locativ einer neutralen Form *svajat*, eines Partic. praes. von *sva*, im Sinne eines Denominativs, die baktrisch *qajaṭ* lauten würde; im Locativ ist nun eine Zusammenziehung erfolgt, die zunächst *qaêṭ* lautete; dass eine solche wirklich Statt gefunden, beweist *qaêtu* deutlich, man müsste nur bei dieser Bildung den Locativ *sve* zu Grunde legen wollen, was aber kaum denkbar wäre. Dieses *ê* wurde wohl durch Einfluss des schliessenden *i* in *î* ver-

[1]) Diese Worte sind keine allgemeine Sentenz, wie Spiegel zu meinen scheint, sondern sie enthalten die Anrede des Einschläferers an die Menschen. *Qafça* lässt sich nicht als Substantiv fassen, sondern ist eine zweite Person eines Conjunctivs oder eine zweite Imperativi medii, natürlich verkürzt.

wandelt; es kann indess auch auf alter ungenauer Schreibweise beruhen. Wörtlich heisst es bei sich selbst oder von selbst. Man vergl. Jt. 10, 68: *jêñhê vâshem hañgerewnâiti ashis vañuhi jâ berezaiti jêñhê daêna mâzdajaçnis qiti pathô râdhaiti*, dessen (Mithra's) Wagen die gute erhabene *Ashi* ergreift, dessen Wege der gute Mazdajaçnische Glaube von selbst bahnt. — *Eneiti* steht wohl für *ainiti*. Vergleicht man J. 58, 4: *nâ fshûmâo nisañharatu hê aiwjâkhshajatu hadâ ashâćâ vâçtrâćâ — ainitićâ âthrâćâ ahurahê mazdâo*, wo *ainiti* ganz parallel mit *âthrâ* steht und der Form nach wohl ein alter Locativ eines Nomens *ainiti* und für *ainiti* gesetzt ist, so kann man leicht versucht werden, es an unserer Stelle ebenso zu fassen. Aber die substantivische Fassung verträgt sich nicht recht mit dem Zusammenhange, wenn auch die Bedeutung des *ainiti*, Glanz, an sich nicht unpassend wäre. Ich nehme daher *ĕneiti* für eine 3. Person sing. der Wurzel *an*, wehen, die im Baktrischen als Verbum zwar nicht weiter vertreten ist, aber in dem Partic. *ainita* (Jt. 13, 34. 51. 63. von den Fravashi's gesagt), „gern wehend, fächelnd", d. i. in übertragenem Sinn wohlwollend, gütig, in *ainika*, Zug, Schaar (Jt. 10, 143. 14, 9. 1, 11. 13, 136) und dem genannten *ainiti*, das Glanz (eigentl. das äussere Ansehen) zu bedeuten scheint, sich findet. (Man vgl. das wedische *anîka* in seinen mannigfachen Bedeutungen Ansehen, Glanz, Zug etc.). Das *qitićâ ĕneiti* unserer Stelle nun ist eng mit dem vorhergehenden *dadâṭ* zu verbinden und bezeichnet eigentlich nur die Art und Weise der Offenbarung, die einem von selbst sich bewegenden Windeshauche ähnlich gedacht wird. — Für *daregĕm*, wie Westergaard schreibt, wird am besten *dregĕm* gelesen; K. 5. hat nämlich *dregîm*, Bb. *dreghem*; diese Lesungen lassen auf ein *dreg* für *dareg* schliessen; letzteres sieht nur wie eine ältere Emendation des schwer verständlichen seltenen Wortes *dregĕm* aus. Gegen die Lesung *daregĕm* spricht auch das *ĕ* der letzten Sylbe; denn wäre es das Neutrum singul. des Adjectivs *darega*, lang, und nur dieses könnte es, die Richtigkeit der Lesart angenommen, seyn, so müsste *daregem* mit *e* für *ĕ* gelesen werden, wie P. 6. auch wirklich hat. Aber da kaum begreifbar wäre, wie bei einem so gewöhnlichen und häufig gebrauchten Worte wie *daregha*, lang, die Lesarten so ins Schwanken gerathen könnten und zudem der sich ergebende Sinn: langes Verderben etwas zu matt und dem folgenden Gegensatz *çavaća* nicht ganz parallel wäre, so liegt es nahe, diese Lesung aufzugeben und sein Heil mit der andern zu versuchen. Auf den ersten Blick sieht man, dass *dregĕm* auf *dregi* zurückzuführen und dieses von der Wurzel *dreg* = skr. *druh*, zerstören, abzuleiten ist. Der Sinn Zerstörung, Vernichtung passt aber auch ganz gut in den Zusammenhang. — Das *tâis* im letzten Sätzchen geht auf die *ashavabjô* zurück.

Capitel 31.

Dieses Capitel enthält verschiedene einzelne Sprüche und mehrere kleine Lieder, die unter sich nur in einem losen Zusammenhang stehen. Die Sammlung ist gewiss sehr alt, da sie eine ganz in der alten Gâthâsprache und im Geist der alten Religion abgefasste Ueberschrift oder Einleitungsvers an der Spitze trägt. Nur als Ueberschrift oder Einleitung kann ich nämlich den ersten Vers ansehen, in dem der Dichter oder der Sammler die öffentliche Verkündigung bis jetzt unbekannter Aussprüche (*urvâtâ*, eigentlich die Ausgehauchten) des höchsten Gottes verheisst, um Die zu vernichten, welche im Dienste des Bösen durch ihre Zaubersprüche, worunter wohl Wedaverse zu verstehen sind, den Landgütern der *Ahura-mazda*-Diener, den sogenannten *Gaêthâ's* oder eingefriedigten Besitzungen, zu schaden suchen. Aber durch die Kraft der neuen von *Ahura-mazda* geoffenbarten Sprüche wird seinen treuergebenen Bekennern doch alles Gute zu Theil (1). Nun folgen eine Reihe einzelner, zum Theil sehr dunkler und wegen ihrer Abgerissenheit schwer verständlicher Sprüche 2—8.

Die Verse 2 und 3 zeichnen sich durch seltene Ausdrücke und Vorstellungen vor allen übrigen der ganzen *Gâthâ* aus, man vergl. *urvâ* im Sinne von Sprecher, Verkündiger, nicht Seele, wie es sonst immer heisst; *advâo*, die beiden Wege, d. i. die beiden Leben; *âçajâo*, die beiden Theile, d. i. Körper und Geist; *ćazdôňhvadebjô*, die Einsichtsvollen, Weisen, d. i. die Kenner der Sprüche und Lieder, worunter sowohl Menschen als die höhern Geister verstanden werden können. Dass aber Menschen gemeint sind, folgt aus 44, 5. Der Sinn des zweiten Verses ist: wenn durch die bereits vorhandenen und bekannten heiligen Sprüche und Handlungen (darauf geht *âis*, durch diese) der Sprecher beider Wege, d. i. der Verkündiger der göttlichen Aussprüche über die beiden Leben, das irdische und geistige, nicht hinreichend gegen die Angriffe der Bösen geschützt ist, so ist er Willens, nochmals zu allen himmlischen Geistern zu gehen, d. i. in ihren Rath zu kommen (vgl. über diese Versammlungen der himmlischen Geister den zweiten Fargard des Vendidâd), um den *Ahura-mazda*, der beide Leben und ihre Erhaltung am besten kennt, um seine Hilfe zu bitten. — Im dritten Vers fragt der Dichter, wem *Ahura-mazda*, der sich in den Flammen offenbarende Gott, die Kraft gegeben habe, aus den Reibhölzern, d. i. durch Reiben eines harten und weichen Holzes (die älteste und heiligste Art der Feueranzündung), das Feuer hervorzulocken. Wahrscheinlich war dieses Hervorspringen des Feuers aus den Hölzern von heiligen Sprüchen abhängig gedacht oder glaubte man, dass bei dieser Handlung des Feueranzündens Orakel gegeben würden; daher trägt der Dichter dem *Ahura-mazda* den

Wunsch vor, den Spruch der Weisen zu besitzen, ja ihn aus seinem eigenen Munde zu vernehmen, dessen lebendige Worte alle lebendigen Wesen vor den Angriffen der Bösen schützen.

Beide Verse scheinen denselben Verfasser zu haben; die Sprache derselben ist aber nicht die einfache und klare Zarathustra's. Der Wunsch, den Spruch der alten Weisen zu wissen, spricht gegen die Zarathustrische Abfassung, da es doch kaum denkbar ist, dass Zarathustra, der Verkündiger wesentlich neuer Ideen, wie er in c. 30 erscheint, den höchsten Gott nach den Sprüchen der alten Weisen gefragt haben sollte. Die zu Anfang des dritten Verses vorkommende Phrase: „Feuer in die Reibhölzer legen" findet sich mehrmals, jedoch mit einigen Abweichungen, in den *Gâthâ's* erwähnt; so gleich im 19. Verse, vgl. 43, 12. 47, 6. 51, 9. Wegen dieser öftern Wiederholung mag sie von irgend einem alten Weisen herrühren, was um so wahrscheinlicher ist, als gleich danach in unserem Verse von einem Ausspruch der Weisen geredet wird. Unser Vers scheint mir die Mutterstelle zu enthalten. Daher glaube ich diesen, sowie den vorhergehenden Vers, die sich überdiess durch eine eigenthümliche und zwar sehr alte Sprachfarbe auszeichnen, einem der Vorgänger Zarathustra's zuschreiben zu dürfen. Sie könnten aber auch von einem seiner Gefährten herrühren, wobei freilich die Nichterwähnung des grossen Propheten neben den alten Weisen etwas auffallend wäre.

Im vierten Verse wird *Ârmaiti* um Verleihung von Besitzthum zur Vernichtung des Bösen angefleht zur Zeit, wann die lebendigen Weisen (d. i. die höchsten Geister) dem Opfer der Menschen sich nahen, d. i. die Menschen erwerben sich durch Frömmigkeit und Ergebenheit gegen die höchsten Geister, welche sie in Opfern und Gebeten kund geben, irdische Güter. Der Vers hat eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem letzten Gliede von 28, 4 und mit 28, 8; daher vermuthe ich hier denselben Dichter, einen der Genossen Zarathustra's.

Im fünften Verse bittet der Dichter den *Ahura-mazda* um die richtige Erkenntniss der ihm mitgetheilten Offenbarungen und um die Gabe, das Gerade, Richtige und Wirkliche von dem Nichtseyenden, d. i. Falschen, Unwahren, oder mit andern Worten das Gute von dem Bösen zu unterscheiden. Diesem folgen drei Verse (6—8), die die Beschreibung des Wesens, der Eigenschaften und Wirkungen des höchsten Gottes zum Endzweck haben; aber weder unter sich, noch mit v. 5 enger zusammenhängen. Sämmtliche vier Verse haben indess denselben Dichter; das starke Hervortretenlassen des *Ahura-mazda*, als des einzigen wirklichen Gottes, während die andern höhern Genien nur als Kräfte und Gaben desselben erscheinen, das Streben, jenen Grundunterschied zwischen dem Wirk-

lichen und dem Nichtigen, dem Guten und Bösen immer tiefer zu ergründen, sowie die schöne, einfache und doch schwungvolle Sprache weisen deutlich auf Zarathustra als den Verfasser hin. Das Beste, d. i. das beste Lied oder den besten Spruch, besitzt *Ahura-mazda* allein, der wirklich ein Wissender ist, ruft der Prophet aus. Ihn würdigte er der besondern Offenbarung des Spruches, der Gesundheit und Wohlstand *(Haurvatât)*, Unsterblichkeit *(Ameretât)* und Wahrheit *(Asha)* verleiht; diese wichtige Offenbarung verkündigte er ihm durch den guten Sinn (6). Ob unter diesem Liede die zwei folgenden Verse zu verstehen sind, ist mir nicht recht wahrscheinlich, weil die Namen von *Ameretât* und *Haurvatât* darin fehlen. Der folgende Vers schildert den *Ahura-mazda* als das Urlicht, durch den im Anfang der Schöpfung nicht bloss die Menge der Himmelslichter entstand, sondern aus dessen Einsicht auch das Wahre und Wirkliche, die einzige Grundlage des Guten, hervorging. Nur er, der Ewige, derselbe zu aller Zeit, konnte dieses schaffen (7). Er war zuerst vor aller Schöpfung, er ist der Höchste im Natur- wie im Geistesleben, jegliche gute Gesinnung ist sein Werk; ihn schaut der Seher als der Wahrheit Wesenheit, d. i. als den Inbegriff aller Wirklichkeit und alles Lebens, dessen Handlungen voller Leben sind (8).

Von 9—12 lässt sich ein Zusammenhang nachweisen. Der 9. Vers konnte, weil darin, wenigstens zu Anfang, noch von *Ahura-mazda* die Rede ist, passend an den 8. angeschlossen werden; aber einen wirklichen innern Zusammenhang zwischen beiden kann ich nicht entdecken. Das kleine Stück handelt von den Wanderungen der *Ármaiti*, vom Unterschied des Ackerbauers und des Nichtbebauers der Felder, des Lügenredners und Wahrheitredners. Der Sprache und Anschauung nach scheint es von Zarathustra selbst zu seyn. Der Inhalt und Gedankengang ist folgender: Die heilige Erde, deren Bebauung die erste Pflicht des *Ahura-mazda*-Dieners ist, wie der sie beseelende und ihre Bildungen schaffende Geist ist unter der Hand des höchsten Gottes; er umfasst sie und schuf ihr die Bahn, auf welcher sie als Glück und Heil gebende Genie vom Landmann zum Landmann zieht und an Dem vorübergeht, der sich nicht dem Landbau ergeben hat (9). Sie wählt sich unter Beiden den Landbauer, den Verehrer des Wahren und Reinen, der selbst lebendig ist, wie der höchste Gott, und die Schätze des guten Sinnes besitzt; dagegen weicht sie von den wild hin- und herstreifenden Nomaden, die zugleich Götzenverehrer sind, und schliesst sie aus von der Heilsbotschaft, die sie zu verkündigen berufen ist. Dieses Evangelium *(humareti)* ist die Lehre vom Glück und Frieden, das der Ackerbau gewährt; dieses Glückes sollen aber die Götzendiener nicht theilhaftig werden (10). Ja der Ackerbau ist um so höher zu achten, als *Ahura-mazda* selbst die Familiengrundstücke, die

Gaêthâ's (s. die wichtige Stelle 46, 12) angeordnet und zu ihrem Schutze Sprüche vermöge seiner Einsicht ersonnen hat; durch dieselbe Einsicht rief er auch die wirkliche Welt ins Daseyn und alle heiligen Gebräuche und Worte entstammen ihr. Da, wo zwischen Wahrheit und Lüge zu wählen ist, d. i. an dem Orte, wo beide Glaubensweisen noch neben einander bestehen, sucht der Verkündiger der Wahrheit, wie der Verkündiger der Lüge und Unwahrheit, der die wahre Wissenschaft Besitzende, wie der nur Nichtiges weiss, seine Lehren vorzutragen und zu vertheidigen, d. h. der gute und der böse Geist suchen auf die Menschen zu wirken. Der böse sucht durch Lug und Trug die Menschen zu bestricken; aber die *Ármaiti,* die stets hin- und herwandelt, weiss genau, wo der Sitz des Guten und wo der des Bösen ist; sie kann daher die Menschen vor den Trugkünsten des Bösen schützen (11. 12).

Die Verse 13—16 bilden ebenfalls ein Ganzes; der Dichter richtet verschiedene Fragen an den lebendigen Gott über das Wesen und den Unterschied zwischen den Lügnern und den Wahrhaftigen. Der Dichter ist hier ebenfalls Zarathustra selbst. Die hier öfter vorkommende Formel: diess will ich dich fragen, scheint eine beliebte Einkleidung seiner Verkündigungen gewesen zu seyn; man vgl. namentlich c. 44; ja die Wirkungen dieser Formel und Redeweise sind noch in der spätern Literatur, wie im Vend., zu spüren. Wäre diese Weise, die neuen Lehren in die Form von Unterredungen mit *Ahura-mazda* einzukleiden, nicht die wirkliche Zarathustrische gewesen, so wäre kaum zu denken, wie diese Form bei der Abfassung späterer, von der Tradition dem Zarathustra selbst zugeschriebener Schriften so durchgreifende Anwendung hätte finden können. Der Inhalt unsers Stücks ist folgender: Zarathustra ist fest überzeugt, dass der hellleuchtende *Ahura-mazda* durch seine Flammenaugen als treuer Wächter alle Wahrheiten und Weisheiten und Alles, was bei nur kleinem Schaden grossen Vortheil gewährt, genau erspäht und demnach weiss (13). Der Inbegriff der Wahrheiten und Weisheit sind die Gebete; er möchte daher vor allem wissen, wie diejenigen, die bereits vorhanden sind, „die von den Schöpfern (d. i. Dichtern) geschaffen wurden", zu Stande kamen; aber nicht bloss die Art und Weise der Dichtung der guten Lieder und Sprüche will er wissen, sondern auch die Hervorbringung der Lügensprüche kennen lernen, alles nur zu dem Zwecke, um den tiefen Unterschied zwischen beiden nachweisen zu können (14). Da die Dichtungen die Gesinnung des Urhebers bekunden, so fragt er weiter nach dieser. Die Gesinnung eines Dichters, der dem Lügner zum Besitz verhilft, d. h. ihn unterstützt zum Nachtheil der Frommen, kann nur eine schlechte seyn; der gute dagegen sucht weder Vieh noch Leute des frommen Landmanns durch Sprüche zu verletzen (15). Zarathustra fragt ferner, wie, auf welche Weise das Oberhaupt eines Hauses,

eines Bezirks oder eines ganzen Landes zur Verbreitung der wahren Religion beitrage, wann er diess thue und welche Thaten er zu diesem Zwecke vollbringe (16).

Die Verse 17—20 enthalten Bruchstücke eines öffentlich vor einer grossen Versammlung, vielleicht kurz vor Beginn einer Schlacht gegen die Götzendiener, vorgetragenen Liedes. Der glühende Religionseifer, der sich bis zur Aufforderung, die Lügner, d. i. die Andersgläubigen, mit dem Schwerte zu tödten, gesteigert hat und der uns noch aus vielen andern Stellen der *Gáthá's* entgegenweht (vgl. 46, 5), verrathen den für seine Lehre begeisterten Propheten und Führer, der hier nur Zarathustra selbst seyn kann. Er fragt die versammelte Menge seiner Anhänger, unter denen wohl auch mancher Halbbekehrte war, wessen Glaube der grössere und bessere sey, der des Götzendieners oder der des *Ahura-mazda*-Verehrers? Derjenige, welcher die höhern Wahrheiten kennt, möge, weil nur der Glaube an den lebendigen Gott der wahre seyn könne, diese Dem, der sie noch nicht kenne, mittheilen; dieser aber solle sein Ohr nicht gegen ihre Wirkungen verschliessen. Damit die gute Sache siege, wird der lebendige Gott um Stärkung des frommen guten Sinnes und Glaubens seiner Anhänger vom Propheten gebeten (17). Da die Sprüche und Lieder der Götzendiener, worunter wir die Wedalieder zu verstehen haben, immer noch wegen ihres Alters in einem gewissen Ansehen stehen mochten, so warnt der Prophet nachdrücklich vor ihnen, weil Haus und Dorf, Bezirk und Land dadurch nur ins Verderben gestürzt würden, und fordert die Schaar seiner Treuen zur sofortigen Ermordung der Götzendiener auf, denn nur so können die schädlichen Wirkungen ihrer Sprüche ganz zu nichte gemacht werden (18). Der wirkliche und wahrhaftige Verehrer des lebendigen Gottes wird sich indess nicht durch die Sprüche der Lügner irre leiten lassen, sondern ohne Furcht mit Freimüthigkeit nur auf die Worte hören, die der lebendige Gott in seinen Feuerflammen die Seher schauen lässt (19). Wenn ein Götzendiener den zur wahren Religion Bekehrten zum Abfall bewegt, so wird dieser Verführer all sein Eigenthum verlieren und in das Dunkel, d. i. Elend und Noth, gestossen werden für immer. Die Kraft des Glaubens wird indess alle, die das gute Leben zerstören, gänzlich vernichten (20).

Die zwei letzten Verse des Capitels, 21 und 22, stehen in keiner nähern Verbindung mit dem eben besprochenen Stück. Beide haben einen ähnlichen Inhalt. *Ahura-mazda* verleiht seinem Verehrer in Wort und That, dem tapfern Kämpfer gegen das Böse, die höchsten Güter, Wohlstand und Unsterblichkeit, sowie den guten frommen Sinn (21). Denn der gutgesinnte Verehrer fördert die Wahrheit und alles Gute, und ist somit ein Helfer *Ahura-mazda's*

selbst in seinem steten Kampfe gegen das Böse (22). Beide Verse verrathen ganz die Zarathustrische Anschauung und sind wahrscheinlich von ihm selbst oder einem seiner Gefährten verfasst.

V. 1. *Tâ vě urvâtâ mareñtô* Nerios.: *tâuća prasiddhâu manjâmahâi; kila-ǵânimaḥ avistavâṇiñća arthañća.* Die Uebersetzung des *urvâtâ* durch *prasiddha*, berühmt, ist unrichtig, wenn gleich die nähere Erklärung der „zwei berühmten" durch *Avestâ* und *Zend (artha)* den Rest einer richtigern Anschauung enthält. Denn so viel ist gewiss, dass unter *urvâtâ* heilige Worte und Sprüche zu verstehen sind (s. die Stellen im Gloss.), wenn auch an *Zend-Avestâ* in der spätern Bedeutung des Worts als Sammlung aller Urkunden des Zarathustrischen Glaubens nicht zu denken ist. Von dem Worte lassen sich zwei Etymologieen geben, von *vâ*, wehen, + *ur* = *ut* und *vat*, sprechen, reden, + *ur*, sodass es entweder das Herausgewehte, d. i. Ausgehauchte, oder den Ausspruch, die Verkündigung bedeutet. Die erstere Ableitung scheint die richtigste. — *Vi-mareñćaitê* scheint dem Zusammenhange nach eine 3. Person Verbi seyn zu müssen; aber in diesem Falle hätten wir wegen des *jôi* nothwendig den Plural *mareñćaiñti* oder *mareñćeñti* zu erwarten. Da keine Handschrift den Plural hat, so ist es bedenklich, ihn ohne Weiteres herzustellen. Nerios. hat den Sing. *(vi-lumpati).* Es bleibt uns daher nichts Anderes übrig, als bei *mareñćaitê* zu bleiben und dieses als Dativ des Part. praes. zu fassen. Man vergl. *gaêthâo mareñćjânahê*, die *Gaêthâ's* verderbend, Jt. 13, 137 (vom bösen Geist); *mareñćiñti* Jt. 6, 3. Das Part. „dem Mordenden" bildet dann einen ganz passenden Gegensatz zu *mazdâi*, „dem Mazda" am Schlusse des folgenden Satzes. — Zu *vahistâ* ist aus dem Vorhergehenden *vaćâo* zu ergänzen. — *Jôi zarazdâo añhen mazdâi* Nerios.: *je pravṙttidâḥ sañti mahâǵńânibhjaḥ*, welche den grossen Weisen Thätigkeit verleihen. Dem *zarazdâo* entspricht *pravṙttidâ*, Thätigkeit schaffend, wie dem Substantiv *zarazdâti* 43, 11 das Abstr. *pravṙttidâti.* Diese Deutung des Worts ist aber nicht stichhaltig, da sie nicht nur keinen guten Sinn giebt, sondern auch etymologisch sich nicht rechtfertigen lässt. Da sich aus den Parallelstellen (Jt. 13, 25. 26 *zarazdâtema*, J. 43, 11 *zarazdâtis*, vgl. Jt. 10, 9. 51. 13, 47. 92. 115) nichts Sicheres für die Bedeutung des Worts erschliessen lässt, so sind wir auf die Etymologie gewiesen. Dass es in *zaras* und *dâ* zu zerlegen ist, leuchtet ein; *zaras* ist entweder gleich *zarad*, skr. *hṙd*, Herz, oder gleich *zarat*, skr. *ǵarat*, singend, preisend; an die skr. Wurzel *har*, nehmen, darf nicht gedacht werden. Die erste Ableitung verdient den Vorzug. So heisst es eigentlich „das Herz gebend", d. i. ergeben, welche Bedeutung an unserer Stelle vortrefflich passt, namentlich auch zu dem von *zarazdâo* abhängigen Dativ *mazdâi.* Der Form nach muss es Nom. plur. seyn; statt *zarazdâo* sollte man dann aber *zarazdâoñhô*

erwarten. Indess konnte sich die Endung *âoñhô* leicht zu *âo* zusammenziehen. Durch die Form *zaresdâ* (Instrum.) in v. 12 unsers Capitels, welche „durch das Herz" bedeuten muss und ein Thema *zarazd* oder auch *zarazda* voraussetzt, könnte man leicht verleitet werden, *zarazdâo* als Nom. plur. neutr., die Herzen, zu fassen; aber dazu würde das Relativ *jôi* = qui schlecht passen.

V. 2. *Jêzi — urvânê* Nerios.: *jad niçikshatê tasja mahatvam̃ jad diner na pratibudhjati.* Diese Uebersetzung ist frei und etwas schwer verständlich. Dem *urvânê* soll *pratibudhjati*, er erwacht, entsprechen. Worauf der Instrum. plur. *âis*, der gar nicht übersetzt ist, wenn ihm nicht *tasja* entspricht, bezogen werden soll, lässt sich aus Nerios. nicht ersehen. Es kann aber kaum einem Zweifel unterliegen, dass er auf die *urvâta* zurückgeht. — *Advâo — vaqjâo* Ner.: *agram̃ çajatvena upari pratipâdanam uttamam; ćet vastuni jağadinih̦ sam̃dig(k)tvena na bhaved dr̥shṭânter ğagatjâh̦ komalam̃ kârjam.* Nach der Uebersetzung der einzelnen Worte zu urtheilen — denn das Ganze giebt keinen recht verständlichen Sinn —, ist fast alles falsch gedeutet. Dem *advâo* soll *agram̃ çajatvena*, „vorn auf oder mit dem Lager" entsprechen, wobei der eigentliche Casus und die Beziehung zu *vaqjâo* ganz ausser Acht gelassen ist. *Advâo* ist deutlich eine Dualform und zwar Genitiv, man vgl. *ahvâo* von *ahû*; als Thema ergiebt sich ein *adu*, das im Zendawesta sonst nicht weiter bekannt ist. Dagegen treffen wir später hie und da ein *adhu*, das bei der häufigen Verwechslung von *dh* mit *d* unbedenklich als identisch mit diesem erschlossenen Thema angesehen werden kann, um so mehr, als wir von *adhwan*, Weg (skr. *adhvan*), 44, 3 den Accusativ *advânem* mit *d* für *dh* haben. Dieses *adu* oder *adhu* ist indess nur eine kürzere Form von *adhwan*, Weg. Man vgl. Jt. 8, 29: *uç vô apãm adhavô apaiti eretâo ğaçâoñti*, eurer Wasser unhemmbare Pfade treten hervor (erscheinen). Davon abgeleitet ist *adhavis* Jt. 10, 143: *jêñhê vâshem hañgerewnâiti adhavis*, dessen (Mithra's) Wagen der Wanderer erfasst; vgl. *adhavis* Jt. 1, 14 als Name des *Ahuramazda* neben *vîdhavis*. Mit *advâo* ist *vaqjâo* eng zu verbinden. Bei letzterm Wort denkt man zunächst an einen Comparativ von *vañhu*, gut, und in der That würde *vaqjô* auch vollkommen dem wedischen *vasjas*, besser (eigentl. Compar. von *vasu*) entsprechen. So fasst es wirklich auch Nerios., der *uttamam* hat. Da aber die Bedeutung gut und noch weniger die von besser hier einen erträglichen Sinn giebt, so trage ich kein Bedenken, davon abzugehen. Ich stelle *vaqjâo* mit Formen wie *maqjâo, thwaqjâo, qaqjâo* zusammen und sehe darin nur einen Genitiv dual. einer Adverbialform von *vê* = *vas*, vestrum. Beide Genitive können nun entweder von *aibi derestâ* oder *urvânê* abhängig seyn. Letzteres ist vorzuziehen, aber *urvan* kann dann nicht gut seine gewöhnliche Bedeutung Seele hier behalten. Die „Seele eurer beiden Wege" klingt zu sonderbar. Daher möchte

ich *urvan* in einem andern Sinne fassen. Der Ableitung nach ist es gewiss nicht mit skr. *arvan*, schnell, Renner, zusammenzustellen, da dieses im Baktrischen *aurvan* lautet, sondern ist von der Wurzel *vâ*, wehen, mit der Präposition *ur* = *ut* herzuleiten, sodass es eigentlich das Aushauchende, Wehende heisst; denselben Sinn hat ja *âtmâ*, animus, ursprünglich auch. Da *urvâtâ* in den Zarathustrischen Stücken die von *Ahura-mazda* ausgehauchten Sprüche bezeichnet, so ist *urvan* der Aushaucher, Sprecher selbst. *Ahura-mazda* kann indessen unter diesem Sprecher hier nicht verstanden werden, wahrscheinlich ist der Prophet selbst oder auch der *Gêus urvâ* gemeint. *Advâo*, „die beiden Wege", sind wohl die beiden Leben, doch könnte man auch die Wege zum Guten und Bösen oder zum Himmel und zur Hölle darunter verstehen. Man vgl. zur Anschauung 46, 10. 11. — Ueber *aibi-derestâ* s. zu 34, 4 und 50, 5. — *Aṭ* — *âjôi* Nerios.: *evam̃ jushmâsu sarve âjanti; kila sarve 'pi svâdhînatve jushmâkam âjanti.* Die Casus sind in dieser Uebersetzung nicht beachtet; *viçpẽñg* ist deutlich Accusativ und *âjôi* kann nur eine erste Person sing. und nicht eine dritte Pluralis seyn. Schwierigkeit macht der Dual *vâo*, euch beiden, der sich mit dem Plural *viçpẽñg* in keinen rechten Einklang bringen lässt. Daher wollte ich früher *viçpẽñgâjôi* als ein Wort lesen und ihm die Bedeutung „keinen Seufzer machen, d. i. sich nicht kümmern" (von *çvas* und *vi*) beilegen; aber diese Erklärung ist als zu künstlich zu verlassen. Wenn wir nicht für *vâo* mit Bf. und Bb. *vâ* lesen wollen, was sehr bedenklich ist, so müssen wir den Dual *vâo* in dem Sinne des Plurals *vê* = *vas* gesetzt denken. Der Dual konnte hier leicht missbräuchlich für den Singular stehen in Folge der kurz vorhergehenden Duale *advâo* — *vaqjâo*. — Der Satz *aṭ* — *âjôi* hängt mit dem folgenden *jathâ* — *vaedâ* eng zusammen. — *Mazdâo* — *ġvâmahi* Neriosengh: *Hormizdât tebhjaḥ tâm̃ prâptim̃ ċet punjasam̃çrshṭâm jâċajâmaḥ* [*miçâm̃spitebhjaḥ vajam enâm̃ sam̃pattim̃ mânushâm̃ Hormizdâċa ċet kârjâja punjâjaċa asmâkam asti jâċajâmaḥ*], wenn wir von Ormuzd für diese den Gewinn, der aus dem Reinen entsteht, erlangen. *ãçajâo* ist hier mit *prâpti* wiedergegeben, welcher Uebersetzung wohl eine Ableitung von der Wurzel *aç*, *am̃ç*, erlangen, zu Grunde liegt. Wenn gegen diese Ableitung auch an sich nichts einzuwenden ist, so kann doch die dem Worte beigelegte Bedeutung „Erlangung, Gewinn" nicht wohl die richtige seyn. Der Form nach scheint es Genit. sing. eines Thema's *ãçâ*; aber da das dem *ãçajâo* beigegebene *ajâo* auch Genit. dual. masc. ist (s. 30, 5), so kann *ãçajâo* ebenfalls Genit. dual. eines Thema *ajâo* seyn. Diess ist mir um so wahrscheinlicher, als das wedische Sanskrit kein *ãçâ*, wohl aber ein *ãça* kennt. Dieses heisst Theil, Antheil. Unter „diesen beiden Theilen" könnte man zunächst zwei Parteien verstehen, die gläubige und die ungläubige. Aber die Worte *jâ* — *ġvâmahi* sprechen dagegen. Auf „die beiden Wege" lässt es sich auch nicht

gut beziehen. So bleibt noch die Beziehung auf „die beiden Leben". Das *jâ* ist Instrumental wodurch, und geht auf *ratûm* zurück. — Dem *ǵvâmahî* legt Nerios. gewiss mit Unrecht die Bedeutung flehen, erflehen, bei, während es nur leben (von *ǵiv*) bedeuten kann.

V. 3. *Jãm — khshnûtem* Nerios.: *jaṁ datte adṙçjatajâ agnim açavahistaṁća pari ǵñâpitum prativâdinâm prabodham; kila çuddhaṁća prakaṭîkurute açavahistaṁća agniṁ patiṁ*, das Feuer und den Ashavahista lässt er auf unsichtbare Weise die Einsicht der Vertheidiger erkennen, d. h. er macht, dass die Vertheidiger des Glaubens die unsichtbare Macht des Feuers und des Amshashpand Ardibehesht erkennen lernen. Der ganz alterthümliche und daher schwer verständliche Satz kehrt mit geringem Unterschied in der Verbindung mehrmal in den *Gâthâ's* wieder, s. 31, 19. 47, 6. 51, 9. 43, 12, während er dem ganzen übrigen Zendawesta unbekannt ist. Die Hauptschwierigkeit macht *rânôibjô*. Nerios. hat es hier und an zwei andern Stellen, 31, 19. 43, 12, mit *prativâdin*, einer, der antwortet, vertheidigt, 51, 9 durch *saṁvâdakara*, eine Unterredung haltend, übersetzt. Worauf sich diese Deutung stützt, lässt sich schwer sagen. Sollte vielleicht an neupers. *rândan*, vertreiben, abwehren, gedacht worden seyn? Schon der Umstand, dass sich beim besten Willen keine recht klare Ableitung des Worts in der von Nerios. angenommenen Bedeutung finden lässt, macht diese etwas bedenklich. Da aber auch durch sie nirgends ein guter Sinn gewonnen werden kann, so werden wir wohl davon abstehen müssen. Mit *râna*, Schenkel oder Hüfte im Vend., noch vollständig erhalten im neupers. *rân*, id., lässt sich nichts anfangen. Ich deutete es früher als Seite, Marke, durch das der Erde oder Kuh gegebene Prädikat *rânjôçkereti*, das ich rundseitig erklären zu müssen glaubte, verleitet (s. zu 44, 6). Das wedische *raṇa*, Schlacht, eigentl. Schlachtgeschrei, von *raṇ*, tönen, sich freuen, giebt keinen wirklich befriedigenden Sinn, auch wenn *raṇa* in der Bedeutung Freude oder ein sich Freuender (letzteres ginge nicht gut an), gefasst wäre. „Du giebst Denen, die sich über Jemandes Feuer und Reinheit freuen, Zufriedenheit" (?) wäre etwas zu matt und unpassend. Da sich im Sanskrit kein irgendwie passendes Wort, das lautlich unserem *râna* genau entspräche, findet, so liegt, da es doch kein unarisches Fremdwort seyn kann, die Vermuthung nahe, es sey ein Anlaut weggefallen. Ich dachte zunächst an skr. *prâṇa*, Athem, Lebensgeist. Aber da anlautendes *p* nicht gut wegfallen kann — wenigstens ist mir kein Beispiel bekannt — und der Sinn, wenn auch nicht ganz unpassend, doch etwas gekünstelt wäre, so müssen wir davon abgehen. Auch mit *araṇa*, fremd, können wir wenig Glück machen. Dagegen sehe ich in dem wedischen *araṇi*, womit die beiden Hölzer, denen durch Reibung nach alter Sitte das Feuer

entlockt wurde, bezeichnet werden, das vollkommen Entsprechende. Der Wegfall des anlautenden *a* darf nicht befremden, man vergl. *ratu* = skr. *ṛtu* (für *artu*), für *aretu* oder *aratu*, *rapithwem* für *arempithwem* in den *Gâthâ's* (44, 5). Die Dehnung des zweiten *a* zu *â* ist ebenso wenig auffallend, man vergl. *çpitâma* für *çpitama*. Da uns von dem fraglichen Wort der Nominativ nicht erhalten ist, sondern nur die Casus obliqui *rânôibjô* und *rãnajâo*, sowie die Form *rânjô* in dem Compositum *rânjôçkeretim*, so lässt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten, wie das Thema gelautet habe. *Rânôibjô* (Dat. pl.) führt auf *râna*, *rãnajâo* (Gen. sing. fem. oder Gen. dual.) auf *rânâ* oder *râṇa*, *rânjô* dagegen auf *râni*. So kämen wir auf drei Formen des wedischen *arani*, *araní*, im Baktrischen *râna*, *rânâ* und *râni*, was auf den ersten Blick seltsam erscheint. Aber bei einem nur noch selten und in bestimmten Formeln gebrauchten Worte, das bereits im Aussterben begriffen ist, lässt sich eine solche Themenverwirrung leicht begreifen. Den klarsten Beweis, dass unter den *rânôibjô* die beiden *Araṇî's* zu verstehen seyen, liefert der 19. Vers unsers Capitels, wo ganz deutlich von dem in die beiden *râṇa's* gelegten Feuer die Rede ist. Dass dort von den meisten Mss. *rãnajâo* für *rânajâo* geschrieben wird, darf nicht irre machen; denn alle übrigen Ausdrücke stimmen zu genau mit den andern Stellen, wo *râna* für *rãna* geschrieben ist, als dass ein wirklicher Unterschied zwischen beiden angenommen werden könnte. — *Khshnûtem* ist Acc. eines Femin. *khshnût*, das für *khshnûti* steht, wie *ishud* für *ishudi*. Die Bedeutung Verehrung kann ihm hier nicht beigelegt werden, wohl aber die von Opfergabe, was das Wort seiner Ableitung nach eigentlich bedeutet. Das in die beiden Hölzer gelegte Feuer wird als eine Darbringung oder Gabe des höchsten Gottes betrachtet. *Âthrâcâ ashâcâ* sind von *khshnûtem*, „Gabe an Feuer etc.", abhängige Instrumentale. Schwierigkeit scheint noch *côis*, das sich in keiner der Parallelstellen findet, zu machen. Nerios. giebt es durch *pari-ġñâpitum*, erkennen, es wohl von *ći*, wissen, ableitend. Es ist aber schwerlich eine Verbalform, — als solche könnte es nur eine zweite Person sing. seyn, — obschon 47, 5 diess zu beweisen scheint (s. zu der Stelle), sondern der Genitiv des Pronomen indef. *ćis*, das auch Fragepronomen ist (43, 7). In der der unsern am nächsten kommenden Stelle 51, 9 steht für *côis: thwâ*, dich oder durch dich. Diese auffallende Verwechslung erklärt sich, will man an einer der Stellen nicht einen entschiedenen Irrthum annehmen, nur dann, wenn wir unsere Stelle als Frage, die andere als Antwort fassen. *Côis* ist dann Fragewort: Wessen Gabe an ewigem Feuer (eigentl. an Feuer und Fortdauer) legtest du in die beiden Reibhölzer? Den syntaktischen Schwierigkeiten, die bei dieser Fassung von *jãm* — *côis* bereitet werden, begegnet man am einfachsten durch die Annahme einer Contraction des Relativ- mit dem Interrogativsatze, die so aufzulösen ist: Wessen ist die Gabe, d. i. von wem

kommt die Gabe her, die du in die Reibhölzer legtest? oder: ist die Gabe, die du — legtest, von irgend Jemand? 51, 9 giebt die Antwort: Du legtest oder schufest sie durch dich selbst, nicht durch Jemand anders. Ueber derartige Fragen vgl. im Allgemeinen c. 44. — *Jjaṭ urvâtem ćazdôṅûhvadebjô* Nerios.: *jaćća prakâçatvam pratidvandinâm (-dvinâm) vivektuḥ; nirañgamatvam (nirgamatvam) divjaçja (-sja),* und was das Bekanntwerden des Störers der zum Kampf (gegen das Böse) Verbündeten, die Vertreibung des Teuflischen ist. Das Wort *ćazdôṅûhvadebjô,* wie mit Westerg. zu schreiben ist, hat Nerios. nach andern Lesarten zerlegt und zwar in zwei Theile. Es entsprechen ihm hier die Worte *pratidvandvinâm vivektuḥ,* in der einzigen Parallelstelle 44, 5 *sakhjâ (?) vivektuḥ* (Trenner der Freundschaft). Bei dieser Erklärung hat der Uebersetzer wohl an die Wurzel *ćhid,* trennen, zerschneiden, gedacht; aber diese Wurzel lautet im Baktrischen voller: *çćiñd* = lat. scindere. Schon aus diesem Grunde ist eine Ableitung davon nicht wohl zulässig. Auch *ćhad,* bedecken, verhüllen, worauf ich es früher zurückführte, ist nicht zu gebrauchen, da die Lautverbindung *ćasd* nicht genügend erklärt werden könnte. Das Richtigste ist wohl die Ableitung von der Wurzel *ćit,* erkennen, und zwar zunächst von dem Substantiv *ćetas,* mit dem Suffix *vat,* gebildet wie *aoǵôṅhvat* von *aoǵaṅh* = *oǵas* + *vat.* Gegen diese Ableitung lässt sich einwenden, dass *ćetas* im Baktrischen doch nicht leicht zu *ćazdô* werden könne, da gewöhnlich nur dem durch Erweichung des Schlusskonsonanten einer mit *a* beginnenden Sylbe entstandenen sanskritischen *e* (z. B. *edhi* aus *ad-dhi* für *as-dhi*) im Baktrischen *azd* entspricht, nicht aber dem aus *i* durch Gunirung entstandenen *e,* wie diess bei *ćetas* von *ćit* zutrifft. Jedoch Bildungen, wie *vazdaṅh* = skr. *vedas,* Schatz (von *vid*), sprechen doch für die Möglichkeit einer Ableitung des *ćazdô* aus *ćetas.* Das *d* darf nicht befremden; das *v* des Suff. *vat* übte seinen erweichenden Einfluss aus. Die Bedeutung anlangend, so ist man geneigt, das Wort durch einsichtig, weise, zu erklären. Diese ist indess etwas zu allgemein und ungenau. Ich lege die speziellere Bedeutung des *ćit,* anzeigen, offenbaren, zu Grunde. *Agni* heisst Rv. I, 65, 5: *ćetishṭho viçâm,* der den Stämmen am meisten anzeigt, offenbart; und II, 5, 1 *ćetanaḥ,* der Offenbarer; vgl. I, 13, 11: *avasṛga vanaspate deva devebhjô haviḥ pra dâtur astu ćetanam,* entlass, glänzende Vanaspati, das Butteropfer zu den Göttern; es möge Anzeige des Gebers seyn (der Geber möge den Göttern genannt werden)! Hienach kann dem *ćetas* füglich die Bedeutung Offenbarung, Verkündigung, beigelegt werden, sodass das lautlich entsprechende *ćazdô* + Suff. *vat* „mit Offenbarung versehen", d. i. Einer, der die Offenbarung besitzt und verkündigen kann, heissen muss. — Für das *urvatem* der Handschriften wird nach andern Stellen besser *urvâtem* gelesen, da nur ein „Ausspruch" darunter zu verstehen ist, ein *urvatem* mit besonderer Be-

deutung giebt es aber nicht. — Das Sätzchen *hizvâ — vâurajâ* enthält eine Bitte an *Ahura-mazda*, des einfachen Sinnes: beschütze alle Lebendigen mit der Zunge deines Mundes. Allein diese Bitte ist in erhabener feierlicher Rede so ausgedrückt, dass das wichtigste Nomen, „die Zunge deines Mundes," im Nominativ absolut voransteht und dann an der Stelle, wo wir es in ruhiger Rede zu erwarten hätten, durch das Relativum *jâ*, das als Instrumental zu fassen ist, wiederholt wird.

V. 4. *Jadâ — ârmaiti* Nerios.: *ǵadidânena (?) açavahistasja nimañtrakâḥ smaḥ punjasja mahâǵñâninaḥ svâmino bhaktiçîlâjâçća pṝthivjâḥ; kila asmâkam uttamatvam evam astu jathâ teshâm saktâ bhavâmaḥ nimañtrajitum*, wir sind Anrufer des Ashavahista, des Reinen, des grossen Weisen, des Herrn, und der gabenreichen Erde. Auf den ersten Anblick ist man geneigt, dieser Auffassung Nerios. im Allgemeinen beizustimmen; aber es fragt sich sehr, ob dem *zevîm* hier die Bedeutung „anzurufend" (sanskr. *havja*) gegeben werden kann, wonach der Satz hiesse: wann die Wahrheit und die lebendigen Weisen anzurufen sind; denn das Folgende spricht entschieden gegen eine solche Fassung. Zudem wäre der Gebrauch des Verbi substantivi in diesem Falle vollkommen überflüssig und kaum zu begreifen, warum nicht für *zevîm añhen* der Plural *zevijâoñhô* gesetzt wäre. Am richtigsten scheint mir *zevîm añhen* als eine Phrase ähnlicher Bedeutung wie *zavěñg ǵaç* (s. zu 28, 4) zu fassen; *zevîm* ist aber dann Accusativ, mag man nun *zevja* oder *zevi* als Thema annehmen. *Zavěñg ǵaç* ist rufen gehen, d. i. sich zum Rufen anschicken; *zevîm as*, zum Rufe daseyn, d. i. auf den Ruf erscheinen, oder kürzer: gerufen seyn. Schwierig ist die Verbindung mit den folgenden Worten *ashićâ ârmaiti*. Das *ćâ* ist höchst unbequem und lässt sich kaum anders ausser als Einführung des Nachsatzes erklären. Da aber eine solche Einführung durch *ćâ*, und, sonst nicht vorkommt und *ashi* der Verbindung nach nur ein Adjectiv von *Ârmaiti* seyn könnte, was es sonst nie ist, die Form *ashi* als Vocativ nicht regelrecht erscheint, so kam mir der Gedanke, *ashićâ* als ein einziges Wort und zwar als Imperativ von *hić* = skr. *sić*, giessen, ausgiessen, übertragen verleihen, zu fassen. Das Augment *a* darf nicht befremden, wir haben es auch sonst beim Imperativ, so bei *avaênatâ* 30, 2; das *sh* für *h* steht nur des anlautenden *a* wegen, man vgl. *shavaitê* für *havaitê* 29, 3 (s. die Note) wegen des vorhergehenden Vocals. — *Vahistâ — manañhâ* Nerios.: *utkṝshṭa tvam abhipsâmo Gvahmanam; kila mahjam prasâdam dehi*, wir wünschen die Vortrefflichkeit, den Bahman; gieb mir Gunst. Ueber *ishaça* s. zu 50, 2. — *Veredâ* kann hier nur Instrumental eines Nomens *vereda* seyn; über die Bedeutung der Wurzel *vared* s. zu 28, 4.

V. 5. *Taṭ — vahjô* Nerios.: *jan majâ kârjañ punjañ vaktam (uktam) asti tena te jad uttamañ prasâdadânañ kathañ svijañ çakjate karttum*, wie kann man sich, wenn man das von mir verkündete Reine thut, dadurch deine höchste Gnadengabe erwerben? — *Vîćidjâi*, Inf. von *vi-ći*, heisst nie „thun, machen", wie Nerios. anzunehmen scheint, sondern nur unterscheiden und durch Unterschied erkennen. Das *jjat* führt einen Zwischensatz ein, zu dem noch die drei ersten Worte der folgenden Zeile *vîdujê vohû manañhâ* zu ziehen sind. *Vîdujê* (Nerios.: *vetrîtvam*) kann keine Infinitivform seyn, wie ich früher annahm, sondern ist nur eine erste Person medii, wie klar aus 29, 3 hervorgeht. Es ist das Verbum finit. zu dem mit *jjat* eingeführten Satze. — *Dâtâ* ist keine zweite Person plur. imperat., sondern das Part. pass. plur. neutr. — Für *mĕñćâ daidjâi* hat Nerios.: *mahjamća dehi*, gieb mir; in der Parallelstelle 44, 8 für *mĕñdâidjâi: me dâtim brûhi;* 53, 5 für *mĕnćâ î măzdazdûm: ǵñânatâ ajañ me dehi,* die Erkenntniss, die gieb du mir. An zwei Stellen deutet sonach Nerios. *mĕñ* durch meiner = *mana, mama*, an der dritten: Erkenntniss, es wohl auf die Wurzel *man*, denken, zurückführend (s. weiter zu 28, 5). Die Bedeutung meiner ist aber nirgends stichhaltig; zudem wäre es auffallend, warum gerade das Verbum *dâ*, machen oder geben, das sonst immer mit dem Dativ construirt wird, hier mit dem Genitiv construirt seyn sollte. *Mendâidjâi* Jaç. 11, 9, zu fünf Theilen machen, kann nicht hieher gezogen werden, da es in den angeführten Stellen nirgends einen guten Sinn giebt. Möglich ist immerhin, dass es ein Terminus technicus ist, dessen wahren Sinn wir nicht mehr verstehen. Sollte es: die fünf Herren anerkennen, deren höchster Zarathustra selbst ist, heissen nach Jaç. 19, 18? Aber eine solche Bedeutung kann nur nach-zarathustrisch seyn, während unser Capitel sicher Aussprüche von Zarathustra selbst enthält; daher müssen wir von dieser Bedeutung absehen. An die skr. Wurzel *mand*, sich freuen, kann desswegen nicht gedacht werden, weil diese keine Trennung zulässt, was bei *mĕñdâidjâi* der Fall ist, da wir daneben *mĕñćâ dâidjâi* haben. Ich kann darin nur eine Zusammensetzung der Wurzel *man*, denken, meinen, mit *dâ* sehen, ganz nach *jaoźdâ* von *jaos* + *dâ* gebildet; daher auch die Möglichkeit einer Trennung. Die Bedeutung ist gedenken, erinnern. — *Jêhjâ mâ ereshis* Nerios.: *jena me aććhedaḥ; kila tena ǵñânena sadâćârinâ pratjuttaram aććhedam çakto bhavâmi dâtum*, darin ist meine Unzerstörbarkeit; durch diese immerwährende Erkenntniss vermag ich eine unumstössliche Antwort zu geben. *Ereshis* ist mit *aććheda* übersetzt, sodass wir Grund haben, anzunehmen, Nerios. habe es von der Wurzel *rash*, verletzen, = *ćhid* + a privat. abgeleitet. Diese Erklärung ist aber nicht bloss sprachlich ganz unzulässig, sondern in unserem Verse auch sinnlos. Dem Wort entspricht lautlich vollständig das skr. *ṛshi*, Dichter, Seher, wie *ereshva* dem *ṛshva*. Aber der Accusativ *mâ* scheint eine Verbalform

zu verlangen. Als solche könnte *ereshis* eine zweite Person sing. aor. von *ere* = *ř*, gehen, oder von *eresh* = *arsh*, fliessen, seyn. Da sich ohne zu grosse Künstelei kein nur halb befriedigender Sinn ergiebt, so müssen wir von dieser verbalen Deutung abstehen. Durch die Zurückführung auf *erez*, wahr, richtig, ist mehr gewonnen; der Wechsel von *z* mit *sh* im Inlaut vor Vocalen ist etwas bedenklich, im Auslaut dagegen kann es leicht eintreten, vgl. *eres* für *erez* und *mas* für *maz*. Da sich die Deutung als „Seher" an unserer Stelle nicht durchführen lässt, so halte ich es für das Einfachste, bei der Ableitung von *eres* = *erez* zu bleiben; aber dann ist nicht *ereshis*, was nur ein Nominativ seyn könnte, sondern mit K. 5. *ereshes* zu lesen, was ein Genitiv von *eres* ist, gebildet wie *neres* von *nar*, Mann. Der Accusativ *má* ist dann mit *mĕñdâidjâi* zu verbinden, sodass nur *jêhjâ ereshes* zusammengehören; der erste Genitiv ist vom Verbum abhängig und der zweite ist nur eine Folge der Attraction und steht statt des Nomin. — Der letzte Satz ist ohne Verbum; er ist von den frühern Sätzen abhängig und giebt nur ein Resumé. Von *já — añhaiti* hat Nerios.: *jad asti uċjate jaċċa nâsti*, wonach irrig die Negation nur auf *añhaiti* bezogen wird, während sie auch auf *añhaṭ* gehen muss.

V. 6. *Ahmâi — haithim* Nerios.: *asâu asti utkřshṭataraḥ* [*âċâr-jebhjaḥ çishjebhjo vâ*] *jô me vettatajâ (-třtajâ) vaktâ viçadam*, der ist der Beste [für Lehrer oder Schüler, — unter Lehrern oder Schülern?], der durch meine Erkenntniss das Wahrhaftige sprach. Der Sprechende kann hier nicht *Ahura-mazda* seyn, sondern dieser ist der Prophet selbst. Der, von dem gesprochen wird, der *vîdvâo*, ist dagegen der höchste Gott. — *Jjaṭ — manañhâ* Nerios.: *jâvad asmin uttamam̃ vikaçajati manaḥ; kilâsja Gvahmano vapushi abhjâgataḥ*, so lange er hierin den besten Geist offenbart, d. i. in die Gestalt des Bahman eingegangen. *Vakhshaṭ* lässt eine mehrfache Erklärung zu, 1) als Imperfect von *vakhsh*, wachsen, 2) als Aorist von *vaz*, führen, 3) als Aorist von *vaċ*, reden. Die Parallelstellen 48, 6 und 34, 13 (*urvâkhshat*) sprechen zwar entschieden für die erstere Ableitung, aber der Sinn erfordert die dritte; vgl. *urvâkhsaṭ* 44, 8.

V. 7. *Jaçtâ — qâthrâ* Nerios.: *prâptoċa (?) pramâṇam̃ prathamam̃ roċishi sam̃çlishṭâ subhatâ; kila jaḥ prâg adřçjatâjâm̃ tataḥ tasjedam̃ kim̃ċit prâptam evâsti jat sřshṭâu punaḥ prâpnoti*, und erreicht ist der erste Grund, die liebliche Schönheit im Licht, d. i. wer in der Geistigkeit vorwärts schreitet, von dem wird dadurch alles erreicht, was er bei der Schöpfung wieder erreicht (d. i. was ihm wohl bei der Neuschöpfung des Leibes, der Todtenauferstehung, zu Theil wird). Für *jaçtâ* = *jaç* + *tâ*, i. e. qui hæc oder hoc (vgl. *jaçtĕm* 46, 4. 6) wird vielleicht besser *jaçċâ* gelesen; *ç* und *t* konnten beim Abschreiben leicht verwechselt werden. Auch Nerios. hat ein *ċa*

gelesen, wie seine Uebersetzung zeigt. Behält man das *tá*, so ist es etwas schwer, dasselbe zu erklären; man kann es nur auf *qáthrá* beziehen und als Instrumental „durch dieses, mit diesem" fassen. Dabei lässt sich aber nicht gut begreifen, wie dem *qáthrá* ein Demonstrativ vorgesetzt werden soll, da im vorhergegangenen Verse keine Rede davon war. Uebrigens wäre noch eine andere Erklärung des *jaçtá* möglich. Man könnte es als ein Nomen act. der Wurzel *jaç*, verehren, fassen, wonach es „der Verehrer" bedeuten würde, man vgl. Jaç. 12, 1 *jastá ameshanãm çpeñtanãm* im Parallelismus zu *çtaotá amesh. çp.*, Lobpreiser der *Amesha çpeñta's*. Bei dieser Auffassung wäre indess nicht nur der correlative Bau des Verses (wer, der) zerstört, sondern es würde auch kein passender Sinn sich ergeben. — Eine Anspielung auf unsern Vers finden wir Jaç. 12, 1: *ahurâi mazdâi vañhavê vohûmaidê; viçpa vohû ćinahmi ashâunê raêvaitê qarenañhaitê já zi ćićá vahistá jênhê gâus jênhê ashem jênhê raoćâo jênhê raoćêbis rôithwen qáthrá*, dem *Ahura-mazda*, dem Guten, schreiben wir alles Gute zu; alles Gute erkenne ich dem Wahrhaftigen, Hellen, Glänzenden zu, all das Beste, sein ist die Kuh, sein die Wahrheit, sein die Himmelslichter, sein das *raoćêbis rôithwen qáthrá*. Am meisten hängt von der richtigen Erklärung des *rôithwen* ab. Nerios. hat *samçlishța*, umarmt, umschlungen, angenehm. Diese Bedeutung ist dem ganzen Zusammenhange unsers Verses zu fern liegend und auch etwas zu allgemein, als dass wir sie annehmen können. Sucht man nach einer Etymologie, so drängt sich sogleich das so häufige *raêthwajêiti* auf, das im Vendidad die Bedeutung verderben, verunreinigen, angenommen hat. Aber eine solche Bedeutung widerspricht ganz dem Sinne unseres Verses. Vor allem fragt es sich indess, ob dieselbe die ursprüngliche Bedeutung ist oder nicht. Ich glaube nein. Jt. 8, 13. 16. 18 heisst es von dem Stern Tistrja: *raêthwajêiti raokhshnushva*, was sicherlich nicht durch „er verunreinigt sich in den Lichtern" übersetzt werden kann; v. 46 desselben Jeschts wechselt *âiti*, er geht herzu oder hinein, mit *raêthwajêiti*. In Jt. 13, 81: *Kehrpaçća jâo raêthwajêiti çrirâo ameshanãm çpeñtanãm*, ist das Subject von *raêthwajêiti Ahura-mazda* oder sein Fravaschi, von einem Verunreinigen kann daher auch hier keine Rede seyn. Vend. 3, 14 hat *raêthwâț* mit *upa* (eine Conjunctivform gleich *barâț*, kein Ablativ!) deutlich den Sinn berühren, anrühren: *upa vá naçus raêthwâț*, oder den Leichnam anrührt; ebenso Vend. 7, 50. 14, 8 finden wir unter den priesterlichen Geräthen eines, Namens *raêthwis*, 5, 57 ist der *raêthwis-kara* deutlich eine im Feuertempel dienstthuende Person; er steht neben dem *âçnâtar*, dem, der wäscht. *Hãm-raêthwem* und *paiti-raêthwem* Vend. 11, 12 sind dagegen deutliche Bezeichnungen verschiedener Arten der Verunreinigung. Der Begriff, unter dem die mannigfachen Bedeutungen des Denom. *raêthwaj* — denn nur als solches kann diese Verbalbildung angesehen werden — sich vereinigen lassen, ist der von

rühren, die Jt. 8, 13 treu bewahrt erscheint; Tistrja rührt in der Lichtmaterie und bildet sich daraus einen Körper. Aus dieser Bedeutung konnte in Verbindung mit der Präposition *hãm*, zusammenrühren, ganz leicht die von trüben, verunreinigen, hervorgehen. Als Etymon haben wir zunächst *raêthwa* anzunehmen; dieses ist aber deutlich erst eine Abstractbildung mittelst des Suff. *thwa* = skr. *tva*. Die Wurzel ist wohl *ri*, fliessen, tropfen; an *râi*, Reichthum, Vermögen, ist doch nicht zu denken. *Raêthwa* ist sonach das Fliessen, der Fluss (fluxus), das, was geflossen ist. Das davon gebildete Denomin. *raêthwaj* heisst mit dem Geflossenen irgend etwas thun, es in Bewegung setzen, rühren, oder das Fliessen machen, hervorbringen. Derselben Wurzel ist das wedische *retas*, Nass, Saame. Nun entsteht die Frage, ob das *rôithwen* unsers Verses hieher gehört oder nicht. Dem Zusammenhange scheint eine Bedeutung wie Licht, Glanz, angemessen. Dürfte man desshalb an *raêvat*, glänzend, in den spätern Schriften denken? Ich glaube nicht, weil diese Bedeutung des *raêvat* gar keine ursprüngliche ist und das Wort sich in den *Gâthâ's* nicht nachweisen lässt. Da wir auf anderm Wege zu dem Sinne Glanz nicht gelangen können, so werden wir zuletzt genöthigt, wenn wir eine sichere Ableitung wollen, es mit *raêthwa* für identisch zu erklären; nur das Suffix *thwen* = wedisch *tvana*, armen. *thiun*, weicht ein wenig ab. Die Bedeutung der Fluss, die fliessende Masse, enthält leicht den Nebenbegriff der Menge, wie wir z. B. Strom ähnlich in bildlichem Sinne gebrauchen. Dieser passt vortrefflich in den Zusammenhang. Zu derselben Bedeutung könnten wir auch durch eine Ableitung von *râi*, Vermögen, gelangen; wir wollen indess bei der ersten bleiben. Der Instrumental *raoćêbis* ist von *rôithwen* abhängig, Menge an Lichtern. — *Tâ* — *hâmô* Nerios.: *taddvitajam̃ mahâǵñânî adr̥çjatajâ vikâçajat;* [*kila kim̃ćit jat paralokijam ihalokijam̃ća*]; *jasja sa punar api râǵâ sarvasja*, dieses beides erleuchtete der grosse Weise durch seine Geistigkeit, d. i. die ganze jenseitige und diesseitige Welt; von diesem Ganzen ist er wieder König. Das *tâ* ist hier als Dual gefasst und wird auf die beiden Leben bezogen; aber diese Fassung ist nicht zulässig, da nirgends, weder im Vorhergehenden noch im Folgenden, davon die Rede ist. *Tâ* ist eben Neutr. plur. und bezieht sich auf das *jâ* des vorhergehenden Satzes, das Nerios. ebenfalls durch den Dual *jâu* übersetzt, es auf *ashem* und *vahistem manô* beziehend, was aber nicht gut angeht. Wollte man *jâ* und *tâ* als Duale fassen, so könnten sie nur auf *mainjû* bezogen werden. Aber hiebei kämen wir in grosse Verlegenheiten. „Diese beiden Geister liessest du, Mazda, entstehen“ würde das sonst unerhörte Dogma enthalten, dass Mazda den guten und bösen Geist geschaffen habe, während beide nach 30, 3 Urkräfte sind und Mazda ja selbst der gute Geist ist. Der vorhergehende Satz *jâ* etc., „welche beiden der beste Geist besitzt“, würden zudem einen grobe Wider-

spruch enthalten, da der „beste Geist“ sich auf keine Weise mit dem schlechten Geist verträgt. — *Á nûremćiṭ* giebt Nerios. durch *punar api* wieder, was sicherlich ungenau ist. Das Wort *nûrem* treffen wir nebst den Varianten desselben, *nûrãm* und *nurem*, öfter im Zendawesta. Der Etymologie nach ist es eine Adjectivbildung mittelst des Suffixes *ra* von *nû*, jetzt, νυ, νυν, unser nun = *nu*, jetzt, im Weda, und heisst eigentlich das Jetzige; das *ćiṭ* verallgemeinert, sodass *á nûremćiṭ* eigentl. zu jedem Jetzigen, d. i. zu jeder Zeit, allezeit, bedeutet. Dass ihm wirklich eine solche Bedeutung zukomme, wird durch Parallelstellen einleuchtend. Jt. 5, 63: *ardvi çûra anâhitê moshu mê ǵava avaṅhê nûrem mê bara upaçtãm*, d. i. unvergängliche Ardvi çûra, eile mir bald zu Hilfe, bringe jetzt mir Beistand (*nûrem* ist hier dem *moshu* ganz correlat und muss ebenso wie dieses Zeitadverbium seyn). Jt. 14, 54: *adhâṭ uiti fravashata verethraghnô ahuradhâtô nôiṭ narô jaçnjô vahmjô gêus urvâ dâmi-dâtô jaṭ nûrem vjâmbura daêva mashjâka daêvajâzô vohunîm vâ tâćajêiñti frashaêkem vâ frashinćañti*, von da zog also weg Verethraghna, der von Ahura, nicht von einem Menschen Erzeugte, der zu Verehrende, der zu Verherrlichende, die Erdseele, die die Geschöpfe erschaffen, als neulich die Menschen, den Daêva Vjâmbura verehrend, Blut vergossen und Ströme (Blutströme) fliessen liessen; vgl. die vv. 55 u. 56. — Jt. 8, 15: *hô ithra vjâkhmanjêiti* [1]) *hô ithra pereçanjêiti kô mãm nûrãm frâjazâitê gaomavaitibjô haomavaitibjô zaothrâbjô kahmâi* [2]) *azem dadhãm vîrjãm îstim vîrjãm vãthwãm havahêća urunô jaoždâthrem nûrãm* [3]) *ahmi jaçnjaçća vahmjaçća añuhê açtvaitê ashâṭ haća jaṭ vahistâṭ*, d. i. er (Tistrja) überlegte hier, fragte dort: wer verehrt mich jetzt mit Milch- und Haomaspenden? Wem ich grosses Vermögen, zahlreiche Verwandtschaft gab und Reinigung seiner eigenen Seele, von dem bin ich jetzt zu verehren und zu preisen für das irdische Leben wegen der besten Wahrheit. Vgl. dieselbe Verbindung Jt. 8, 17. 19. V. 23: *apa dim adhâṭ vjêiti zrajaṅhaṭ haća vouru-kashâṭ hâthrô-maçaṅhem adhwanem çâdrem urvistremća nimrûitê Tistrjô raêvâo qarenaṅhâo çâdrem mê ahura mazda urvistrem âpô urvarâoçća bakhtem daênê mâzdajaçnê nôiṭ mãm nûrãm mashjâka aokhtô-*

---

[1]) Von *vjâk* + *man*, Verschiedenes denken, hin und her denken. Wegen des im Baktrischen angehängten *añć* (*vjâk* steht für *vjañć*), das im Sanskrit eine so grosse Rolle spielt, vgl. *njâoñćô* und *hunairjâoñćô*, einem guten Manne ähnlich, Jt. 8, 13.

[2]) *Kahmâi* ist hier in relativem Sinne gleich *jahmâi* zu fassen, ein Gebrauch, der sich öfter in den spätern Stücken findet; im Pârsi und Neupersischen ist dann weiter das ursprüngliche Interrogativum *ka* zum gewöhnlichen Relativum geworden, pârs. *ke*, neupers. كه.

[3]) *Nûrãm* für *nûrem* steht hier wahrscheinlich nur als eine Art Accommodation an das vorhergehende *mãm*; Fälle der Art sind nicht selten; vgl. Jt 13, 54. 56 wegen *pañtãm*.

nâmana jaçna jazeñtê jatha anjê jazatâoñhô aokhtô-nâmana jaçna jazeñtê, darauf geht er weg aus dem See Vouru-Kasha, die Wegstrecke eines Hâthra weit; Vernichtung und Untergang verkündet der helle glänzende Tistrja sich, (indem er ruft) „Vernichtung drohet mir, *Ahura-mazda*, Untergang des Wassers und der Bäume ist verhängt; im Mazdajaçnischen Glauben (die Bekenner dieses Glaubens) verehren mich jetzt nicht mit derselben namentlichen Verehrung, mit der sie die übrigen Jazata's verehren". Jt. 13, 54: *tâo (fravashajô) nûrãm frataćeñti mazdadhâtem paiti pañtãm* etc., diese (die Fravashi's) gehen jetzt weiter auf dem von Mazda geschaffenen Wege. V. 55, 56: welche (die Bäume) ausserdem ohne Wachsthum dastehen; *âaṭ tâo nûrãm fraokhshjêiñti*, aber jetzt wachsen auf dem von Mazda geschaffenen Wege. V. 57. 58: welche (die Fravashi's) den Sternen, dem Mond, der Sonne, den anfangslosen Lichtern, die Wege zeigen, die vordem überall lange ohne Gedeihen waren wegen des Hasses der Daêva's und wegen der Angriffe der Daêva's; *âaṭ tê nûrãm fravazeñtê dûraê — urvaêçem*, aber jetzt eilen diese (die Daêva's) fort zu dem fernsten Ende des Wegs, vernichtet durch die gute Frashô-kereti (Lebensverewigung). Vgl. noch Jt. 5, 50. 63. 19, 77, wo überall die Bedeutung jetzig, neulich oder jetzt klar zu Tage liegt.

V. 8. *Aṭ thwâ — manañhâ* Nerios.: *evañ tvañ mâtâ 'si pûrvañ mahâǵñânin jad jonitajâ tishṭhasi Gvahmanasja*, so bist du zuerst die Mutter (der Schöpfer), grosser Weiser, da du begriffen bist in der Erzeugung des Bahman. Die Deutung des *mêñhî* durch *mâtâ* ist auffallend. Dem Uebersetzer schwebte wohl eine Ableitung von *mâ*, messen, mit *nir*, schaffen, vor, statt der näherliegenden von *man*, denken. Dass aber nur letztere die richtige seyn könne, beweist sicher der Zusammenhang unserer Stelle und in den vielen Versen von c. 43, in denen wir dem *mêñhî* begegnen. Auch die Erklärung des *jazûm* durch *jonitâ*, Erzeugung, wie seines Femininums *jazvî* 53, 3 durch *aǵanata* = nata est, ist wenig befriedigend. Diese oder eine ähnliche Bedeutung lässt sich nicht bloss nicht durch eine vernünftige Etymologie gewinnen, sondern sie widerstrebt auch offenbar dem Zusammenhange der Stellen. Am nächsten liegt die Wurzel *jaz*, verehren, aber der sich ergebende Sinn ist, wenn auch nicht geradezu unpassend, so doch etwas zu allgemein und die Bildung *jazu* von dieser Wurzel zu vereinzelt. Identisch mit diesem *jazu* ist aber wohl das wedische *jahu*, femininum *jahvî*, davon *jahva*, *jahvat*. Nach Nigh. 3, 3 heisst es gross. Diese Bedeutung ist aber sicher zu allgemein. *Jahu* findet sich gewöhnlich in dem Ausruf: *sahasô jahô!* (Rv. I, 26, 10. 74, 5. VII, 15, 11) von Agni; die Scholiasten deuten es durch „Sohn der Kraft!" Dieser Sinn ist aber schwerlich richtig. *Jahvañ purûṇâm viçâm* (Rv. I, 36, 1 von Agni) kann sicher nicht mit „Sohn der vielen Stämme" oder „Erzeuger der vielen Stämme" übersetzt

werden, ebenso wenig wie *manushô jahvaḥ* (VII, 6, 5 von Agni) mit „Sohn des Menschen". Das Femininum *jahvî* wird gewöhnlich von Flüssen gebraucht Rv. I, 71, 7: *samudram na sravataḥ sapta jahvîḥ*, vgl. 72, 8. II, 35, 9. III, 1, 4, und zwar gewöhnlich sind *sapta jahvîs* genannt. Der Umstand, dass nur die Himmelswasser diesen Beinamen tragen, führt leicht auf die Bedeutung hoch (vgl. III, 1, 9), und aus dieser Grundbedeutung lassen sich die anderen ableiten, wie Oberster, Herr (von Agni), Herr der vielen Stämme (Rv. I, 36, 1), Herr der Menschen, Herr der Kraft (oder auch hoch, erhaben an Kraft, *sahasô jahô*). Diese Bedeutung hoch oder besser der Höchste, Oberste, giebt sowohl in unserer Stelle als 53, 3 und Jt. 24, 26 (*jazûm*, von *Kavâ Viçtâçpa*) den besten Sinn. — *Hjaṭ* — *hengrabem* Nerios.: *jasjâm samâlokanatvena saṃagṛhnanti.* *Cashmainî* kann hier der Form nach nur Locativ seyn. Wenn es Nerios. mit dem Instrumental *samâlokanatvena*, durch den Anblick oder die Anschauung, übersetzt, so ist diess dem Sinne nach richtig. Nur ist es gerade nicht nöthig, von der ursprünglichen Bedeutung des *ćashman* als Auge abzugehen. — *Haithîm* — *dâmîm* Nerios.: *prakaṭapunjasja sṛshṭeḥ; kila nirmalatarasṛshṭiṃ sadâćâriṇîṃ tvaṃ datse* (für das sinnlose *daçe*), der Schöpfung des offenbar Reinen, d. i. du machst die fleckenlose, stets fortdauernde Schöpfung. Auffallend ist die Verbindung des *haithîm* = *satjam* mit dem Genitiv *aṅhêus*, da es meist nur Adjectiv und, wenn es substantivisch gebraucht wird, kein Concretum, sondern ein Abstractum ist. Da es von *Ahura-mazda* ausgesagt wird und nur wie ein Prädikat desselben aussieht, so läge der Sinn Verwirklicher der Wahrheit am nächsten; aber diese concrete Bedeutung lässt sich dem *haithîm* nirgends beilegen. Wir müssen bei der abstracten bleiben. Diess beweist deutlich 46, 19: *ashâṭ haithîm haćâ*, wo *ashâṭ haćâ* nur eine Umschreibung des Genitivs *ashahjâ* ist. Ich nehme es in dem Sinne das Wirkliche, Wesenhafte, d. i. Wesenheit. Die Wesenheit des Wahren ist gewiss eine richtige und treffende Bezeichnung des höchsten Gottes. — *Dâmis* dagegen muss concret gefasst werden (s. das Gloss.), vgl. 45, 7. 44, 4.

V. 9. *Thwê* — *aç-khratus* Nerios.: *tvaji sâ gôḥ ghaṭajitrî asti buddhir jajâ tvaṃ gopaçûn dhatse*, in dir ist die schöpferische Kuh, die Einsicht, durch die du das Vieh erschaffen. — *Thwê*. Zwei Mss. lesen nach W. *thwi*, nämlich K. 4. und 9. Diese Lesung darf nicht auffallen, da das *ê* bloss eine Dämpfung des *î* ist (man vgl. *êá* = *îd*, s. zu 28, 12). Der Form nach kann es nur ein Locativ gleichbedeutend mit *thwôi* seyn. Die Veränderung des *ôi*, das sonst dem *ê* gleichsteht, in *ê* scheint nur euphonisch zu seyn. Dieses *ê* findet sich nämlich gern vor *â*, wie wir aus *êćâû*, *êćâ* etc. sehen. Es ist der Lautassimilation wegen in solchen Fällen gewählt, da *ê* vermöge seines dumpfern Lautes dem *â* näher steht, als das hohe

î und *ôi*. In allen Stellen, in denen *thwôi* vorkommt, habe ich es nie vor *â*, wohl aber vor *a*, das leicht absorbirt werden kann, gefunden, so in unserm Verse *thwôi aç*, 34, 11 *thwôi ahî*, 48, 8 *thwôi ashâ*. — *Gêus tashâ*. Ob dieser Ausdruck mit *gêus urvâ*, Erd- oder Stierseele identisch ist, wie man aus c. 29, 2 vgl. mit 1 folgern kann, ist fraglich. J. 39, 1: *ithâ âț jazamaidê gêus urvânemćâ tashânemćâ*, wo *urvâ* und *tashâ* neben einander genannt sind, beweist, dass beide wenigstens nicht völlig gleichgeltende Worte seyn können, vgl. Fragm. VI, 1. In unserer Stelle hat der *gêus tashâ* das Prädikat *aç-khratus*, sehr einsichtig, nach 46, 9 verkündet er Wahrheiten, 29, 2 fragt er die Wahrheit. Hieraus geht deutlich hervor, dass er als ein persönlich handelndes Wesen gedacht wurde, wie der *urvâ*, und daher kein blosses Gedankending ist. Auch die Ableitung des Worts durch das Suffix *an* von der Wurzel *tash*, bilden, schaffen, spricht entschieden für eine concrete Bedeutung des Worts, sodass es eigentlich nur durch Bildner gut übersetzt werden kann, wie schon Nerios. gethan hat. Körper, wie man als Gegensatz zu *urvâ*, Seele, leicht vermuthen könnte, heisst es sicher nicht. Beide, *tashâ* und *urvâ*, sind Bezeichnungen einer und derselben Urkraft nach verschiedenen Wirkungen. *Urvâ*, eigentlich das Herauswehende (vgl. *âtman*), ist die die Natur durchdringende Lebenskraft, ihr geistiges Lebensprincip überhaupt; *tashâ* ist die schöpferische Aeusserung dieser Kraft. — Für *mainjus*, das Westerg. aus mehreren Mss. aufgenommen hat, ist wohl der Voc. *mainjû* zu lesen. Da diese Lesung sich auf keine handschriftliche Autorität stützt — denn alle Mss. zeigen am Schlusse wenigstens ein *s*, wenn auch eine (K. 11.) *mainjûs*, eine andere (K. 5.) *mainjêus* liest —, so muss sie hier kurz gerechtfertigt werden. *Mainjus* ist ein Nominativ neben dem Vocativ *mazdâ ahurâ*; will man die Lesung *mainjus* aufrecht erhalten, so muss für diesen Nomin. irgend ein anderes Wort gesucht werden, auf das er sich bezieht. Da sich in demselben Satze nichts Beziehbares findet, so könnten wir unsere Zuflucht zum Schlusse der unmittelbar vorhergehenden Zeile *gêus tashâ aç-khratus* nehmen. Hiezu passt aber die Bezeichnung *mainjus*, Geist, nicht, welcher Name sonst nur den beiden höchsten Geistern zukommt. Einen treffenden Sinn gewinnen wir nur dann, wenn *mainjus* mit *mazdâ ahurâ* zusammengenommen wird, wie 31, 7, vgl. 44, 2; dann kann aber der Nomin. *mainjus* nicht stehen bleiben, sondern muss in den Vocativ *mainjû* verwandelt werden. Auf die Lesung *mainjus* hat wohl die Endsylbe *us* in *aç-khratus* Einfluss gehabt. — *Vâçtrjâț* — *vâçtrjô* Nerios.: *kartîtajâ nâ âgamtê* (falsch für *âgaćchati*); *kila jaḥ pratijatnam gopaçûnâm kurute; jo vâ na asti karttâ tasmâi na dadâu*, durch die Thätigkeit kommt er herzu, d. i. wer sich um das Vieh Mühe giebt; wer aber nicht thätig ist, dem giebt er (Ormuzd) nicht. Schwierigkeit bieten die beiden *vâ* und *ditê*. Es ist auffallend, dass das erste *vâ* im Hauptsatze, das zweite in dem dazu gehörigen Relativsatze steht, während diese

disjunctive Partikel bei Wörtern desselben Satzes stehen sollte. Diese Construction lässt sich nur aus dem Gegensatz von *vâçtrja* und *nôiṭ vâçtrja* erklären; diesen wollte der Dichter auch äusserlich hervorheben und dazu bediente er sich der Partikel *vâ*. Wir können dieselbe im Deutschen nicht gut wiedergeben. — *Âitê* kann wohl kaum anders wie als eine 3. Person Verbi „er kommt" (vgl. neupers. *âjed*, skr. *i* + *â*) angesehen werden, namentlich wenn man v. 14 bedenkt. Aber diese Bedeutung will sich mit dem Zusammenhange des Ganzen nicht recht vertragen. „Von dem Landmanne kommt, wer nicht Landmann war", wie hienach übersetzt werden muss, ist unverständlich. Man kann das *jê — vâçtrjô* daher nicht wohl als Subject von *âitê* ansehen, sondern man muss dieses im Vorhergehenden suchen. Als solches bietet sich *Ármaitis*, auf die auch das *aqjâi* sich bezieht. Aber dann ist vor *jê* ein Demonstrativ mit der Präposition *â* zu ergänzen, „sie kommt von dem Landmanne her zu dem, der noch nicht Landmann war, und geht an ihm vorbei". Von einem solchen Wandern der Erdgöttin ist öfter die Rede, vgl. 28, 4.

V. 10. *Aṭ — fshujañtem* Nerios.: *evam̃ te dvitijam* (für das sinnlose *dhitijam*) *etebhjo mitritvam* (? für *mitriktam̃*) *kârjatre*; [*tad-dvitajam̃ naranârî rûpam̃ mûlam phalam̃ vâ etebhjô manushjebhjô dattam̃ kârjakâriṇâ*] *etasmâiċa vikâçajate kuṭumbine*, i. e. sic tibi (oder tui) secundum istis, amicitia actori (ab actore data), d. h. beides, das Männliche wie Weibliche, Wurzel und Frucht ist diesen Menschen vom Besorger der Geschäfte gegeben; und diesem Hausherrn geoffenbart. Der Uebersetzung des *hî* durch *te dvitijam*, dein Zweites (dein Paar), liegt eine richtige Auffassung zu Grunde, da *hî* wirklich Nom. Acc. Dual. des alten Pronominalstammes *hi* = *si* (im Weda) ist, wie unzweifelhaft aus 30, 3 und 44, 18 hervorgeht. Da aber das folgende *ajâo* ebenfalls ein Dual und zwar ein Genitiv ist, so ist die Satzverbindung etwas schwierig. Man müsste *hî* absolut in dem Sinne „was beide anbetrifft, — so etc." fassen. Als Gen. sing. fem. lässt sich *ajâo*, was es seiner Form nach wohl seyn könnte, nicht nehmen, da es nur auf die *Ármaiti* bezogen werden könnte, was gegen den Sinn des Ganzen seyn würde. Viel einfacher aber ist die Construction, wenn man *hî* als Nom. demonstr. femin. fasst, was es der Form nach recht gut seyn kann, und auf *Ármaiti* bezieht. — *Fravaretâ*. Wegen des *humaretôis bakhstâ*, „Theilhaber an der frohen Kunde" im letzten Gliede des Verses wäre ich nicht abgeneigt, dem *fra-vare* die Bedeutung lehren, unterrichten, zu geben, wenn sich diese nur gehörig beweisen liesse. Diese Bedeutung kommt zwar dem *vere-nu* (s. das Gloss.) zu; aber das Fehlen des Klassenzeichens *nu* im Imperativ wäre auffallend, und der Präposition *fra* keine Rechnung getragen. *Fra-vare* heisst im jüngern Jaçna — im ältern kommt es nicht weiter vor, wenn man nicht das adverbiale *fraoreṭ* hieher zieht — sich zur Zarathu-

strischen Religion bekennen, eigentl. das Beste wählen. Jaç. 12, 8, wo der Bekenner *fravareta* (das Part. pass. in activem Sinne, wie oft) heisst. Diese Bedeutung ist hier wegen der offenbar von *fravaretâ* abhängigen Accusative *vâçtrîm fshujañtem* nicht zulässig. Wir werden daher am besten thun, bei der ursprünglichen Bedeutung erwählen stehen zu bleiben. Was die Form anlangt, so hat man zwischen der 2. Person Imperat. plur. und der 3. Person sing. Imperf. med. die Wahl. Letzteres ist unstreitig vorzuziehen. *Aqjâi* ist dann reflexiv, sich. — *Fshěñghî*. Nerios. hat *visphârajatâ*, „der hin- und herfahren, schimmern lässt", und erklärt es durch *pravardhajitâ*, „der wachsen lässt, der Förderer". Die Form wie die Ableitung bieten Schwierigkeit. Ein Nomen actoris, wie es Nerios. nimmt, ist es sicher nicht. Durch die so häufige, täuschend ähnliche Form *mĕñhî*, ich dachte, könnte man leicht versucht werden, es ebenfalls für eine Verbalform zu erklären. Aber der Zusammenhang gestattet diess nicht, da so auf einmal eine erste Person Verbi in den Satz käme, die den Sinn zerrisse. Man müsste nämlich die erste Person entweder auf den *Ahura-mazda* beziehen, was dem dritten Versgliede zuwider wäre, oder auf den Dichter, in welchem Falle eine richtige Beziehung der Worte *ahurem ashavanem* nicht gut denkbar wäre. „Ich will den Lebendigen, den Reinen (Mazda) reich machen an guter Gesinnung", wäre im Munde des Dichters dem höchsten Gott gegenüber zu vermessen. Wir müssen daher die verbale Bedeutung des Wortes aufgeben und unser Heil in der Deutung desselben als eines Nomens suchen. Als Nominalform scheint es ein Nom. plur. neutr. zu seyn, sodass *ěñghî* der Sanskrit-Endung *âñsi* entspräche, was lautlich vollkommen richtig ist (vgl. den Acc. plur. *viçpěñg* mit *viçvân*); aber das Baktrische kennt diese sanskritische neutrale Pluralendung nicht. Ausserdem hätte auch die Beziehung Schwierigkeit. Als Locativ sing. eines Thema's *fshěñh, fshĕñh*, von dem wir 49, 9 den Comparativ *fshěñghjô* haben, liesse es sich eher erklären. Aber es fragt sich gerade des *fshěñghjô* wegen, ob es die Bedeutung eines Substantivs habe. Das einfachste ist, es als Adject. femin. im Nom. sing. zu fassen und auf *Ârmaiti* zu beziehen. Das Thema *fshĕñh* führt zunächst auf ein *psâns* im Sanskrit, dessen Wurzel *psâ*, essen (nach Nigh. 2, 14 auch gehen) ist. Seine Bedeutung konnte leicht auf stark, gross werden, übertragen werden. Näher liegt das *fshaoni*, reich, der spätern Bücher; hievon ist *fshěñghî* wohl nur eine härtere Aussprache. — *Nôiṭ — bakhstâ* Nerios.: *na mahâǵñâni akârjakřtti (karttre?) pratârajitre Âçmogâja çraddhâdhjajanatajâ pravarshati* [*tena jataḥ çraddhâm* (für *çuddham*) *adhjeti prasâdam na dadâti jataḥ avjâpâratajâ adhjêti*], der grosse Weise verleiht dem Ashemogh, dem Uebelthäter, dem Betrüger, durch die Lesung des Glaubens nichts, d. i. desswegen, weil er den Glauben hersagt, gewährt er ihm keine Gunst, weil er ihn liest, ohne ihn zu vollbringen. Für *davâçcinâ*, wie Westergaard schreibt, ohne Varianten anzugeben, liest Bf. *daêvâçcinâ* und Bb.

daêvâiççinâ. Diese Lesungen mahnen ganz an *daêvâcinâ* 30, 6, wo sich keine erheblichen Varianten finden. Vor allem fragt es sich nun, ob *davâççinâ* auch wirklich genügend erklärt werden könne. Dass *cinâ* = skr. *cana* nur ein Wörtchen der Verallgemeinerung ist, leuchtet ein. Das übrig bleibende *davâç* ist der Form nach nur Nom. part. praes. der Wurzel *du*, für welche zu 28, 3 die Bedeutung verleihen in den *Gâthâ's* nachgewiesen ist. Für die spätere Bedeutung des Worts sprechen (von den bösen Geistern) ist kein sicherer Beweis aus den *Gâthâ's* zu liefern. An unserer Stelle, wo sie sich verhältnissmässig noch am leichtesten anwenden liesse, giebt „irgend ein Sprechender", zudem, da böse Geister nicht ausdrücklich genannt sind, doch auch keinen rechten Sinn. Da sich somit *davâç* nicht hinreichend erklären lässt, so werden wir nicht irren, wenn wir die Lesart *daêvâç* vorziehen. Dieses ist entweder ein Denominativ von *daêva*, für *daêvajâç*, die Daêva's verehrend, oder es ist von der Wurzel *div*, spielen, betrügen, abzuleiten; dann würde besser *divâççinâ* geschrieben. Letzterer Auffassung ist Nerios. gefolgt. Man vgl. *divamnem* v. 20.

V. 11. Die Sätze *hjaṭ* und *jjaṭ* stehen zu einander im Verhältnisse der Correlation; *hjaṭ*, an der Spitze des Satzes stehend, weist nur im Allgemeinen auf den Inhalt desselben hin; die nähere Bestimmung enthalten die Accusative *gaêthâoçcâ daênâoçcâ;* desshalb kann ihm auch keine pronominale Bedeutung beigelegt werden; der demonstrative Sinn dieses geht in den adverbialen da, als, über. Die zwei mit *jjaṭ* beginnenden Sätze beschreiben das im ersten Gesagte näher. — *Thwâ mananhâ khratûscâ* Nerios.: *tvaji buddhaječa;* [*kila tvaji vishaje jan manô buddhiçča tadartham adâḥ*], i. e. in te intellectuique, d. h. du schufest desshalb in deinem Kreis, dem Sinn und Verstand (vermöge des dir angebornen Sinnes und Verstandes). Die Construction der Worte macht einige Schwierigkeit. Man ist daher leicht versucht, den Text etwas zu verändern, um einen entsprechenden Sinn gewinnen zu können, und zwar den Accus. *thwâ* in den Voc. *tû (â* wäre dann Präposition zu *mananhâ)*, und *khratûçcâ* in *khratûcâ* (alter Instrumental für *khrathwâ*) zu ändern, wonach zu übersetzen wäre: „du mit Gesinnung und Einsicht". Allein es lässt sich doch bei genauerer Erwägung mit Beibehaltung des überlieferten Textes ein befriedigender Sinn gewinnen, aber nur, wenn *thwâ* nicht als Accusativ, sondern als Instrumental genommen wird (vgl. v. 20). Auch Nerios. hat nicht den Accusativ, sondern den Locativ, also wenigstens einen näher verwandten Casus. „Durch dich, den Geist" giebt den Sinn: durch deinen Geist. Der Acc. *khratûs* ist von *tashô* abhängig. — Für *ustanem* wird nach der Mehrzahl der Stellen und der Ableitung (von *ut* + *tana*) wohl besser *ustânem* geschrieben (s. das Gloss.). — *Jathrâ — dâitê* Nerios.: *jat paralokakâminâm kâmam adâḥ;* [*kila jaḥ samîhate jat jena paralokam vraǵati tasmâi samîhitam adâḥ, tasmâi ipsajitre dadâte (?) jaḥ âjâti*]

du schufest das Verlangen der nach der andern Welt Verlangenden, d. i. wer dadurch in die andere Welt zu kommen wünscht, dem erfüllst du seinen Wunsch, dem Verlangenden, der sich naht, wird er gewährt. Diese Deutung widerspricht dem Zusammenhang, da dieser Satz eng mit dem Anfang des folgenden Verses zusammenhängt, wo von Lüge und Wahrheit die Rede ist. — *Vaçâo* lässt sich doppelt fassen, entweder als Neutr. plur. von *vaçañh*, Willen, Verlangen, freie Wahl, oder als ein davon gebildetes Adjectiv (vgl. *manâo* 30, 9), der, welcher wünscht oder will. Da die erstere Fassung mannigfache Schwierigkeiten hat — das Verbum steht im Singular statt im Plural —, so müssen wir uns der zweiten zuwenden. *Vaçâo* ist der freie, unabhängige, nach eigenem Ermessen handelnde Mann (man vgl. *vaçê-khshajâç*, selbstherrschend), der sich nach Gutdünken seinen Glauben *(varena)* wählen kann. „Wo der Freie die Wahlen macht", d. i. wo er sich von den verschiedenen Glaubensansichten eine auswählt.

V. 12. *Mithahvaćâo* Nerios.: *pâpasja vaktâ*, der Sprecher des Uebels. Aehnlich giebt Nerios. *mithahjâ* 33, 1 durch *mithjâtmaka*, rügerisch gesinnt. Dass diese Deutung des Worts im Allgemeinen richtig ist, beweist nicht nur ganz deutlich der Zusammenhang dieser und anderer Stellen (vgl. *mithô-vaoćâoñhô*, Lügenredner, Jt. 19, 95; *mithaoktô* das., 96, Name eines Dämon, s. auch Jaç. 60, 5), sondern auch die Ableitung. *Mithañh* (das Thema des ersten Theiles von *mithahvaćâo*) ist mit dem sanskritischen *mithas*, wechselnd, gegenseitig, identisch, woraus die Bedeutung lügnerisch abgeleitet werden kann, vgl. *mithjâ*, falsch, lügenhaft. Wechselndes redend ist so viel als Verschiedenes redend, was im Gegensatze zu *ereshvaćâo*, das Gerade, Aufrichtige redend, nur so viel als Falsches, Lügen redend heissen kann (s. weiter Benfey, Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, S. 50). — Für *zarezdâ* liest Bb. *zaredâ*, was richtiger zu seyn scheint, da der Zusammenhang ein Wort wie Herz, Gemüth, erfordert, dieses aber gewöhnlich *zaredaja*, eine Erweiterung von *zared* = skr. *hṝd*, und nicht *zarezdaja* heisst. Möglich ist indess immerhin die Annahme, dass in dem ältern Dialekt an das *zared* eine andere Endung gehängt wurde, etwa die von *dâ*, woraus regelrecht *zarezdâ* werden musste. — *Ânus-hakhs — maêthâ* Nerios.: *srone (?)* [1]) *pṝćhânṝtaje sampûrṇamanasâ anuçaktajâ pradravanti paralokanivâsân; divjâ adṝçjatajâ paralokasthanâni pṝćhanti*, indem sie (die Daêva's) gegen die *Armaiti* durch beständiges Nachlaufen Unrecht zu thun trachten, verfolgen sie die Bewohner der andern Welt; die höllischen Geister trachten unsichtbarerweise nach den Orten der andern Welt. Da

---

[1]) Was dieses Wort bedeuten soll, ist mir unklar geblieben. Wahrscheinlich ist die Lesart verdorben.

Nerios. gegen seine sonstige Gewohnheit in seiner Uebersetzung die Aufeinanderfolge der Worte im Urtext verlassen hat, so kann nicht genau angegeben werden, wie er jedes einzelne Wort gefasst hat. Das *anuçaktajâ* entspricht sicher dem *ânus-hakhs*, welche Uebersetzung gewiss richtig ist. Die Identität mit dem wedischen *ânushak*, der Reihe nach, beständig, leuchtet Jedem von selbst ein. *Mainjû* kann hier weder als Vocativ, noch als Instrumental singul., wie Nerios. thut, gefasst werden, sondern es muss Nom. Acc. Dual. seyn. Der Dual findet in dem unmittelbar Vorhergehenden, „Lügenredner und Wahrheitredner, Wissender und Unwissender" seine genügende Erklärung.

V. 13. *Jâ fraçâ — tajâ* Nerios.: *je prččhanti prakaṭe punjena, jo vâ mahâgñânin prččhati pâpena*, die offen nach dem Reinen fragen, oder wer, grosser Weiser! nach dem Frevel fragt. *Fraçâ* auf *pereç*, fragen, zurückzuführen, wie Nerios. thut, ist unzulässig (s. zu 30, 9). Das Subject zu *pereçâitê* ist *Ârmaitis*, die das Subject des unmittelbar vorhergehenden Satzes ist; aber der Instrumental *tajâ*, i. e. cum hac, darf dann, da er nur auf *maêthâ*, Wohnung, Ort, zurückbezogen werden könnte, nicht in seinem instrumentalen Sinn genommen, sondern muss als Locativ gefasst werden. Vielleicht ist *tajâ* auch rein adverbial so oder hier. — *Mazdâ* ist hier nicht Vocativ, sondern Neutr. plur. (s. zu 30, 1), und hängt von *pereçâitê* ab. — *Jê — bûgem* Nerios.: *jo vâ kiṁčanena duḥkhatvena tan mahat âčârati çuddhaje*, oder wer durch irgend eine Schlechtigkeit dieses Grosse vollbringt zum Nutzen. *Ajamaitê* ist ἅπ. λεγόμ. Die ihm hier beigelegte Bedeutung vollbringen kann dem Zusammenhange nach nicht ganz richtig seyn, da sie zu *bûgem*, Glück, Genuss, nicht gut passt. Dagegen bietet die sanskritische Wurzel *jam* in der Bedeutung geben, gewähren, darreichen, die erwünschteste Hilfe. *Ajamaitê* ist medium und trägt als solches den Begriff sich geben, d. i. sich verschaffen. Das Augment scheint auffallend. Doch kann man die Form als Imperfectum nehmen. — *Tâ — viçpâ* Nerios.: *tâuločanâbhjâm ekahelajâ pâpeshu pari punjeshu pari paçja [mârgeshuča punjeshuča ekahelajâ adhipatita (?)] sarvatrača punar api*, sieh diese zwei mit den Augen, mit Verachtung auf den einen wegen der Frevel, und auf die Reinen, und (sieh) auch sonst überall herum. Diese Deutung ist gewiss nicht richtig. *Thwiçrâ*, wofür K. 5, 6. *thwaçrâ* lesen, wird durch *ekahelâ*, was nur Verachtung des einen oder eine Verachtung heissen kann, übersetzt. Dem Uebersetzer scheint sonach eine Ableitung von *ṭbish*, hassen, oder *thwjâ*, Unglück, Elend, *thwjâçtema*, sehr unglücklich, vorgeschwebt zu haben. Diese ist aber sowohl der Etymologie als dem Zusammenhange nach (namentlich wegen des *čashmēñg*, Augen) unzulässig. Ich kann das Wort nur als Adjectivbildung der W. *twish*, glänzen, ansehen. *Čashmēñg thwiçrâ* heisst somit: glänzend an Augen (Accusativ der nähern Bestimmung, d. i. mit glänzenden, hell-

leuchtenden Augen, was auf *Asha*, das Subject des Satzes, worunter wohl nur *Ahura-mazda* gemeint ist, besser passt, als du mit den Augen Hassender. Will man indess der Concinnität wegen *thwiçrâ* nicht als Vocativ, sondern als Accus. neutr. pl. nehmen, so muss *ashâ* ebenso gefasst werden. Aber dann muss das Subject aus dem folgenden Verse, *Ahura-mazda*, ergänzt werden. Wenn nun auch diese Ergänzung keine Schwierigkeit hat, so bilden *thwiçrâ* und *ashâ* weder so synonyme noch entgegengesetzte Begriffe, als dass viel dadurch gewonnen würde. *Hârô* ist Nerios. ein Nomen der Bedeutung Sünde, Frevel. Da er J. 44, 2 dasselbe durch *eva swâmî*, i. e. sic dominus, deutet, es offenbar mit *ahura* verwechselnd, so ist seine eigene Unsicherheit über die wahre Bedeutung des Worts einleuchtend genug. Keine von diesen beiden Bedeutungen lässt sich wirklich beweisen. Dass es einer Wurzel *har* entstammen müsse, sieht Jeder leicht; aber was diese bedeute und ob es Nomen oder Verbum sey, kann nur eine tiefere Untersuchung zeigen. *Har* entspricht ganz der sanskr. Wurzel *sar (sṛ)*, gehen, fliessen, *saras* ist Fluss, *sarasvatî* die Strömende. Diese Bedeutungen geben aber keinen irgendwie befriedigenden Sinn. Zum Glück lässt sich im Zendawesta eine von dieser ursprünglichen abweichende eigenthümliche Bedeutung nachweisen. Mit *nis* heisst *har* deutlich beschützen, behüten. Jaç. 57, 16: *nis-haurvaiti — mazdâo dâmãn*, er beschützt Mazda's Geschöpfe (von Çraosha), vgl. J. 58, 4 *nisañharatû*, er schütze. Häufig wird von dem Genius Çraosha das Substantiv *hareta* (Thema *haretar*), Schützer, Hirte, gebraucht, J. 57, 15: *jô hareta aiwjâkhstaća viçpajâo fravôis gaéthajâo*, welcher Schützer und Beschirmer der ganzen Welt ist; 58, 2: *nipâtajaéćâ nisañharetajaéćâ harethrâićâ aiwjâkhstrâićâ*, Beschützung und Beschirmung, Hüter und Wächter; Jt. 10, 103: *haretârem — aiwjâkhstârem*, von Mithra. Dem *hârô* der *Gâthâ's* kommt aber *hishârô* Jaç. 57, 17, wo Çraosha *hishârô ashahê gaéthâo*, der die Besitzthümer der Wirklichkeit Schützende, genannt wird, am nächsten. Dieses ist nur eine Reduplication von *hârô* und regiert den Accusativ *gaéthâo*, nicht den Genitiv *ashahê*, wonach es eine Art Verbaladjectiv ist. An unserer Stelle, sowie in J. 44, 2 hängt nun kein Accusativ davon ab, sodass wir es füglich in dem Sinne Hüter, Wächter, nehmen können. Ich dachte lange an eine 2. Person sing. Aoristi II., da er an beiden Stellen einen Sinn giebt; aber eine genauere Betrachtung der Satzstructur hat mich davon abgebracht. Man vgl. noch die beiden Namen *paçus-haurva*, Viehhüter, und *vis-haurva*, Haushüter, von Hunden im Vendidad gebraucht. — Die Präposition *aibî* gehört beidemal zu *vaénahî*, man vgl. für solche Wiederholungen v. 8 *hêm-heñgrabem*, 44, 13 *nis — nis-nâshâma*.

V. 14. *Jâ zî âiti geñghatićâ* Nerios.: *jad âgatam âjâtićâ*. Ganz richtig! — *Jâo ishudô — ashaonô* Nerios.: *jo riṇam* (richtiger *ṛṇam*)

dadate dânebhjaḥ puṇjâtmane [*Hormizdâja jathâ jugjate dâtum*], welcher dem Reingesinnten für die Gaben sich verbindlich macht, nämlich dem Ormuzd. Ueber *ishudô* s. zu 34, 15. Der Genitiv plur. *dâthranãm* lässt sich von einem *dâthrem* = *dâtram*, Gabe, oder von *dâtar*, Geber, ableiten. Nerios. folgt der erstern, ich möchte die zweite vorziehen. *Ashaonô* und *dregvôdebjô* sind dann Unterabtheilungen dieses allgemeinen Begriffs.

V. 15. *Pereçâ — hunâiti* Nerios.: *pr̆ččhâmi evam jad vinâçanigrahitum, je (jo) durgamato* (besser *durgatimato*) *râǵjam̃ kurute* [*kila pârthitvam nikr̆shṭebhjo datte*], ich frage so, wie der vom Untergang gerettet wird, der dem Schlechtgesinnten Herrschaft verleiht (dem Schlechten die Obermacht giebt). Für *mainis* liest K. 6. *maénis*, K. 4. *maénisi*, Bf. und Bb. *mainjus*. Die Abweichungen von K. 4. und 6. sind rein orthographischer Natur, da *ai* wohl wie *ä* ausgesprochen und daher leicht mit dem *é* verwechselt werden konnte. *Mainjus* dagegen ist eine blosse Conjectur aus Missverständniss dieses seltenen Wortes *Mainis* ist die einzig richtige Lesart. Die ihm von Nerios. beigelegte Bedeutung *vinâçanigrahitum* lässt sich auf keine Weise rechtfertigen; er scheint in der zweiten Sylbe *nis* die Wurzel *naç*, vernichten, gesehen zu haben. Man kann es nur auf *man*, denken, zurückführen; an skr. *maṇi*, Perle, Edelstein, ist nicht zu denken. Am nächsten kommt das wedische *manishâ*, Andacht, Loblied, das gewiss erst aus einem *manis* gebildet ist. (Man vgl. im Baktrischen *tevis* und *tevishî*.) Dass unserm *mainis* derselbe Sinn untergelegt werden kann, wie dem *manishâ*, zeigt die Vergleichung mit dem vorhergehenden Verse, wo wir das der Bedeutung nach nahverwandte *ishud* an ähnlicher Stelle haben. Legt man dem Wort die Bedeutung Grund, Ursache, bei, wie ich früher that, so lässt sich das Folgende nicht gut erklären. Vgl. 44, 19. — *Hunâitî* übersetzt Nerios. dem Sinne nach richtig durch *kurute*, *datte*. Es steht in deutlichem Gegensatz zu dem *vînaçtî*, schaden, vernichten, des folgenden Satzes und heisst eigentlich hervorbringen, erzeugen (von *su*, gignere, nicht von *su-nu*, den Soma auspressen), dann in weiterem Sinne verleihen. Der, welcher dem Bösen Macht verleiht, kann nur *Añrô mainjus* seyn. — *Dus-skjaothanâi—vînaçtî* Ner.: *dush-karmâ svâmin jasmâd na ǵivitam̃ lam̃čajâ* [1] *'pi labhate* [*asâuča jaḥ lam̃čâja čâram dadâti tasjâpi ǵivitam̃ na tena vimum̃čati*], der Schlechthandelnde, Herr! gewinnt daher sein Leben auch durch Betrug nicht [und der, welcher dem Betrug (Betrüger) Folge leistet, errettet dadurch sein Leben nicht]. *Dus-skjaothanâi* ist hier fälsch-

[1]) Wohl ungenau geschrieben. Es lässt sich nur von *lam̃čh*, mit einem Zeichen, einer Marke versehen, ableiten. Da aber *laksha*, das jedenfalls mit dieser Wurzel zusammenhängt, ausser Zeichen auch Betrug heisst, so möchte ich dem *lam̃ča* oder *lam̃čâ* hier dieselbe Bedeutung beilegen, weil sie durch den Zusammenhang gefordert zu seyn scheint.

lich auf *jê — vinâçti* bezogen, was ganz gegen den Sinn ist; man muss es zum Vorigen ziehen und mit *dregvâitê* verbinden. Denn der *jê nôiṭ vinâçti*, „der nicht vernichtet“, ist *Ahura-mazda* selbst. So bilden *jê — hunâiti* und *jê vinâçti* Gegensätze, ohne äusserlich durch *vâ* oder eine ähnliche Partikel angedeutet zu seyn; man vgl. 30, 5. *Hanare* und *vinâçti* sind von Nerios. sicher falsch gedeutet; das erstere kann nicht Zeichen oder Betrug, das letztere nicht ergreifen, fassen, heissen. Am nächsten liegt die Wurzel *han* = *san*, spenden, wovon es eine Neutralbildung durch *are* seyn kann (man vgl. *vadare* mit skr. *vadhas*, *avare* mit *avas* etc.), sodass es Spende, Gabe, bedeutet. Im Weda entspricht *sanas*, Gabe (Rv. I, 30, 16. VII, 56, 8.) vollständig. Diese Bedeutung giebt nun zwar 47, 5 *hanare thwahmâṭ zaoshâṭ dregvâo bakhshaiti*, „der Lügner verschwendet die Gabe deiner Gnade“, einen sehr guten Sinn; aber mit dem Zusammenhange unserer Stelle will sie sich nicht gut vertragen. Man muss von der speziellen Bedeutung Spende absehen und ihm die allgemeinere Ding, Sache, welche Begriffe ja immer erst aus ganz speziellen entstanden sind, beilegen. So ist es nur ein nachdrückliches etwas, quelque chose, in Verbindung mit der Negation nichts, gar nichts, wörtlich: nicht eine Gabe, nicht ein Ding. Dass *vinâçti* nicht fassen, nehmen, sondern vernichten bedeutet, bedarf keines weitern Beweises, man vergl. Jt. 3, 17. — *Vâçtrjêhjâ — adruǵjañtô* Nerios.: *kartâramća kadartham jati (?) paçûnâm virâṇâmća vjâdhitâram; [kila jaḥ pratijatnamanushjâṇâm gopaçûnâm jâćamtam (?) juǵjate kartum na bâdhate]*. Dem *aênaṅhô* entspricht in der Uebersetzung *kadartham jâti*; wie diess aus dem so bekannten Wort herausgedeutet werden konnte, begreife ich nicht. Es hat auch hier seine gewöhnliche Bedeutung Schaden, Verderben. Der Genitiv lässt sich syntaktisch nicht gut erklären; ich nehme daher *aênanhô* als Ablativ, was es ebenso gut seyn kann, und verbinde es mit *paçêus vîraṭćâ*, wegen des Schadens an Vieh und Menschen. Das letzte Wort *adruǵajañtô* ist Genitiv sing. und mit *vâçtrjêhjâ* zu verbinden. Als Nom. plur. lässt es sich nicht fassen, da dieser auf kein anderes Wort im Satze bezogen werden könnte. In der Schreibung dieses Worts schwanken die Mss.; *adruǵjañtô* haben K. 11, P. 6, Bf. und Bb.; *adruǵajañtô* K. 6; *adreǵajañtô* K. 5; *âdruǵjañtô* K. 4. 9. Für die Lesung mit anlautendem kurzem *a* sind die meisten, für *â* nur zwei; erstere ist daher beglaubigter und giebt auch einen bessern Sinn. Aber hier fragt es sich, ob *adruǵjañtô* oder *adruǵajañtô* gelesen werden soll. Die erstere Lesung setzt die Flexion der Wurzel *druǵ* = *druh* nach der 4. Conjugation mit *ja* voraus, nach der zweiten ist es ein Denominativ von *drukhs*. Im Baktrischen wird aber *druǵ*, *druź* nicht nach der 4., sondern nach der 6. Conjugation flectirt, *druźeñti* Jt. 10, 45. *druźdoñti* Jt. 5, 90. Wenn nun im Sanskrit die Wurzel auch nach der 4. Conj. flectirt wird, so ist diess noch kein Beweis

für das Vorkommen dieser Bildungsweise im Baktrischen. Das *adurug̓ja* (er log) der ersten Keilschriftgattung beweist nichts, da dieses ebenso gut (und ich glaube richtiger) auch *adurug̓aja* gelesen werden kann. Daher halte ich es für das Beste, die Lesart *adurug̓ajañtô* anzunehmen. Nur so bekommen wir auch den passendsten Sinn: „nicht die Lüge verehrend", d. i. nicht den Ahriman anbetend, der ganz ungezwungen aus der denominativen Bedeutung fliesst.

V. 16. Die Relativsätze *jathâ-*, *jadâ-*, *jâ-skjaothnaçâ* hängen alle gleichmässig von dem Hauptsatze: das will ich fragen, ab. Der erste fragt nach der Persönlichkeit und den Umständen dessen, der die Wahrheit befördert, der zweite nach Zeit und Ort (beides liegt in *jadâ*) seines Wirkens, und der dritte nach seinen Thaten. Für *jâ skjaothanaçâ*, wie Westerg. schreibt, muss *jâ-skjaothanaçâ* geschrieben werden, da *jâ* sonst nicht erklärt werden könnte, weil *skjaothana* kein Verbum ist und im Vorangegangenen sich keine Beziehung fände. Daher ist es das Einfachste, *jâ* mit *skjaothanaçâ* zu einem Compositum, „welche Handlungen habend", d. i. was thuend, zu verbinden. Man vergl. *jâvarenô*, welches Glaubens, von *jâ* + *varena* Jaç. 12, 7. — *Khshathrem* kann nicht als Accus. von *açperezatâ* abhängig gemacht werden, wie ich lange that und wie es auf den ersten Blick sehr wahrscheinlich ist, sondern es ist Nominativ und Subject des ganzen Satzes, und gehört zu *hudânus*. Wenn diese Fassung bei der Verschiedenheit des Genus von *khshathrem* (neutr.) und *hudânus* (masc.) auch auffallend erscheint, so spricht nicht nur 44, 9: *hudânaos — khshathrahjâ* entschieden für diese Verbindung, sondern sie lässt sich auch als eine constructio ad sensum leicht erklären. *Khshathrem*, Herrschaft, steht für Herrscher. Der Dativ *ashâ-fradathâi* ist unmittelbar von *açperezatâ* abhängig. Auch im Weda, wie im spätern Sanskrit, wird das dem *çperes* vollkommen entsprechende *spṙh*, streben, trachten, mit dem Dativ verbunden, s. Rv. 1, 41, 9: *na duruktâja spṙhajêt*, nicht trachte er nach Schmähung.

V. 17. Dieser Vers enthält ebenfalls eine Frage, wenn auch das *taṭ thwâ pereçâ* fehlt; sie ist durch *katârĕm* = πότερον eingeleitet. Den ganzen Vers hat bereits Benfey, Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen 1852—53, S. 55 fg. besprochen. Die dem *verenvaitê* beigelegte Bedeutung wählen ist nicht stichhaltig; denn in dieser hat die Wurzel *vare* nicht das Anhängsel *nu*, vgl. *varatâ* 30, 5. *verenâtâ* 30, 6. Aber die gewöhnliche, dem *verenu* in den spätern Schriften beigelegte Bedeutung bedecken, verhüllen (Jaç. 9, 28 vom Gesicht oder Verstand, Vend. 5, 24 *aiwiverenvaiti*, überdecken, überragen, Jt. 14, 41 *pairi-verenvaiti*, ringsum bedecken, von Wolken), sowie die übertragene beschlafen (Vend. 18, 41. 47) und schwanger werden (Jt. 13,

15) giebt hier noch viel weniger einen Sinn, als die von wählen. Wir müssen unsere Zuflucht zu der ganz nahverwandten ersten Keilschriftsprache nehmen, wo *wara-nu* lehren, unterweisen heisst. Diese Bedeutung, der die Nerios. Uebersetzung *prabodhajati*, benachrichtigen, erinnern, nahe kommt, giebt in unserer Stelle den besten Sinn, namentlich da es sich hier um die Lehren des Wahrhaftigen und des Lügners handelt, man vgl. den ersten Vers. — Das ἅπ. λεγόμ. *aipidêbâvajaț* erklärt Benfey (S. 56) als „Denominativ, ausgehend von der schwächsten Form des Ptc. Pf. red. von *dambh*, skr. *debhús*" und legt ihm die Bedeutung trügen bei. So scharfsinnig diese Erklärung auch ist, die ich lange für vollkommen richtig hielt, so lassen sich doch gewichtige Bedenken gegen sie erheben. Die Wurzel *dabh, dam̃bh*, wird nämlich im Baktrischen zu *dab* und *deb*, aber nicht zu *dêb*. Bf. und Bb. lesen zwar *deb*, aber diess ist eine offenbare Nachlässigkeit; die bessern Mss. haben *dêb* oder *dîb*. Da dieses *ê* meist aus *î* entstanden ist, so werden wir gut thun, letztern Vocal bei der Ableitung zu Grunde zu legen; man vgl. *adênabdoçča* für *adîn*° J. 44, 4. Der diesem angenommenen Denominativ unterlegte Sinn trügen genügt nicht, da hier von keinem Betrügen die Rede ist. *Mâ aipidêbâvajaț* steht dem *mraotû*, er sage, ebenso parallel, wie *evîd-vâo*, der Unwissende, dem *vîd-vâo* oder Wissenden. Das Gegentheil von sagen, reden, laut verkündigen, ist nichtsagen oder schweigen, verheimlichen. Und diese Bedeutung ergiebt sich ganz ungezwungen auf etymologischem Wege, wenn man das Wort in *aipidê* und *bâvajaț* zerlegt. Ersteres entspricht ganz dem wedischen *apidhi*, Bedeckung, Verhüllung (*dhâ* + *api*, verbergen); letzteres ist das Causativum von *bû*, seyn; das Ganze heisst demnach: machen, dass eine Verbergung ist, d. i. verborgen machen, verborgen halten. Nerios. Uebersetzung des Wortes ist mir rein unverständlich, wesswegen ich sie übergehe. — Die Erklärung des *zdî* als gleichbedeutend mit skr. *edhi*, sey, ist vollkommen richtig und macht Benfey's Scharfsinn alle Ehre. Nerios. hat *viǵñâpaja*, erkenne; er leitete es gewiss von *zan*, erkennen, wissen, ab. Nach dieser Ableitung scheinen auch Emendationen gemacht zu seyn. Bb. und Bf. haben *zâdi;* aber diese Lesung ist weniger gut beglaubigt und giebt keinen haltbaren Sinn. Was soll: erkenne uns! hier heissen? — *Fradakhstâ* giebt Nerios. durch *pračihnaja*, bezeichne, mache ein Zeichen. Benfey identifizirt es mit einem angenommenen skr. *pradashṭṛ* von der Wurzel *daksh*, s. weiter zu 34, 6.

V. 18. *Âzi* Nerios.: *sa jataḥ Açmogaḥ.* Nach dieser Uebersetzung vermuthet man hier den Namen eines bösen Geistes; dieser Vermuthung scheint das wirkliche Vorkommen eines Dämons *âzis* Vend. 18, 21. 22. Jaç. 16, 10. Jt. 18, 1 (neupers. *âz*, Verlan-

gen, böse Lust) noch zu Hilfe zu kommen. Dessenungeachtet müssen wir sie zurückweisen, da einerseits das hier nothwendige Nominativzeichen *s* fehlt, andererseits der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Satze gestört würde. Unser *âzî* ist vielmehr in *â* und *zî* aufzulösen; auch hieran scheint Nerios. gedacht zu haben, denn das *jataḥ* entspricht gewöhnlich dem *zî*. Die Präposition *â* gehört zum Verbum *âdâṭ*; sie ist demnach, wie so oft, zweimal gesetzt. Sehr viel Aehnlichkeit mit unserer Stelle hat Visp. 11, 12: *âaṭ dis âvaêdhajâmahi ameshaêibjô çpeñtaêibjô hukhshathraêibjô hudhâobjô javaêğibjô javaêçubjô jôi vohu jôi vohunãm dâtârô jôi vañhêus â manañhô skjêiñti* [*vañhêus â zî â manañhô skjêinti jôi ameshâo çpeñta hukhshathra hudâoñhô adhâṭ mâta adhâṭ bûta haća vañhaoṭ manañhaṭ*], dann weihen wir sie (den Haoma, den h. Baum) den *Amesha-çpeñta's*, den gutherrschenden, gutschaffenden, den immer siegenden, immer hilfreichen, welche gut sind, den Schöpfern der guten Dinge, die von guter Gesinnung sind [von guter Gesinnung nämlich sind die *Amesha-çpeñta's*, die gutherrschenden, die Gutes thuenden, sowohl von Natur als durch den guten Geist so geworden]. Hier haben mehrere Mss., wie Bf. und Bb., *âzî*, andere, wie K. 7b, K. 11. *âzjâ*. Westerg. hat — ich weiss nicht, ob auf handschriftliche Autorität hin — mit vollem Recht getrennt. Der Satz, in dem *zî* hier steht, ist eine erklärende Note (Pâzend). — *Dusitâćâ* ist wegen seiner engen Verbindung mit *marakaêćâ* als Dativ zu fassen, für *dusitâićâ* mit unterdrücktem *i* stehend. — *Athâ* — *çnaithishâ* Nerios.: *çuddhajeća sâmçastrâm tebhjo âraćajata*, und zum Heile bereitet ihnen die Ermordung durchs Schwert, d. h. die Daêva's sollen zum Heile der Schöpfung durchs Schwert vertilgt werden. Dem Imperativ (2. plur. med., vgl. *gushôdûm* J. 45, 1) soll *âraćajata*, ordnet an, entsprechen. Dieser Uebersetzung liegt aber eine Verwechslung der beiden Wurzeln *çad*, zufallen, passen, sich schicken, und *çâd*, vernichten, wovon das häufige *çâdrâ*, zu Grunde. Der Sinn ist indess im Allgemeinen richtig angegeben.

V. 19. *Gûstâ* Nerios.: *çrotavjam; kila adhjajanam tasmât kârjam*, i. e. audiendum est, d. h. hievon soll man lernen. Nerios. fasst demnach *gûstâ* als ein Part. fut. pass., was es aber der Form nach nicht seyn kann. Wir haben nur die Wahl zwischen dem Partic. pass. und der 3. Person Imperf. medii. Letztere Fassung ist wegen *mâ gûstâ* im vorigen Verse vorzuziehen. — *Jê mañtâ-ahurâ* Nerios.: *jaḥ pramâṇam bhuvanadvajor api vetti Hormizdijam*, der das Ormuzdische Gesetz für beide Welten kennt. Für *ahûbis*, wie Westergaard corrigirt, lesen die Mss. sämmtlich *ahûm bis*, gerade wie 44, 16, wo nur K. 5. *ahû bis* schreibt. Die Lesart der Mss. liesse sich zwar rechtfertigen, aber die Emendation Westergaard's ist so einfach und giebt einen leicht verständlichen Sinn, dass ich sie aufzunehmen nicht beanstande. Wollte man die der Mss. beibehalten, so müsste

der Accusativ *ahûm* von *vîdvâo* abhängig gemacht und *bis* als Zahladverbium zweimal, wie es sich einigemal im Vend. findet, genommen werden, sodass sich der Sinn ergäbe, „der das Leben zweifach Kennende“, das hiesse entweder: der das Leben als ein zweifaches kennt, oder: der das Leben auf doppelte Weise kennt. Aber eine solche Ausdrucksweise ist zu dunkel und unbestimmt, als dass wir sie an dieser Stelle zulassen können. Das durch leichte Emendation gewonnene *ahûbis* ist indess nicht als Instrumental plur., sondern als Instr. dualis anzusehen, obschon die Endung *bis* eigentlich dem Plural zukommt. Wir haben zu dieser Annahme um so eher Grund, als in den *Gâthâ's* nie von mehr als zwei Leben, dem irdischen und geistigen, die Rede ist und der Dativ plur. *bjâ* in der Verbindung *ubôibjâ ahubjâ*, den beiden Leben (Jaç. 35, 3. 8. 38, 3) gebraucht wird. Die verderbte Texteslesart *ahûm bis* ist aus *ahûbis* wahrscheinlich so entstanden: Beim Recitiren ruhte die Stimme auf *u*, das dann (gegen *ahubjâ*) zu *û* gedehnt wurde; die ganz verhallende Endung *bis* konnte so leicht abfallen. So wurde zunächst *ahû bis*, wie der alte Kopenhagener Codex 5 in 44, 16 wirklich hat. Dieses wurde gewiss, die beiden Leben (*ahû* ist Nom. Acc. dual.) zweimal, verstanden. Da auf diese Weise der Begriff beide Leben doppelt ausgedrückt war, so suchte man diess durch Veränderung des *ahû* in den Acc. sing. *ahûm* zu vermeiden, was um so näher lag, als in unserer Stelle der Acc. *ashem* unmittelbar vorhergeht, in 44, 16 unmittelbar *ratûm* folgt. Syntaktisch muss *ahûbis* enge mit *ashem* verbunden werden, wie *raocêbis* mit *rôithwen* v. 7, also die Wahrheit mit beiden Leben, d. i. die Wahrheit, dass zwei Leben sind und fortdauern. — Der Dativ *erezukhdhâi* muss auf *gustâ* bezogen werden, „er höre auf das Wahrgesprochene“, nicht etwa auf *hizvô-vaçâ*. Dieses ist eng mit *khshajamanô* zu verbinden, man vgl. *vaçê-khshajãç* 43, 1. Ueber den Schlusssatz s. zu v. 3.

V. 20. Für *âjaṭ*, wie Westerg. nach K. 5, 4, 9 schreibt, ist mit den meisten andern Codd. *dâjaṭ* zu lesen. Behält man *âjaṭ* bei, so sind die beiden Accusative *ashavanem divamnem* nicht zu erklären. Diese beiden Wörter sind Gegensätze, aber ganz unverbunden neben einander gestellt, sodass *âjaṭ*, kommen, eigentlich auf beide bezogen werden müsste, was einen dem ganzen Zusammenhang, namentlich dem dritten Gliede *têm vâo*, widerstreitenden Sinn geben würde. Die einzige Möglichkeit, die Lesart *âjaṭ* beizubehalten, wäre, es mit *divamnem* zu einem neuen Verbalbegriff, „zum Betrügen kommen“, d. i. betrügen, zu verbinden. Eine ähnliche Fassung finden wir bei Nerios., der *pratârajati*, betrügen, für *âjaṭ*, an der Stelle des *divamnem* aber *chadma*, Decke, Verhüllung, hat. Aber diese Verbindung, wenn auch an sich leicht denkbar, hat grammatische Schwierigkeiten. *Divamnem* ist Accusativ des Part. med. von *div*, spielen, betrügen, dieses könnte

aber, genau genommen, nur zum Betrügenden kommen, aber nicht zu betrügen kommen heissen. Sollte diese Lesung einen guten Sinn geben, so müsste der Accusativ *ashavanem* in seinen Nomin. *ashavâ* umgeändert werden, „welcher Wahrhaftige (Fromme) zum Betrügenden kommt"; aber eine solche Aenderung ist gegen alle handschriftliche Autorität. Um diesen Uebelständen zu entgehen, entschloss ich mich, die Lesart *dâjaṭ* aufzunehmen, von dem die beiden Accusative im Sinne „machen zu" abhängen können, „wer den Wahrhaftigen zum Betrügenden oder zum Devaanbeter macht". Nach *jê* lesen P. 6. und Bb. noch das Pronomen *î*, Bf. hat dafür *ê*. Dieses ist schwerlich eine blosse Zuthat der Schreiber dieser Codd., sondern es stand wohl in irgend einem ältern Manuscript; vielleicht dachte man an das *jê î dâjâṭ* 29, 7. Da es aber für den Sinn nicht nothwendig ist, so habe ich es auch nicht in den Text aufgenommen. — *Hôi aparem khshajô* Nerios.: *tasja paçćât astu.* Dem *aparem* entspricht *paçćât*, nachher, hinterher. Diese Bedeutung kann dem Worte nach dem Sanskrit und nach Analogie des Superlativs *apema*, der letzte, beigelegt werden. Aber *vaçê-khshajãç* 43, 1, das Eigene besitzend oder beherrschend, *khshajamanô hizvô-vaçô*, Zungenfreiheit habend v. 19 unsers Capitels, *khshajamanẽñg vaçô* 32, 15 und andere Verbindungen der Art (siehe s. v. *vaçô*) führen, da diese offenbar einen Gegensatz haben müssen, auf eine andere Bedeutung. *Aparem* bildet den Gegensatz des *vaçô*, des Freien, Eigenen, Selbstständigen, und heisst das Andere, Fremde. Dass dem *apara* wirklich diese Bedeutung im Irânischen zukomme, zeigen Stellen wie Jt. 10, 125 und das Pârsische *awarê*, andere, Pehlewi *apanik* oder *aparik*. Syntaktisch ist *aparem* entweder das Subject zu *khshajô*, wobei die Copula ergänzt werden muss, „das Andere, Fremde ist sein Besitz" (nicht das Eigene mehr), oder es ist Adjectiv zu *khshajô*, in welchem Falle dieses Neutrum ist. Letzteres ist der Concinnität wegen vorzuziehen. — *Avaêtâç* erklärt Nerios. (die eigentliche Uebersetzung des Worts ist nicht gut lesbar) durch: *anjâ jâ me prâptir asti*, was mir sonst zu Theil wird, im Ganzen richtig, da diese auf den ersten Anblick monströse Form in *ava* + *ita* + *aç* (s. v. *î*) aufzulösen ist und den einfachen Sinn hat: zugefallen, zu Theil geworden ist; eigentl. hinzugekommen. Ueber diese Bedeutung des *î* + *ava* s. das Petersburger Sanskrit-Wörterbuch, I, 762. — Für *dusqarethêm* hat Nerios. *duḥ-khâdanam*, schlechte Nahrung, indem er der gewöhnlichen Bedeutung des *qaretha* als Speise folgt. Aber dieses verträgt sich nicht mit dem Zusammenhange; denn das folgende *vaćô*, Wort, wäre dann ganz isolirt, was um so weniger zulässig ist, als *avaêtâç* nicht gut anders als auf die eben angegebene Weise erklärt und *vaćô* nicht mit dem folgenden Satz verbunden werden kann. Auch die Stelle 53, 6: *beredubjô dusqarethêm nâçaṭ qâthrem* spricht gegen die gewöhnliche Bedeutung, da sie nicht heissen kann: „den schlechte Speise Bringenden vernichtet er das

eigene Feuer". Das dem Sinne nach entsprechende *akâis qarethâis* 49, 11 hat ebenfalls diese Bedeutung nicht. An allen diesen Stellen müssen wir eine Ableitung von der Wurzel *qar* = *svar*, glänzen, wovon *qarenaṅh*, Glanz, statt von *qar*, neupersisch *qôrdan*, essen, annehmen. Wie leicht diese beiden Bedeutungen schon zur Zeit, als das Baktrische noch blühte, verwechselt werden konnten, zeigt die erklärende Umschreibung des *qairjêiti* aus einem alten Jimaliede Vend. 2, 26 (wo die Goldfarbe unvergänglich glänzt) in den Jeschts durch *qairjãn qarethem aǵjamnem* 13, 50. 73. 15, 16, sie sollen unvergängliche Speise geniessen, wiedergegeben. *Qaretha* heisst nach dieser Ableitung das Glänzen, Leuchten, die Leuchte, sodass *dus-qaretha* eine schlechte Leuchte oder Finsterniss, Dunkelheit bedeutet. *Dusqaretha temaṅhô* ist der Finsterniss Dunkelheit. Unser *dus-qarethĕm* steht aber wohl für *dusqarethîm* = *dusqarethjem* und ist somit ein Adj. neutr., das zu *vaćô* gehört. Der Finsterniss schlechtleuchtendes Wort kann nur die Lehre der Lügner seyn, die das Licht zu scheuen hat. Einen etwas bessern Sinn, wenigstens für unsere Stelle, würde die Ableitung von *svar*, tönen, *svara*, Laut, geben, aber diese Bedeutung lässt sich im Baktrischen nicht belegen. — *Têm* — *naêshaṭ* Nerios.: *tañ vo bhuvanam durgamatitaḥ karmâṇi niǵâni diniçća najati.* Dem *dregvañtô* muss hier sein ursprünglich participialer Sinn gegeben werden: trügend, betrügend, da sonst der Accusativ *ahûm* nicht zu erklären wäre. Ausserdem ist es nicht Nom. plur., sondern Accus. plur., und wird von *naêshaṭ* regiert. Dieses Verbum ist gewiss keine Bildung der Wurzel *ni*, führen, wie Nerios. annimmt, da sie, wenn auch grammatisch erklärbar, nur einen unpassenden Sinn geben würde, sondern es ist auf skr. *niǵ*, reinigen, läutern, eigentl. putzen, davon *neshṭar*, Reiniger des Feuers, im Weda, zurückzuführen. In dieser Bedeutung ist diese Wurzel dem Baktrischen, in dem sie zu *niz*, *niž* geworden ist, nur noch in dem Nomen *naênaêçtâro*, Reiniger, J. 35, 2 bekannt. *Naêza* Jt. 14, 33. 16, 13 dagegen ist Stachel, Speer, vgl. neupers. *nîz* dass. Das Intensitiv *naênižaiti* Jt. 8, 43 heisst ausrotten, vernichten, Der Uebergang des Begriffs reinigen, läutern, in den von wegputzen, vernichten, ist einleuchtend; man vgl. *çpi*, wegnehmen, läutern und vernichten. Auffallend könnte bei unserem *naêshaṭ* nur das *sh* für *ž* seyn. Diess lässt sich aber einfach erklären, wenn man annimmt, es sey Aorist und stehe für *naêkhshaṭ*, wogegen sich grammatisch nichts einwenden lässt.

V. 21. *Bûrôis â ashaqjâćâ* Nerios.: *purṇatvañ puṇjâtmanê*, Fülle dem Reingesinnten. Dass *bûrôis* (Gen.) mit dem wedischen *bhûri*, viel, identisch ist, leuchtet ein. Aber hier kann es nicht in adjectivischem Sinne, sondern muss wegen des *ćâ* als Substantiv gefasst werden, wie *bûiri* in J. 40, 1. Ich lege ihm die Bedeutung Fülle, Menge, bei, die leicht in die von Grösse übergehen

kann. Dem Sinne nach sind die Worte noch zum Vorhergehenden zu ziehen: „Gesundheit und Unsterblichkeit in Fülle und Dauer". — *Qâqaithjâṭ* — *çarô* Nerios.: *nigaprabhutvam̃ râgâ adhipatjena* [*jaḥ pârthitvam̃ âdeçena âćârjâṇam datte*], i. e. proprium regnum rex maximo imperio, d. i. der die Herrschaft nach Anweisung der Lehrer verleiht. Die Uebersetzung des *qâpaithjâṭ* durch *nigaprabhutvam*, eigene Herrschaft, beruht auf der Ableitung des Wortes von *qa* = *sva* und *paiti*, Herr. Aber diese so nahe liegende Deutung, obschon sie nicht geradezu dem Sinn des Verses widerspricht, wird verdächtig, wenn man die Parallelstellen Jt. 5, 62. 63. 65: *nmânem jim qâpaithim* vergleicht. Hier ist es der Name eines Ortes oder einer Wohnung, um dessen baldige Erreichung der Held *Vafrô navâzô* die *Anâhita* bittet. Er wird als fest (*drû*) und sicher (*airista*) beschrieben. Auf diese passt die Deutung „eigene Herrschaft" schlechterdings nicht. Eher ginge die Ableitung von *path*, Weg, Pfad, „die eigene Wege hat", was sich begreift, wenn man bedenkt, welch hoher Werth den Wegen in dem Zendawesta beigelegt wird, man vgl. Jt. 16, 3 *pañtânô qâpaithina*, „Wege mit eigenem (von selbst entstandenem) Geleise", neben *qarajô qâtaćina*, „von selbst gehende (fliessende) Berge". Auch grammatisch lässt sich dieses *paithim* aus *path* erklären, wenn man das wedische *pathjâ*, Weg (Rv. VII, 7, 2. 67, 3: *pathjâbiḥ*, III, 12, 7: *r̃tasja pathjâḥ anu*, auf den Wegen der Wahrheit, III, 14, 3: *vâtasja pathjâbhiḥ*, 54, 5) neben *pathin* in Erwägung zieht. Dessenungeachtet muss ich auch diese Erklärung fallen lassen, da sie für unsere Stelle wenigstens unpassend ist, und zwei *qâpaithja* mit verschiedener Bedeutung sind ohne triftige Gründe nicht anzunehmen. Das Sicherste scheint mir, *qâpaithja* mit dem wedischen *svapatja* zusammenzubringen, dem es lautlich bis auf das *â* vollständig entspricht. Dieses macht aber keine Schwierigkeit, da die beiden baktrischen Dialekte öfter Vocaldehnungen zeigen, man vgl. *çpitâma* für *çpitama*, und im spätern *qâtaćina* für *qataćina*. Jenes wedische Wort wird in den Padatexten in *su-apatja* abgetheilt und von den Scholiasten danach als gute Nachkommenschaft erklärt. Diese Deutung ist auch in der Hauptsache richtig; III, 16, 1: *râjaḥ îçe svapatjasja gomataḥ*, kinderreicher, kuhreicher Besitz; VII, 1, 5: *rajim suvîram svapatjam*, männerreicher, kinderreicher Besitz; VII, 1, 12: *jagnam pragâvantam svapatjam*, Opfer für Nachkommenschaft und Kinderreichthum, vgl. II, 9, 5. 2, 12 in ähnlichen Verbindungen. Hier erscheint es in adjectivischem Sinn. In I, 72, 9: *â je viçvâ svapatjâni tasthuḥ kr̃ṇvânâso amr̃tatvâja gâtum*, die im Besitz aller Svapatja's stehen, bahnend den Pfad zur Unsterblichkeit (die Götter, der Aditi Söhne), ist es Substantiv und hat die allgemeinere Bedeutung Reichthümer, Güter. Diese Wedastelle hat eine auffallende Aehnlichkeit mit der unsern; daher nehme ich gar keinen Anstand, unserm *qâpaithja* dieselbe Bedeutung, wie dem *svapatja* beizulegen. Dort schaffen die Götter die Unsterblichkeit aus der

Fülle ihrer Güter und Kräfte, hier schafft sie Mazda aus der Fülle seiner Macht; denn der Ablativ *qâpaithjâṭ* ist mit *dadâṭ*, er schuf (aus) zu verbinden. Durch diese Erklärung erhält auch jene oben angeführte mythologische Stelle der Jeschts einen klaren Sinn. Der Held Vafrô Navâza strebt nach dem Schatzhause Mazda's, wo alle Kräfte und Gaben vereinigt sich finden, zu gelangen. Diess ist der *nmâna qâpaithja*. — Bei *çarô* denkt jeder leicht an das neupersische *sar*, Haupt. Aber diese Bedeutung giebt an keiner Stelle der ältern baktrischen Schriftüberreste einen erträglichen Sinn. Neriosengh hat *adhipatja*, Oberherrschaft, woraus zu schliessen ist, dass er, wenn er an *sar*, Haupt, dachte, dieses nur in einer übertragenen Bedeutung verstanden hat. Aber auch dieser Sinn ist, obgleich er dem Zusammenhange unserer Stelle nicht widerstreitet, unzulässig, da er in die übrigen desto weniger passt. J. 35, 8 steht dem *ashahjâ çairê* ein *ashahja verezênê*, beim (im) Vollbringen des Wahren, parallel; 41, 6: *taṭ upâ-ǵamjâma tavaća çarem ashaqjâćâ viçpâo javê*, wir wollen zu deiner und der Wahrheit Çara für immer kommen. Hier heisst es deutlich Schutz, Schirm, welche Bedeutung überall passt; das wedische *çarma*, Schutz, kommt ihm am nächsten, da es von derselben Wurzel *çar* (s. zu 29, 3) nur mit einem andern Suffix *(ma)* gebildet ist. Aus den eben angeführten Stellen hat sich in der spätern Sprache ein Adj. *asha-çara* Jt. 11, 4, die Wahrheit schützend, gebildet. — *Vazdvare* giebt Nerios. durch *pîvaratvam*, Fettigkeit, Grösse, und erläutert es durch *prasâdam*, Gunst. So sonderbar und für unsere Stelle unpassend diese Uebersetzung auch erscheint, so entbehrt sie doch nicht allen Grundes. Jt. 14, 29. 31. 33. 16, 9 finden sich nämlich die stehenden Redensarten: *tanvô viçpajâo drvatâtem tanvô viçpajâo vazdvare*, wo es dem *drvatât*, Festigkeit, Gesundheit, parallel steht, vom Körper ausgesagt ist und gewiss so viel als Wohl oder Wohlergehen bedeutet. Unserer Stelle viel näher kommt Vend. 9, 44: *diçjâṭ ahmâi nairê avaṭ mîzdem parôaçnâi aṇuhê vazdvare vahistahê aṅhêus*, er zeige diesem Manne als Lohn für das frühere Leben den Besitz (oder Genuss) des besten Lebens. Ableiten können wir das Wort nur von der Wurzel *vid*, gewinnen, erlangen; *vazd* entspricht ganz dem *ved* in *ved-as*, Habe, Besitz, *vare* ist ein Abstractsuffix und steht für ein skr. *vas*, man vgl. *daçvare*. So heisst es eigentl. Besitzthum, Habe, Wohlstand. — Da *jê* sich nicht auf *ahurô mazdâo* zurückbeziehen kann, so muss davor ein *ahmâi*, diesem, ergänzt werden. *Ahuramazda* giebt dem Menschen, der sein Freund ist, Unsterblichkeit und Besitz des guten Geistes.

V. 22. *Cithrâ — manaṅhâ* Nerios.: *prakaṭatvaṁ tena dvajena uttamaǵñâninо jathâ [ihalokena paralokena] prabodhaṁ dadâti manmateća [jathâ svâminaḥ âdeçaḥ]*. Die einzelnen Worte dieser Uebersetzung sind wohl verständlich, aber der Sinn des Ganzen ist nicht

recht klar. *Cithrâ* ist nicht unrichtig durch *prakaṭatvam*, Deutlichkeit, Offenbarung, wiedergegeben (nur ist es ein Adjectiv, s. d. Gl.); aber das Pronomen *î* kann gewiss nicht durch diese beiden, d. i. dieses und jenes Leben, heissen, da es weder Dual noch Instrumental, sondern ein einfaches Enklitikum zu dem *ćithrâ* ist. — *Vohû* ist nicht mit *manaṅhâ*, sondern mit *vaêdemnâi* zu verbinden, weil dieses sonst kein Object hätte. Nerios. verbindet es gewiss unrichtig mit *khshathrâ* und übersetzt *vohû — hapti* so: *uttamaḥ sarâǵâ punjavaćasi karmaṇića vilokjata* [*kuruteća jat sadâćâritaram*], den besten König sieht man im reinen Wort und in der That. Die dem *hapti* beigelegte Bedeutung erblicken, sehen, ist nicht stichhaltig und steht in offenbarem Widerspruch mit der dem *hafshi* 43, 4 (von der gleichen Wurzel) gegebenen *sahâjitavân asi*, du hast begleitet. Letztere kommt indess der Wahrheit viel näher, da in der Wurzel *hap* nur das sanskritische *sap*, folgen, begleiten, verehren, erkannt werden kann. Dem *ashem hapti* entspricht lautlich wie der Bedeutung nach das wedische *ṛtam sapantaḥ* (Rv. I, 68, 2), das Wahre verehrend, pflegend, vergl. I, 67, 4. II, 11, 12. Auffallend ist nur, dass *hap* nach der bindevocallosen, *sap* nach der bindevocalischen Conjugation flectirt wird. Desshalb dürfen wir aber von der verbalen Fassung des Worts nicht abgehen, denn das Substant. *sapti*, Gespann, Genossenschaft (Rv. I, 47, 8. 61, 5. 85, 1. II, 31, 7. III, 22, 1. VII, 43, 2 etc.) gäbe nur einen ganz erzwungenen Sinn. — *Hvô — açtis* Nerios.: *sa te mahâǵñânin svâmin mitram asti niveditatanuḥ* [*tvâm eva vapushi niǵa abhjâgatam kurute*], der ist, grosser Weiser! Herr! mit dargebrachtem Körper dein Freund [dich lässt er in den eigenen Körper eindringen]. Der Sinn von Nerios.'s Worten scheint mystisch zu seyn. Die völlige Hingabe des Körpers an den höchsten Gott, d. h. seine völlige Reinigung von allem Bösen ist wohl darunter gemeint. Ob *açtis* hier Körper bedeutet, wie in andern Stellen (namentlich bekannt in dem Dat. instr. *azdêbis*), könnte zuerst bezweifelt werden; aber da sich diese Bedeutung auch sicher in den *Gâthâ's* 46, 11. 49, 11, wo es in deutlichem Gegensatz zu *urvâ*, Seele, steht, nachweisen lässt, so gewinnt sie auch an unserer Stelle an Wahrscheinlichkeit, wenn wir nicht *açtis* in *a* + *çti*, Nichtseyn, Nichtbestand, wie *açtîm* in 33, 2 auflösen wollen. Entscheidend ist sein Prädikat *vâzistô*, welches 36, 3 als ein Name des Feuers (gewöhnlicher ist *urvâzista* in diesem Sinn) genannt wird und dem in den Weden so häufigen Namen Agnis vahishṭha, der Führendste, d. i. der die Opfer schnell zu den Göttern Führende, entspricht. Auf das Nichtseyn, Nichts, ist diese Bezeichnung der hohen Macht und Kraft des heiligen Feuers gewiss nicht anwendbar, eher auf das Gegentheil, das Daseyn. Wenn nun dem *açtis* auch diese weitere Bedeutung beigelegt werden könnte, so gäbe sie einen zu vagen Sinn. Daher ist es das Beste, bei der feststehenden von Körper oder Wesen zu bleiben. Dann muss aber

der ganze Vers auf das Feuer bezogen werden, sodass sich etwas Mystisches in diesem Verse nicht verkennen lässt.

Capitel 32.

Das ganze Capitel hat einen verwandten Inhalt, Schilderung des Wesens und der traurigen Folgen der Abgötterei und Bekämpfung derselben, wenn auch ein strenger Zusammenhang der einzelnen Verse und ein Gedankenfortschritt nicht nachgewiesen werden kann. Bei näherer Betrachtung ergeben sich folgende sieben Theile: 1) 1. 2. 2) 3—5. 3) 6—8. 4) 9—11. 5) 12—14. 6) 15. 7) 16. Der polemische Geist, der in diesen Stücken herrscht, der so scharf hervortretende Gegensatz von Wahrheit und Lüge, weist deutlich auf Zarathustra als Verfasser hin.

1) 1. 2. Der Prophet steht mit der Schaar seiner Treuen vor dem hell aufflammenden Feuer, dem wirksamsten Schutze gegen die feindlichen, in das Dunkel der Nacht sich bergenden Mächte, und ruft voll Begeisterung über die raschen und guten Erfolge seiner Wirksamkeit den Göttern selbst, die er unerbittlich bekämpfte, frohlockend zu, dass der Eigene, der Herr, wie der Schutzbefohlene und Sklave, d. h. Menschen jeden Ranges, von ihrem Dienste weg zur Anbetung des lebendigen, im Feuer sich offenbarenden Gottes sich gewandt haben. Wahrscheinlich haben wir unter diesen drei mit Zarathustra in naher Verbindung stehenden Personen Vîstâçpa, Frashaostra und G'âmâçpa zu verstehen. Dieser schöne Erfolg begeistert ihn und seine Anhänger, dem Mazda zuzurufen: wir wollen deine Boten seyn, alle, die dich und deine Gaben hassen, sollen in ihrem verderblichen Wirken gehemmt werden! Auf diesen begeisterten Zuruf des Propheten antwortet *Ahura-mazda* aus dem Feuer: dass, um das gute irdische Besitzthum (wohl die Familiengrundstücke) vor den Angriffen der Feinde kräftig schützen zu können, die Andacht und Frömmigkeit der Menschen (die *Ârmaiti*) ihn begleiten müsse, d. h. dass er in seinem Kampfe gegen das Böse durch die Kraft des Glaubens der Menschen und ihrer Gebete unterstützt werden müsse; eine Anschauung, die nicht auffallen darf, da sie sich schon im Weda findet (*Bṛhaspati*, der personifizirte Gottesdienst, ist Indra's Helfer in seinem Kampfe gegen die Dämonen) und in der Tistrja-Sage nachklingt, welcher Stern in seinem Kampfe gegen die regenabwehrenden Daêva's nur durch die Gebete der Menschen in den Stand gesetzt wird, Regen zu bewirken. Schliesslich nimmt *Ahura-mazda* jenes Anerbieten des Sprechers und seiner Anhänger, Boten Gottes zu seyn, aus dem angeführten Grunde an (2).

2) 3—5 enthalten eine ergreifende Schilderung des Unheils, das die Abgötterei anrichtet. Die Worte sind vom Propheten direkt an die Götter selbst oder eher an die Priester derselben

gerichtet. Alle Götter, ohne Ausnahme, stammen von dem bösen Grundprincip, dem schlechten oder nichtigen Sinn. Von demselben Sinn sind alle die Vornehmen und Grossen beseelt, die dem Somacult huldigen, die auf die Sprüche und Lieder der Götterpriester hören, welche sie im Zustande höchster Ekstase in Folge vom Genusse des berauschenden Somatrankes gestammelt haben (vergleiche 48, 10), sowie auf ihre übrigen Zaubereien, wodurch auf der ganzen Erde so viel Unheil gestiftet wird (3). Alles Schlechte, das die Menschen reden, denken und thun und wodurch sie nur den bösen Geistern einen Gefallen erweisen, ist Folge der Vielgötterei, die sich mit dem wahrhaft guten und frommen Sinne nicht verträgt. Weil alles Thun und Trachten der Götterpriester nur Lug und Trug ist und auf der schmählichsten Unwissenheit und Verkennung der Wahrheit beruht, so kann es vor der hohen Einsicht und Weisheit des lebendigen Gottes nicht bestehen, sondern muss dadurch zu Grunde gehen (4). Die Lügner und Götzenpriester betrügen den Menschen um Leben und Unsterblichkeit durch ihre schlechten Thaten und Worte, wodurch sie Macht und Einfluss zu gewinnen suchen (5).

3) 6—8 handeln von den Uebeln, die die bösen Geister verschuldet, von ihrer Allgemeinheit und ihrer Abwehr. Die von den bösen Geistern verursachten Uebel können durch Gebete abgewehrt werden; auf diese ist hingewiesen, aber sie sind nicht ausdrücklich genannt, wenn man nicht die folgenden Verse, was kaum möglich ist, darunter verstehen will. Es dürfen natürlich nur von *Ahura-mazda* selbst geoffenbarte Gebete seyn (6). Diese Uebel sind indess so allgemein und tief, dass selbst der Wissende, d. i. der *Ahura-mazda's* Aussprüche kennende Prophet, als beide Heere, das der *Ahura-mazda*-Diener und das der Götzendiener, einander feindlich gegenüberstanden und die Anhänger des Propheten eine Niederlage erlitten, keine Hilfe, kein Gegenmittel gewusst hat. Daher wendet er sich jetzt an *Ahura-mazda* um Abwehr des ferner drohenden Unheils (7). Aber diese Uebel (wohl Verfolgungen seitens der feindlichen Partei), in denen der Prophet befangen ist, dürfen ihn von seinem muthig begonnenen Werke, den Götzendienst zu vernichten und den Glauben an den wahren lebendigen Gott zu verbreiten, nicht abschrecken; denn auch der hochberühmte Jima, des Vivanghvat Sohn (der Jama des Weda), der nach Vend. 2 ein Vorgänger Zarathustra's in der Verkündigung und Verbreitung der reinen Religion gewesen seyn soll, der durch seine Gaben die Menschen beglückte und den ihm von *Ahura-mazda* verliehenen Glanz über die ganze Erde strahlen liess, wurde davon nicht verschont. Der Prophet muss diese Uebel als ein von Gott verhängtes Schicksal tragen.

Dass diese drei Verse, wenigstens die zwei letzten, in Folge einer heftigen Niederlage, die der Prophet mit seinen Anhängern

von seinen Gegnern erlitt, gedichtet wurden, unterliegt kaum einem Zweifel. Merkwürdig ist die Verweisung auf Jima, die einzige, die sich in den *Gâthâ's* findet. Sie scheint zu beweisen, dass Zarathustra selbst, nicht bloss die spätere Sage, ihn als seinen Vorgänger betrachtete. Zugleich sieht man daraus, dass Zarathustra sich nur gegen die damals verehrten Götter und üblichen Gebräuche, wie den Somacult, polemisch verhielt, nicht aber die alten zur Geschichte gewordenen Sagen anzutasten suchte.

4) 9 — 11 schildern die Schmähungen und schlechten Worte, wodurch die Götzendiener den Verehrern des lebendigen Gottes schaden, sowie den Schaden, den sie anrichten.

Wenn auch die Lügner durch ihre nichtigen und eiteln Worte die Reden und Sprüche des Propheten schmähen, seine Anhänger irreleiten und dadurch der richtigen Lebensweise schaden, so sollen sie doch nicht das höchste Gut, den frommen Sinn, uns rauben. Mit diesen Worten als mit seinen eigenen, nicht etwa geoffenbarten, wendet sich der Sprecher an den höchsten Gott, zum Zeugniss, dass er fest entschlossen sey, trotz aller Schmähungen und Verläumdungen das begonnene Werk fortzusetzen (9). Auch der böse Geist selbst (der schlechte Sinn) schreckt den Sprecher trotz aller Macht nicht und macht ihn nicht irre, wenngleich er das Schändlichste zu vollbringen vermag durch seine Lügengesetze, die er gegeben, wenn er auch die Erde und die Sonne dadurch verderbte, die Felder unfruchtbar machte und dem Bekenner des wahren Glaubens allen möglichen Schaden zufügte (10). Er raubt zwar beide Leben, d. h. er schadet dem geistigen wie dem leiblichen Leben und allem Lebendigen, und grosse und angesehene Männer treten in seinem Dienst auf und suchen das Gute zu vernichten; aber dennoch soll er verhindert werden, den Sprüchen des Propheten ihre Kraft zu nehmen und die Gläubigen daran irre zu machen (11).

5) 12—14 enthalten Fragmente eines historischen Liedes aus der Zeit des grossen Religionskampfes. Als Führer der Feinde des wahren Glaubens erscheint Grehma, worunter einer der alten Wedadichter und Götterpriester zu verstehen ist (s. den Commentar); seine Begleiter sind die Kavi's, die Dichter und Seher der Wedenzeit; mit ihnen im Bunde ist der König der Götzendiener. Grehma bekämpft die göttliche Sendung Zarathustra's; aber der Prophet fordert zu seiner Gefangennehmung auf.

Der nähere Inhalt ist folgender: Die Propheten, die Vorgänger Zarathustra's, haben schon Reden und Sprüche hinterlassen, um die guten Werke zu schützen. An diese reihte *Ahura-mazda* noch weitere, die dem Zarathustra geoffenbart wurden und die zur Vernichtung derer dienen, welche unter Grehma's des Götzenpriesters und des Lügenkönigs Führung durch ihre Zaubersprüche den guten irdischen Besitzstand der Gläubigen gefährden (12). Ihre Besitzthümer

hat Grehma bereits der Wohnung des schlechtesten Sinnes übergeben, d. h. verwüstet und zerstört, und den Propheten, der von Gott gesandt war, um jene frevelhaften Angriffe auf das Wahre abzuwehren, auf alle Weise verfolgt und geschmäht (13). Dieser Erzfeind soll nun gefangen genommen und seine Gehilfen, die Kavi's, vertrieben werden. Der Verstand und die Einsicht machen die Hauptstärke dieser Feinde, die aus der grauen Vorzeit überlieferten Zaubersprüche und Zauberkünste, zu nichte. Die Sprüche des Erdgeistes und die von ihm angezündete heilige Flamme werden die Feinde vertreiben.

6) 15 ist ein Nachtrag zu 12—14, vom Sammler hier angehängt; ursprünglich muss er in einem ganz andern Liede gestanden haben. Die Erwähnung der Kevîtâo, d. i. der Kavikünste (Zauberkünste), und der Karapôtâo, der priesterlichen Gebräuche der Götzendiener, bewog den Sammler, diesen Vers hinter 12—14 zu setzen, weil hier von den Kavi's und Karapa's die Rede war. Das erste Versglied, in dem der Dichter die Absicht, die Trugkünste der Götzenpriester zu zerstören, ausspricht, steht in keinem recht nachweisbaren Zusammenhang mit den zwei folgenden Versgliedern. Der Sinn dieser dunkeln Stelle scheint folgender zu seyn: wenn die höchsten Geister vermöge ihrer Sprüche und andern Kräfte wegen des heftigen Widerstandes der bösen Geister nicht im Stande seyn sollten, ihre Verehrer zu freien Besitzern des Daseyns zu machen, d. i. ihnen zum ungefährdeten und sichern Besitz irdischer Güter zu verhelfen, so werden diese treuen Streiter zum Lohne in das schöne Haus des guten Sinnes, d. i. in das Paradies, die Wohnung der höchsten Genien, gebracht werden.

7) 16 steht ebenfalls ganz vereinzelt da. Der Sinn ist: alles Gute wird dem zu Theil, der eifrig der Pflege des hellleuchtenden Feuers obliegt und ihm opfert; zu welchem Zweck ja Zarathustra von dem lebendigen Gott überhaupt in die Welt gesendet worden ist; dadurch will er die Götzendiener alle jetzt dem Verderben weihen.

V. 1. *Aqjâcâ.* Dieser Anfang des Capitels zeigt deutlich, dass es nur Fortsetzung eines andern, wahrscheinlich untergegangenen Stückes ist; denn an eines der vorhandenen lässt es sich nicht gut anreihen. Das den Anfang machende Pronomen *aqjâcâ*, i. e. et ejus, ist, wie das an gleichem Ort gesetzte *ahjâ* 28, 2 auf das folgende *mainjêus mazdâo* bezogen werden muss, auf *ahurahjâ mazdâo* im zweiten Versgliede zu beziehen. Die Beziehung auf eine Person, etwa auf Kavâ Vistâçpa, den König, oder auf ein Land, wozu 46, 1 verleiten könnte, hat Schwierigkeit. — Ueber *qaêtus* und *airjaman* s. zu 46, 1. — *Daêvâ* ist hier als Voc. pl. zu fassen, gerade wie v. 3, wo noch zur Verdeutlichung *jûs*, ihr, dabei steht; denn der Vers ist an die Daêva's gerichtet. Nerios. hat den Locat *deveshu*. — *Mahmi manôi* Nerios.: *man-manasi*, i. e. in mea mente. Für

mahmi lesen einige Codd., wie K. 6, 11, P. 6, Bf. und Bb., *mahí*. Diese Lesung ist aber entschieden zu verwerfen; denn *mahí* wäre nur eine erste Person plur. des Verbums *añh* = *as*, seyn (vgl. J. 35, 2), und hiesse also wir sind; aber hiedurch würde aller Sinn und Zusammenhang zerstört. Ein Locativ könnte es in keinem Falle seyn, da weder das Sanskrit noch das Baktrische Locative auf *si, hi* kennt. Dagegen spricht alles für die Form *mahmí*, i. e. in me, die sich zwar nur an dieser Stelle findet, aber in dem häufiger vorkommenden *thwahmi*, i. e. in te, ihr sicheres Analogon hat. — Für *urvâzemâ* W.'s lesen Bf. und Bb. *urvâ zemâ*. Letzteres ist offenbar eine Correctur des erstern missverstandenen Wortes; sie ist aber höchst unglücklich, denn mit Seele, Erde, lässt sich hier nichts anfangen. Aber auch *urvâzemâ* lässt sich grammatisch nicht erklären, da man ein sonst ganz unbekanntes und ungewöhnliches Thema *vâzema* annehmen müsste und hinsichtlich des Casus in grosse Verlegenheit käme. Die leichteste und zugleich sicherste Verbesserung ist, *urvâzem â* zu theilen; so haben wir ein Thema *urvâza*, das wirklich vorkommt (vgl. 30, 1, und über die Bedeutung die Note). — *Thwôi — âoñhâmâ* Nerios.: *tava stutâ bhavâmaḥ; kila stutatvam̃ kurmahe*. Aber *dûta* kann nicht gelobt heissen. — Der Dual *vâo* kann nur auf *Ahura-mazda* gehen, welcher Name häufig als Dual gefasst wird.

V. 2. Das *aêibjô* zu Anfang darf nicht auf *daêva* zurückbezogen werden, weil die Worte *çpeñtãm vê — ârmaitîm varemaidê* im schneidendsten Widerspruch ständen, da den Daêva's gewiss keine fromme Andacht oder Opferbereitwilligkeit von dem Propheten zugestanden wird (*vê* bezieht sich nämlich deutlich auf *aêibjô*). Wir können es nur auf *dûtâoñhô âoñhâma*, „Boten wollen wir seyn", beziehen, wenngleich diese Beziehung an einiger Härte zu leiden scheint. — *Çâremnô — manañhâ* Nerios.: *svâmitâjâm uttamasja manasaḥ*, „in der Herrschaft des guten Geistes" (über die Wurzel *çar* s. zu 29, 3 u. 31, 22). — *Khshathrâṭ hacâ* ist entweder auf *vohû manañhâ*, „durch die Herrschaft, Macht", oder auf *paiti-mraoṭ*, „von der Herrschaft, d. i. vom Sitz der Herrschaft aus", zu beziehen. Erstere Fassung ist vorzuziehen, vgl. 35, 10, und das analoge *ashâṭ hacâ* 45, 4. 28, 3. 46, 19. — *Ashâ — qênvâtâ* Nerios.: *ćet satvam (sattvam) sadâćâratvam vapushi abhjâgatam abhût* [1]), wenn die Wesenheit, die stetige Fortdauer, in den Körper eingezogen wäre. Dass diese Uebersetzung lauter Künstelei ist, leuchtet ein. Der Satz hat gar kein Verbum — *qênvâtâ*, i. e. splendente, scheint Nerios. mit *qjâṭ*, i. e. sit, verwechselt zu haben — und ist nur eine adverbiale Bestimmung zu dem folgenden *ârmaitîm vê — varemaidê*. Alle drei Worte sind Instrumentale und bieten lexikalisch keine Schwierigkeiten (s. d. Gl.). — Das Subject von *varemaidê*, wir wählen, muss

---

[1]) aus *mamût* corrigirt.

Ahura-mazda seyn. Der Plural darf nicht befremden, da dem Propheten dieser Name nur eine aus der Vielheit abstrahirte Einheit ist, sodass er leicht in die Mehrheit zurückfallen konnte. Aehnlich ist der Plural Gen. 1, 26.

V. 3. *Aṭ — ćithrem* Nerios.: *evam̃ jûjam̃ devâ viçve 'pi nikr̃shṭât manasaḥ stha bîǵam*, so seyd ihr Daêva's alle Saamen von dem schlechten Geiste, d. h. ihr seyd alle aus dem bösen Geiste hervorgegangen. Ob *ćithrem* mit Saamen übersetzt werden darf, ist mir hinsichtlich der *Gâthâ's* zweifelhaft. Diese Bedeutung giebt höchstens an unserer Stelle einen erträglichen Sinn, widerstrebt aber deutlich 31, 22. 45, 1. 33, 7. Wir müssen daher, wenn sie sich in der spätern Literatur auch nicht abläugnen lässt (*s.* meine Bemerkung Götting. Gel. Anz., 1854, S. 254), hier davon abstehen. Es scheint hier nicht, wie das entsprechende wedische *ćitra*, ein Adjectiv zu seyn, da es in Geschlecht und Zahl nicht mit dem Subject übereinstimmt, sondern ein abstractes oder concretes Substantiv. *Ćithrem*, eigentlich das Helle, Mannigfache, Deutliche, Offenbare, Kennbare, nimmt hier die Bedeutung Mannigfaltigkeit oder Offenbarung an. „Ihr seyd eine Mannigfaltigkeit von dem schlechten Geiste, d. h. ihr seyd in mannigfachen Formen von dem bösen Geiste erzeugt" oder „ihr seyd eine Offenbarung aus dem schlechten Geiste", d. h. ihr seyd aus dem schlechten Geiste hervorgegangen. Indess ist auch eine adverbiale Fassung des *ćithrem* möglich: „ihr seyd kenntlich an dem schlechten Geiste", vgl. 34, 6: *çtâ haithîm*. Die erste Fassung verdient indess den Vorzug. — *Jaçćâ — pairimatôišćâ* Nerios.: *jaçća jushmât prakr̃shṭam ârâdhjati anr̃tataro gavâ 'vamanastaraçća bhavati*, wer durch euch viel Glück hat, ist ein sehr Ruchloser und ein Verächter der Kuh (der Erdseele). *Mas* kann hier kein Adjectiv oder Adverbium seyn, wie Nerios. *(prakr̃shṭam)* annimmt, sondern muss die Bedeutung eines Substantivs haben, ebenso wie in der einzigen Parallelstelle 34, 9. Am nächsten liegt eine Identification mit skr. *mah*, gross, dessen Comparativ im Baktrischen neben *mazjô* auch *maçjô* lautet, wodurch der Uebergang des *mah* wenigstens in *maç* bewiesen werden kann. Wir müssen es entweder mit *jaçćâ* als Nominativ verbinden „welcher Grosse", oder von dem Verbum *jazaitê* als Accusativ regiert werden lassen: „wer das Grosse verehrt". In letzterm Falle wäre auffallend, warum nicht das Neutrum *mazaṭ* = *mahat* stände, während *mas*, *mash* = *mah* der Grosse heissen kann. Da die erstere Fassung noch einen bessern Sinn giebt, so ist sie unbedingt vorzuziehen. Ein blosses Adverbium, hoch, sehr, kann es desswegen nicht seyn, weil die nackte Wurzel in diesem Sinne auch im Weda nicht gebraucht wird. — Zu *pairi-matôis* vgl. Jt. 3, 8. 11. 15. *pairi-mata* neben *tarô-mata*, verkehrt, falsch Gedachtes, als ein Ahrimanisches Uebel, das bekämpft werden muss, aufgezählt. Nerios. hat Verächter, was sich aus dem skr. *pari-*

man, verachten, beweisen lässt. Aber die Bedeutung verachtet passt weder für *pairi-mata*, noch die von Verachtung für *pairimatôis*. Ersteres muss eine dem *tarô-mata*, verkehrt, falsch gedacht, letzteres eine dem *drukhs*, Lüge, ähnliche Bedeutung haben. *Pairi-man*, eigentl. herumdenken, kann so viel als hin- und herdenken, zweifeln, aber auch um Einen herum (ihn umgehend) denken, d. i. betrügen, bedeuten. Zu *drukhs*, Lüge, stimmt als Synonym Betrug am besten. Nicht unpassend wäre auch Wahnglaube, Aberglaube, aber diesen Begriff kann eher *tarômaiti* tragen. — *Saomām* — *haptaithê* Nerios.: *praćârajati maji paçćât pratâraṇâm jâ jushmâkam anuktiñ datte bhûsaptadvipâjâm*, er vollbringt an mir dann einen Betrug, der euer Schweigen in den sieben Erdgürteln verursacht. *Saomām* schreibe ich nach K. 5; Westergaard hat nach P. 6, K. 11, *skjaomām* aufgenommen; K. 6. liest *ashjaomām; Bf. sajômām*, Bb. *sjô mām*. Nerios. hat *praćârajati maji*, wonach er wohl *ashjô mām* gelesen hat; denn er dachte an *asha*, das sonst öfter mit *sadâćâritaram* oder *sadâćâritvam* übersetzt wird. Aus diesen Schwankungen sieht man leicht, dass die Bedeutung des Worts und seine richtige Schreibung sehr bald verloren gegangen seyn muss. Das von Westerg. aufgenommene *skjaomām* lässt sich zwar zur Noth etymologisch als eine Substantivbildung einer Wurzel *skju* = skr. *ćju*, herabfallen, herabsinken; gehen, kommen, medisch *shju*, gehen, reisen, neupers. *shu-dan*, gehen, seyn, erklären; aber die sich ergebende Bedeutung Fall oder Gang, Zug, würde zu dem Verbum *jazaitê*, verehren, schlecht stimmen und überhaupt den Zusammenhang stören. An einen Zusammenhang mit *skjaothana*, Handlung, ist nicht zu denken, da dieses von einer Wurzel *skjut* = skr. *ćjut*, fällen, tropfen, stammt, und dem wedischen *ćjâutna*, Heldenthat (Rv. VII, 19, 5 von Indra), eigentl. Fällung (Besiegung), entspricht. Die Lesung *ashjaomām* lässt sich nicht einmal halb befriedigend erklären; Nerios.'s Versuch ist reine Deutelei. Das wedische *sjûma*, Strahl (III, 3, 61, 4. VII, 71, 3 vgl. *sjûmaka* als *sukhanâma* Nigh. 3, 6), oder *sjona*, schön, lieblich, gut (I, 22, 15. 31, 15. Nir. 8, 13. 9, 32 = *sukha*), lassen sich nicht gut vergleichen und würden auch keinen erträglichen Sinn geben. *Sajômām* und *sjô mām* sind vollends ganz sinnlos. Das allein Richtige ist *saomām*, wofür vielleicht besser *shaomām* geschrieben wird. Hierunter ist nichts Anderes als der bekannte Soma des Weda zu verstehen. Man wird sogleich einwenden, dieser laute ja *haoma* im Baktrischen. Aber bei der Erklärung des *shavaitê* (zu 29, 3) ist gezeigt, dass im ältern Dialekt das anlautende *s* bleibt, wenn das vorhergehende Wort mit einem Vocal schliesst. Dieser Umstand findet aber hier um so eher Anwendung, als *saomām* noch zum ersten Versgliede gegen Westerg.'s Abtheilung gezogen werden muss, da es Accus. zu *jazaitê* ist. Dass der Somatrank als ein Theil des Daêvacultes von Zarathustra angesehen wird, geht deutlich aus der Stelle 48, 10 hervor, wo die

Verunreinigung des Rauschtrankes, d. i. des Soma (s. z. d. St.), als eine gute That gefordert wird. Nirgends in den *Gâthâ's* ist der Somadienst empfohlen oder als etwas Heiliges erwähnt, ein für die Zarathustrische Auffassung im Gegensatz zu der der spätern Bücher nicht unerhebliches Moment (s. weiter die Einleitung). Die Ursache der Schwankungen der Mss. in der Schreibung oder vielmehr der förmlichen Verderbung des ursprünglichen Worts ist nicht etwa in einer absichtlichen Fälschung der Priester, um die Verwünschung des ihnen so wichtigen Haomacultes seitens des Propheten zu verdecken, sondern im Missverständnisse der ungewöhnlichen Form *shaoma, saoma* zu suchen. Für *sh* wird häufig *sk* geschrieben; *skaoma* mahnte aber die Abschreiber gar zu leicht an *skjaothana;* so kam es, dass das unverstandene Wort danach in *skjaoma* corrigirt wurde. Hieraus sind durch weitere Verbesserungsversuche die übrigen Lesarten und Missverständnisse hervorgegangen. Die Endung *ām* für *em* darf nicht befremden, da wir auch später *haomām* für *haomem, nûrām* für *nûrem* u. s. w. finden. — *Aipi* wird hier am besten als Conjunction, wie im Sanskrit, nicht als Präposition genommen, wie sie meist sonst vorkommt. Nur ist die ihr von Nerios. beigelegte Bedeutung nachher unpassend; einen bessern Sinn giebt die sanskritische auch, dazu. *Daibitânâ* fasst schon Nerios. richtig als Substantiv; als Verbum — es könnte nur Imperativ mit paragogischem *na* seyn — lässt es sich hier nicht gut deuten. Die Formen *daibitâ* = *dvitâ*, *daibitēm* = *dvitijam* in den *Gâthâ's* scheinen auf eine Ableitung von *dvi*, zwei, hinzuweisen. Aber das „Doppelte, Zweifache" will hier keinen Sinn geben, wenn man es nicht in dem Sinne von Betrügerei nimmt. Diesen gewinnen wir aber einfacher durch eine Ableitung von der Wurzel *dab*, betrügen (s. d. Gl.), der auch Nerios. folgt; es ist ein vom Part. pass. *daibita* durch *na* gebildetes Abstractum (s. auch zu 48, 1). Ueber die Dehnung des *a* zu *â* vgl. man *çpitâmô* für *çpitamô*. Der Construction nach ist es noch von *jazaitê* abhängig. — Die Erklärung des *açrûdûm*, das nur eine zweite Person plur. Aorist. medii seyn kann, ist Nerios. ganz missglückt; er fasst es als Substantiv *anukti*, das Nichtsprechen, indem er das *a* des Augments für das a privat. hielt. — *Bûmjâo haptaithê* erklärt Nerios. ganz richtig durch „die sieben Erdgürtel", die im Zendawesta sonst *karshvare*, eigentl. Pflügung, d. i. Land, das bebaut werden soll, urbar zu machendes Land, genannt werden. Sie sind aufgezählt Jt. 10, 15. 133. 12, 9—15., und folgen gewöhnlich in dieser Ordnung: *Arezahi, Çavahi, Fradadhafshu, Vîdadhafshu, Vouru-baresti, Vouru-ǵaresti* und *Qanirathem* mit dem Prädikat *bâmîm* (glänzend). Von den 6 ersten bilden je 2 ein Paar, wie man leicht aus den gemeinschaftlichen Endungen sehen kann; als Paar sind sie auch Jt. 10, 133 aufgeführt. Die 4 ersten sind deutlich Locative; dass diese Casus in allen Verbindungen beibehalten sind, rührt vielleicht davon her, dass sie in einer alten Urkunde zuerst im Locativ sich gebraucht finden (s. weiter Bundehesch, ed.

Westerg., p. 20, 9 sq.). Nach dieser Eintheilung wird die Erde *haptaithja* oder die siebenfache genannt. Vgl. Jt. 19, 26: *jat khshajata paiti bûmîm haptaithjãm*, als er über die siebenfache Erde herrschte. Genau genommen sollte *haptaithi* die siebente heissen, da *haptatha* (Jt. 1, 7. 19, 2) der siebente ist. Dass aber *haptaithi* siebenfach oder siebentheilig heissen kann, zeigt das genau entsprechende wedische *saptathi* in Rv. VII, 36, 6: *sarasvatî saptathi sindhumâtâ*, Sarasvati, die Siebenfache, die Mutter der Flüsse. An unserer Stelle ist indess *haiptaithê* (vielleicht wird besser *haptaithi* gelesen) als Substantiv „die Heptade" zu fassen; *bûmjâo* ist ein von diesem Locativ abhängiger Genitiv.

V. 4. *Jât — dañtô* Nerios.: *jad dvitajâd asti prakṛshṭam̃ manaḥ* [*dvitajât, vastumaḥ* (für *vastunaḥ* = *vastoḥ*) *paralokjât ihalokjâćća*] *mathate jo manushjaḥ nikṛshṭaǵñâni bhavati* [*kila vipratârajati*], was von beiden ist die trefflichste Gesinnung [von beiden Dingen, von der andern und dieser Welt], rührt den Menschen, der das Schlechte kennt [der betrügt]. Nerios. hat sonach für *jâṭ* bloss *jat* gelesen; K. 4. trennt *jâ aṭ*. Jedoch ist *jâṭ* vorzuziehen. — Für *jûs tâ* schreibt Westerg. nach K. 5. *jûsćâ;* Bf., Bb. und K. 4. haben *jûstâ*, K. 9. *ïstâ*. *Jûsćâ*, und ihr, nach *jâṭ*, daher, darum, stehend, verträgt sich nicht gut mit der Construction, da *ćâ*, und, völlig überflüssig wäre. *Jûstâ* als ein Wort lässt sich gar nicht genügend erklären; Nerios. hat beide, ein Paar, woraus nur so viel geschlossen werden kann, dass er in *tâ* einen Dual sah, da er es auch sonst öfter so übersetzt. Da wir im folgenden *jâ* ein vollkommenes Correlat haben, so trage ich kein Bedenken, *jûs tâ* zu trennen und *tâ* als plur. hæc, ea, zu fassen. — *Framîmathâ*. Westerg. schreibt nach K. 5. *fra-mê mathâ;* Nerios. scheint ebenfalls so zu trennen *fra mê mathâ*, da diesen Lautgruppen drei Worte: *prakṛshṭam, manaḥ* und *mathate* entsprechen. Diese Trennung ist aber widersinnig, da man vergeblich durch sie einen Sinn zu gewinnen versuchen wird. Bb. und K. 11. haben *frahmî*, Bf. *frahmîmathâ*. Das *h* ist überflüssig, da es sich auf keine Weise etymologisch erklären lässt; den Abschreibern schwebten vielleicht Formen wie *mahmî, thwahmî*, vor. *Mathâ* für sich allein ist kein Wort, es sollte wenigstens *maêthâ* heissen, wie die Burnouf'sche Handschrift des Jaçna hat, aus der ich den Nerios. copirte; aber dieses Wort wäre hier völlig sinnlos. Daher muss *mathâ* mit dem vorhergehenden *mê*, wofür richtiger *mî* gelesen wird, zusammengeschrieben werden. So erhalten wir eine zweite Person plur. perfect. redupl. oder auch eines Intensivs von *man*, denken, *mîmatha*. Gerade die Reduplicationssylbe *mî* war, weil die Bildung nicht mehr verstanden wurde, die Ursache der Schwankungen in den Mss.; man vgl. *ǵigerezaṭ* v. 13 und *mâmashâ* 29, 11. Die Bedeutung (mit *frâ*) zuvor ausdenken, ersinnen, stimmt überdiess am besten zum Zusammenhang. — *Vakhsheñtê — manañhô* Nerios.: *vadatâm̃ devamitratam uttamam̃ sîdajati (sâdajati)*

manaḥ; kila je kiñćit samîhitena de [*vânâm*] *vadanti teshâñ dehâd gvahmanaḥ hûâ* (baktr. *hvô?*) [1]) *asti*, der beste Geist lässt die sitzen, welche die Devafreundschaft verkündigen; welche etwas nach dem Verlangen der Daêva's verkündigen, aus deren Körper weicht gerade Bahman selbst (Bahman ist Herr der lebendigen Geschöpfe). Für *çîždjamnâ* hat K. 5. *çûždjamnâ*, während die andern Codices, wenn sie auch öfter die Endsylbe *mnâ* als eigenes Wort schreiben, doch ein *î* nach dem *ż* haben, sodass *çîž* die Wurzel ist. Nur diese giebt auch einen Sinn. Mit *çiksh*, lehren, das im Baktrischen *çish* wird, lässt es sich nicht zusammenbringen; wir müssen zu der im Baktrischen sehr selten vorkommenden Sanskritwurzel *çish*, verlassen, zurücklassen, unsere Zuflucht nehmen. Sie ist mit *dâ*, das öfter nur die Stelle eines Hilfsverbums vertritt, zusammengesetzt. Nerios. hat den Sinn im Ganzen richtig getroffen. Vgl. noch Jt. 19, 84: *jaṭ upañhaćaṭ Kavaêm Vîstâçpem anumatêê daênajâo anukhtêê daênajâo anvarstêê daênajâo jaṭ imãm daênãm âçtaota dusmainjum çîždjô daêvãn apa ashavãn*, er (der Glanz) hängte sich an den Kavi Vîstâçpa, um nach dem Glauben zu denken, zu reden und zu handeln; als er diesen Glauben laut verkündigte, vertrieb er den bösen Geist, die Daêva's, weg von den Reinen (*çîždja*, ein Vertreibender).

V. 5. *Tâ* fasst Nerios. als Instrumental Dual *tâbhjâm* und bezieht es auf *avistârtham*, d. i. Awesta-Zend, das er im vorigen Vers zu finden glaubte, zurück. Hievon ist nur so viel richtig, dass es Instrumental ist, aber nicht des Dual, sondern des Singular; es weist auf *framîmathâ jâ* zurück. Am besten nimmt man das Wort im adverbialen Sinne so. — *Debnaotâ* Nerios.: *praćârajata*, lasset vollbringen. Das Wort kann aber nur verletzen oder betrügen [2]) heissen (s. d. Gl.), und ist dem Zusammenhang nach nur eine zweite Person plur. praes., nicht des Imperat. Die Genitive *huǵjâtôis* und *ameretataçća* müssen von *debnaota* abhängen: betrügen um, vgl. *môithaṭ* 46, 4. — Sehr schwierig ist die Erklärung der zwei übrigen Verszeilen, so einfach auch die Worte aussehen. *Jêñg daêvêñg akaçćâ mainjus* Nerios.: *jat he devâ nikr̊shṭamanasaḥ*. Bf. liest *mainjûs* — Westerg. hat etwaige Varianten verschwiegen —, was Accus. plur. wäre, dann müsste *akaçćâ* in *akãçćâ* umgeändert werden. Da aber *mainjus* in den *Gâthâ's* sich nicht als Plural findet, so ist diese Verbesserung etwas gewagt. Wird in den *Gâthâ's* von den bösen Wesen in der Mehrzahl geredet, so werden sie *khrafçtrâ* oder *daêvâ* genannt. Auch im übrigen Zendawesta ist der Plural von *mainjus* nur selten gebraucht (*mainjâoñhô* für *mainja-*

---

[1]) In der Pehlewiübersetzung steht wahrscheinlich אוא, dieser, an der Stelle, was leicht *hûâ* transcribirt werden konnte.

[2]) Vielleicht liegt diess auch in Nerios.'s Ausdruck.

vâoñhô Jt. 17, 10., *mainivâo,* eigentl. Dual, im Sinne des Plural Jt. 13, 13. 76), was davon herzurühren scheint, dass *mainjus* die recht eigentliche Bezeichnung der beiden höchsten Geister ist. Nun fragt es sich, ob *jêñg daêvêñg* in den Nominativ oder *akaçćâ mainjus* in den Accusativ umgeändert werden muss, da die beiden einander coordinirten Begriffe syntaktisch gleichmässig construirt werden müssen. Der Accusativ könnte nur von *debnaotâ* im ersten Versgliede oder von *fraćinaç* im letzten abhängen; erstere Beziehung ist aber geradezu widersinnig: „ihr (Daêva's!) betrügt — die Daêva's"; letztere ist kaum zulässig, weil *fraćinaç* in einem eigenen Relativsatze steht und ausserdem auch seine wahrscheinliche Bedeutung schlecht in den Zusammenhang passen würde. Nimmt man hingegen *jêñg daêvêñg* als missbräuchlich für den Nominativ gesetzt, so ist es, wie *akaçćâ mainjus,* Apposition zu *vâo,* eurer beiden, der eine Theil sind nämlich die Daêva's selbst, der andere ihr Haupt, der böse Geist. *Ijaṭ* heisst, wie öfter, nur nämlich, und führt den Erklärungssatz ein, der die Mittel bezeichnet, mit denen die Daêva's und der böse Geist den Menschen zu schaden suchen. Hiezu gehört auch *akâ skjaothanem vaćañhâ.* Sollen aber diese Worte einen dem *akâ manañhâ* entsprechenden Sinn geben, so muss *skjaothanem* mit *vaćañhâ* zu einem *Dvandva,* „durch schlechte That und Wort" verbunden werden. — *Jâ — khshajô* Nerios.: *jat prakr̥shṭam âsvâdajati durgatinô Aharmanâd râgjam keshâmćit,* er geniesst vorzüglich durch den schlechten Ahriman das Vermögen einiger (Leute). *Jâ* bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergehende und ist als Instrumental zu nehmen. *Fraćinaç* scheint ein Verbum finitum zu seyn, es lässt sich aber keine Personalendung darin erkennen. Vergleicht man *ćinaçti* Jaç. 19, 12. *ćinahmi* 12, 1, so unterliegt es keinem Zweifel, dass *ćinaç* ein erweiterter Verbalstamm ist, entweder aus *ći,* sammeln, und *naç,* erreichen, zusammengezogen oder die einfachste Form des Part. praes. der Wurzel *ćin.* Letzteres ist gewiss das Richtigste, wenn man *çtavaç,* lobend, für *çtavat* bedenkt. In 44, 6 heisst *ćinaç* sicher verleihen, geben. Dieselbe oder eine ähnliche Bedeutung kommt dem *ćinaçti* l. c. zu. Eine Ableitung derselben Wurzel ist *ćinvat* in dem bekannten Ausdrucke *ćinvatô perethu,* das als „Brücke des Versammlers" und als „Richterbrücke" erklärt wird. Letztere Annahme ist entschieden irrig, da sich für *ćin* nirgends im Zendawesta die Bedeutung richten, strafen, sondern nur für *ći* nachweisen lässt; zudem wissen die *Gâthâ's,* die dieser Brücke erwähnen, nichts von einem eigentlichen Gericht nach dem Tode. Die erstere Deutung ist die einzig statthafte und bestätigt sich durch das Abstract. *ćinman,* Sammlung, Sammelplatz, Jt. 19, 32 vgl. Jaç. 12, 3. Wir können auch dem Verbum die Bedeutung sammeln beilegen, die ja *ćinv* im Sanskrit auch hat. „Für Einen sammeln" — es ist gewöhnlich mit Dativ der Person und Accusativ der Sache construirt — ist so viel als „für Einen etwas zu gewinnen suchen und, wenn es gewonnen, es ihm geben".

Diese Bedeutung muss auch das *fraćinaç* unsers Verses haben; die Präpos. *fra* drückt ein voraus, vor andern aus, wie sie Nerios. richtig deutet: voraus, vorzüglich sammelnd. *Dregvañtem* lässt sich als Accusativ nicht gut erklären; „wodurch der Besitz den Lügner sammelt" wäre sinnlos; daher müssen wir entweder ihn als einen Accusativ der Richtung nach — zu fassen, oder den Dativ *dregvaitê* herstellen. Da Letzteres gegen die Handschriften ist, so gebührt der erstern Annahme der Vorzug. In beiden Fällen muss aber *ćinaç* reflexiv, sich sammeln, gefasst werden, da *khshajô* nur Besitz, Habe, heisst und bloss der gesammelte, nicht aber der sammelnde Gegenstand seyn kann.

V. 6. *Paouru — jêzi* Nerios.: *praćuram dveshiṇâm dveshaḥ âk(r)âmdati jaḥ ukto 'sti jadi; kila jat pâpakarmatmâm (âtmâ) nigrahaḥ krijate nigrahaçća tasmin kâlasampûrṇaḥ krijate jadâ âtmana (?) punas tanau samjuǵati*, laut schreit der Hasser Hass, wenn gesprochen wird; nämlich wenn dem frevelhaft Gesinnten Einhalt gethan wird; vollständiger Einhalt wird ihm zu der Zeit gethan, wann der Geist sich wieder mit dem Körper vereint (zur Zeit der Auferstehung). Westerg. schreibt *pouru* damit zusammen; aber *pouru-aênâo* (vgl. *pouru-mahrkô*, der Todreiche, von Ahriman) würde der Uebelreiche heissen, was gegen den Gebrauch des *aênañhãm* (Gen. pl. von *aênañh*) verstiesse und auch hier Sinnschwierigkeiten hätte. Wir müssen daher *pouru* trennen und entweder als Adject. zu *aênâo* = mala oder als Adverbium zu *ēnâkhstâ* fassen. Dem *ēnâkhstâ* entspricht in der Uebersetzung *âkramdati*, tönen, schreien, und in der Erklärung *nigrahaçća krijate*, „es soll Einhalt gethan werden". Beide Bedeutungen sind aber nicht zu begründen. Dieses ἅπ. λεγ. lässt sich dagegen leicht aus dem Weda erklären, wo ihm *inaksh* (Desider. von *naksh*, erlangen), erreichen wollen, zu erreichen streben, vollkommen entspricht. Der Form nach scheint *ēnakhstâ* Partic. pass. zu seyn; aber „viel Uebel sind angetrebt", gäbe einen zu matten und unbestimmten Sinn. Besser wird die Form als eine zweite Person pl. praes. gefasst und auf die Daêva's, die in den vorigen Versen angeredet sind, bezogen. — *Jêzi* ist mit *jâis*, wegen welcher (Uebel, um sie abzuwenden), zu verbinden; *athâ* darf nicht zum folgenden Versgliede gezogen werden, wie es den Anschein hat, sondern bildet mit *tâis* einen eigenen Satz, zu dem *çravajêitê* zu ergänzen ist. *Tâis* geht auf die im Folgenden genannten Gebete. Zur Construction vgl. 44, 6. — Bei *hâtâ* darf nicht etwa an die Hâ's oder einzelnen Gebetsabschnitte des Jaçna gedacht werden, da das Wort nach 29, 3. 44, 10 gar nicht eine solche Bedeutung haben kann (s. D. M. Zeitschr., VIII, 746, und d. Gl.). Nerios. hat *prakaṭa*, offenbar.

V. 7. *Aêshãm — çēñghaitê* Nerios.: *te dveshiṇo nakimćit ǵânanti apaghâṭâ jaḥ parisphumṭataraḥ; [kila nigraho jo âtmani kaḥ kijân iti*

na ǵânanti], *vighâtam sikshanti* [*tat kiñćit sikshati*], diese Hasser verstehen nichts; ein Vernichter ist Jeder, der sich öffentlich zeigt [sie verstehen nicht, was und wie gross die Selbstbezähmung ist]; die Vernichtung lehren sie. Für *aoǵôi*, wie fast alle Manuscripte haben, schreibt Westerg. nach K. 5. *âǵôi*. Es ist schwer, sich für die eine oder die andere Lesart zu entscheiden, da die Rechtfertigung beider die grössten Schwierigkeiten hat. Weil der Zusammenhang im ersten Versgliede ein Verbum zu fordern scheint und von allen übrigen Worten keines ein solches seyn kann, so wird man in dem fraglichen Worte zunächst an eine Verbalform denken. *Aoǵôi* sowohl als *âǵôi* können erste Personen sing. imperf. med., ersteres von *vać*, reden (vgl. *aoǵi* 43, 8), letzteres von *aǵ*, treiben, seyn; so hiesse es entweder: „ich, der Wissende, sprach keines dieser Uebel", oder: „ich trieb keines dieser Uebel". Aber eine erste Person widerspricht dem Zusammenhange, da das Verbum des folgenden Relativsatzes *çêñghaitê* eine dritte Person ist und nur das *vîdvâo* des Hauptsatzes zum Subject haben kann. Dagegen liesse sich durch leichte Aenderung des *ôi* = *ê* in *î* wenigstens der Lesart *âǵôi* eine dritte Person sing. pass. gleich *çrâvî* (wofür K. 5. *çravê* hat, ein Beweis, wie in diesen Formen *î* und *ê* verwechselt werden können) herstellen. Aber mit dem Passiv würden sich die beiden Nominative *vîdvâo* und *naêćit* schlechterdings nicht vertragen. Da sonach alle Versuche, *aoǵôi* oder *âǵôi* als Verbalform zu fassen, scheiterten, so wollen wir unser Heil in der nominalen Fassung suchen. Von *aoǵañh*, Stärke, abgeleitet, kann es ein verkürzter Dativ seyn, *aoǵôi* = *aoǵañhê*; aber weder die Form noch die Bedeutung passen in den Zusammenhang. Die Lesart *âǵôi* führt uns leicht auf das wedische *âǵi*, Schlacht, Streit; etwas Aehnliches schwebte auch Nerios. vor, der das Wort durch *apaghâtâ*, Abwehrer, Vernichter, wiedergiebt. Hier hätte aber namentlich die Form Schwierigkeit, da *âǵôi* nur ein verkürzter Dativ für *âǵajê* seyn könnte, ein Dativ aber hier nicht gut erklärt werden kann, wenn er nicht etwa als Infinitivform genommen wird. Aendert man *âǵôi* in *âǵi*, was nach dem oben Bemerkten keine Schwierigkeiten hat, so haben wir einen alten Instrumental-Locativ. Letzteres, „in der Schlacht, im Kampfe", sagt mir am besten zu. Doch ehe der Sinn dieses äusserst schwierigen Verses richtig erkannt werden kann, müssen noch mehrere andere ἅπ. λεγόμενα besprochen werden. — *Hâdrôjâ* ist deutlich ein Genitiv-Locativ Duâlis und steht für *hâdrôjô*. Das Thema *hâdra* oder *hâdri* lässt mehrere Ableitungen zu von *hâdh* = *sâdh*, vollenden, gar machen (wovon *hâidhista* Jt. 12, 8 neben *gaghnista* in dem Sinne „am vernichtendsten"), wonach es Vollendung und (im Sinne eines hebr. כָּלָה) Vernichtung hiesse, oder von *had* = *sad*, sitzen (vgl. *hâdema* = *sadma*), also Sitzung, Sitz. Auch kann man es mit skr. *satrâ*, zusammen, zugleich, identifiziren, wenn diesem nicht *hathrâ* im Baktrischen entspräche Am richtigsten ist wohl die Zusammenstellung mit dem wedischen *sadhri*

und seinen Derivaten *sadhrjañć*, *sadhrićina*. *Sadhri*, aus *sa* + *dhri* (von Wurzel *dhar*, halten) zusammengesetzt, ist eigentlich: Zusammenhaltung, Verbindung, wird aber gewöhnlich im adverbialen Sinne: zusammenhaltend, dicht, gebraucht (Rv. II, 13, 2: *sadhri îm â janti*, von den Wassern). Gebräuchlicher sind die Ableitungen: *sadhrjañć* und *sadhrjañćina* (Rv. I, 108, 3: *ćakrâthe hi sadhrjañnâma bhadhram sadhrićinâ Vṛtrahanâu uta sthah*), vereint, vereinigt (vgl. noch I, 33, 11. 51, 7. II, 17, 3: *sadhrjak pṛthak*, zusammen und einzeln, III, 31, 6: *sadhrjak kar*, festmachen, von Wegen; 55, 15. IX, 29, 4: *inu dveshâñsi sadhrjak*, treibe all das Feindliche zusammen weg). Nach dieser Ableitung ist *hâdri* eine zusammenhaltende oder zusammengehörende Menge, worunter dem Zusammenhange nach ein Heerlager zu verstehen ist; denn unser Vers sowohl wie das ganze Lied spricht von einem grossen, zwischen den Bekennern der Lehre Zarathustra's und den Daêvaverehrern geführten Kampfe; die *hâdrôjâ* sind die beiderseitigen Lager. — *G'ôjâ* scheint dieselbe Bildung wie *hâdrôjâ* zu seyn; aber es lässt sich als Genitiv-Locativ nur erklären, wenn wir es als Apposition nehmen, etwa „in den beiden Heeren, den streitenden (siegenden)". Da durch diese Fassung sich indess kein befriedigender Sinn gewinnen lässt — *çĕñghaitê* könnte nicht richtig bezogen werden —, so kam ich auf den Gedanken, *ǵôjâ* als Nomin. Accus. plur. neutr. für *ǵajâ* zu nehmen; das *ô* ist der Paronomasie zu *hâdrôjâ* wegen für *a* gesetzt, was nicht auffällt, wenn man die gegenseitige Wirkung der Vocale auf einander, im ältern Dialekt auch des *ô*, bedenkt. Der Ableitung von *ǵi*, siegen, zufolge ist *ǵaja* eigentlich Sieg; in der Form *zaja* nahm es die Bedeutung Waffe, Werkzeng, an. Wenn auch Letzteres auf die Wurzel *hi*, *hinv*, i. e. mittere, im Sinne von schiessen, zurückgeführt werden kann, so liegt es gewiss nicht fern, dem *ǵaja* selbst die Bedeutung Siegeswaffe, Mittel zum Sieg, zu geben. Diese ergiebt sich noch leichter, wenn wir, was möglich ist, die Wurzel *ǵan*, schlagen, tödten, zu Grunde legen, wie Nerios. wirklich gethan zu haben scheint. Auf eine Zurückführung des *ǵôjâ* auf *ǵiv*, leben, als stände es für *ǵivjâ*, muss sowohl aus lautlichen Gründen als aus Rücksichten auf den Sinn verzichtet werden. Nun erhebt sich die Frage nach der syntaktischen Construction des schwierigen Satzes. Eine regelrechte Wortfolge hier aufzufinden, war mir trotz aller Mühe ein Ding der Unmöglichkeit; ich halte die Annahme eines Anakoluths für unvermeidlich. *Aêshãm aênañhãm naêćiț* steht als der wichtigste Begriff des Satzes absolut voran. In deutlicher Schreibweise dürfte hier eine Präposition wie *â*, oder *paiti*, in, bei, nicht fehlen; denn die Worte sind mit *jâ ǵôjâ* so zu verbinden: Von (oder bei) keinem dieser Uebel zeigt der Wissende an, was die Besiegungen, d. i. die Mittel es zu besiegen, seyen. *Jâis* ist nicht auf *ǵôjâ*, was am nächsten läge, sondern auf *aêshãm aênañhãm* zurückzubeziehen, man vgl. das erste Glied des folgenden Ver-

ses *(aênanhãm çrâvî).* *Qaênâ* giebt sich auf den ersten Blick als einen Instrumental sing. von *qa*, sein, eigen, kund; dass das Baktrische, wenigstens der Gâthâdialekt, Instrumentale auf *-ena* von den *a* Stämmen wie das Sanskrit kennt, beweist *kaênâ* 30, 8 deutlich. Nerios. ist mir hier unverständlich, an *qa* hat er aber nicht gedacht. Indess könnte man es auch für identisch mit dem spätern *haênâ* = *senâ*, Heer, halten; *h* verhärtet sich im Gâthâdialekt öfter zu *q*, man vgl. *aqjâ* für *ahjâ*, *qjâț* für *hjâț* u. s. w. *Ajanhâ* giebt Nerios. durch *lohena*, „mit Eisen", bei welcher Fassung man bleiben kann, wenn man *qaênâ* als Heer nimmt. Sonst ist *ajanhâ* durch nach Art, Weise oder Zeit, zu erklären, s. d. Gl. Dass nach *çrâvî* seyn zu ergänzen ist, erhellt ganz deutlich aus dem Anfang des folgenden Verses. — *Irikhtem* Nerios.: *krûrâtmâ*, grausam gesinnt, in 44, 2 *nṛçamsa*, grausam; er hielt es wohl für verwandt mit *ereghaitja*, grausam. Diese Bedeutung ist aber nicht ganz zutreffend. Da *irikhtem*, nicht *erekhtem*, wie Westerg. schreibt, die richtige Lesart nach K. 6. ist — denn *erekhtem* könnte nur von *erez*, gerade, wahr seyn, abgeleitet werden, was in jeder Beziehung schwierig zu erklären wäre —, so haben wir als Wurzel *iric* = *ric*, wie *urud* für *rud*, anzunehmen. Jt. 10, 75 sind den *shôithrô-pânô*, den Schützern des Landes (Satrapen), die *shôithrô-iricô, nmânô-iricô, zañtu-iricô* etc. entgegengesetzt, in welchen Verbindungen *iricô* (Plural der nackten Wurzel) nur schadend oder verderbend, als Gegensatz zu *pânô*, bedeuten kann. Jt. 14, 47 steht das Verbum *irinakhti* dem *aiwidruzaiti*, belügen (Mithra), parallel, sodass *rashnûm paiti irinakhti*, er greift die Gerechtigkeit an, sucht sie zu vernichten, bedeutet. Nicht die gleiche Bedeutung scheint Jt. 10, 68: *jaț dim dâmôis upamanô hu-irikhtem bâdha irinakhti* anwendbar zu seyn; aber der unmittelbar folgende Vers: vor welchem (Mithra) alle Geister erschreckt fliehen etc. ermöglicht die Uebersetzung: der Wächter der Geschöpfe straft mit gewaltiger Strafe (die Lügner etc.). Wenn nun die Bedeutung des Worts in den spätern Schriften dem grausam gesinnt des Nerios. nahe kommt, so ist dieselbe ihm des Zusammenhangs wegen sowohl hier als 44, 2 abzusprechen, wenn auch die Wurzel *iric* = skr. *ric*, leeren, ausleeren, dieselbe ist. Am nächsten kommt das wedische Abstractum *riktham* Rv. III, 31, 2: *riktham arâik*, eine Ausleerung (Ausgiessung) machte er. Leerung von Uebeln ist Befreiung von denselben.

V. 8. *Aêshãm — Jimaçcîț* Nerios.: *tân dveshiṇaḥ* [*pâpinaḥ*] *Vivamghânasja putraḥ proktavân G'amaçedaḥ*, diese Hasser [Frevler] hat des Vivanghana Sohn, G'amshed, angezeigt. Dieser Sinn ist unrichtig; zu *çrâvî* müssen wir seyn: von solchen Uebeln zu seyn, d. i. sie zu haben, ergänzen. Das *cîț* hinter *Jima* kann hier nur die Bedeutung auch, selbst, haben; die allgemeinere quodcunque ist unzulässig. — *Jê — qâremnô* Nerios.: *jo manushjebhjaḥ samâsvâ-*

dajati asmâkam paçûnâm daksha(i)ṇajâ khadanam, der die Menschen bei der Darbringung unserer Thiere das Essen kosten liess. *Čikhnushô* lässt eine fünffache Erklärung zu: 1) als zweite Person sing. perfecti oder eher eines reduplicirten Aorist, 2) Gen. sing., 3) Acc. plur., 4) Nom. sing. des Partic. perfecti activi von *khshnû*, Gaben darbringen, beschenken, 5) Nom. sing. eines vom Desiderativstamm gebildeten Adjectivs (s. zu 45, 8). Hier handelt es sich zunächst nur um die drei letzten Möglichkeiten. Nach der dritten muss *čikhshnushô* als Adjectiv von *mashjĕñg* gefasst und mit diesem von *qâremnô* abhängig gemacht werden; da zu diesem Partic. ohnediess die Accusative *ahmâkĕñg* — *bagâ* gehören, so würde es in diesem Falle zwei Accusative regieren. Weil dieses nicht gut angenommen werden kann — denn *qâremnô* ist keine Causalbildung — und zudem der Sinn „der die gabenbringenden Menschen die Theile der Erde geniessen liess", wenig ansprechend ist, so ist diese Fassung gegen die vierte aufzugeben. Letztere hat die Schwierigkeit, dass *čikhshnushô* nur missbräuchlich ein Nom. sing. seyn kann. Dass dieser Missbrauch, den Casus obliquus für den Casus rectus zu setzen, bei Bildungen mit *vat* wirklich vorkomme, zeigt *Vivañhushô* der Vivanghuide für *Vivañhvâo* in unserm Verse; bei der letzten Fassung fällt indess diese Irregularität weg, sie ist daher vorzuziehen. So gewinnen wir zwei parallele Glieder, von denen das eine *čikhshnushô*, das andere *qâremnô* mit dem gemeinschaftlichen Subject *Jima* zum Verbum hat. — *Ahmâkĕñg*, die unsrigen, ist nicht auf *mashjĕñg*, sondern auf *bagâ* zu beziehen. Diese masculine Form des Accusat. plur. ist missbräuchlich für die neutrale *ahmâkâ* gesetzt, wohl durch Einfluss des vorhergehenden *mashjĕñg*. Die nächstliegende Uebersetzung von *gâus bagâ qâremnô* ist: „die Theile der Kuh essend", ist wenig befriedigend, da die Jimasage, wie sie in Vend. 2 enthalten ist, keinen solchen Zug enthält. Da das *qâremnô* mir eine Anspielung auf den uralten Vers Vend. 2, 26 (s. darüber zu 31, 20) zu enthalten scheint, so ziehe ich die dort einzig statthafte Bedeutung glänzen, bestrahlen (vgl. *qarenañh*, Glanz), auch hier der von essen vor. Vom Glanze Jima's ist oft genug die Rede, aber von einem Essen der Theile der Kuh ist mir nirgendsher etwas erinnerlich. Dass *baga* Theil heisst (Jaç. 19, 3. 5. 7 ist *bagha* von den Theilen des heiligen Gebetes *jathâ ahû vairjô* gebraucht), unterliegt keinem Zweifel. Diese allein ist hier auch anwendbar, da die von „Gott, Schicksal" (*bagô-bakhtem*, vom Schicksal verhängt) ganz dem Zusammenhange widerstreiten würde. Ob aber *gâus* hier Nom. oder Gen. ist und ob es Erde oder Kuh bedeutet, ist fraglich. Grammatisch betrachtet kann *gâus* nur Nom. sing. seyn, aber dieser Casus lässt sich nicht construiren, da das Subject zu *qâremnô Jima* ist. Wir werden daher uns entschliessen müssen, *gâus* als missbräuchliche Form für den regelrechten Genitiv *gĕus* zu nehmen; als Nom. steht es unzweifelhaft Jt. 19, 93. Ebenso wenig kann es v. 14 Nom. seyn. Auf die Verderbung des *gĕus* zu *gâus*

hatten wohl die Genitive der *u*-Stämme, wie *hudânâus* = *hudânaos* Einfluss. *Gâus* ist zwar ursprünglich Kuh, aber unter dieser Kuh kann nur die Erde verstanden werden. (Ueber diesen Mythus s. S. 71.)

V. 9. *Dusçaçtis — khratûm* Nerios.: *dushṭaçikshathâ jâ uktir vinâçam dadâti asja ģîvitavantîm çikshajitnur buddhim uktir jâ devânâm. Dusçaçtis* ist hier als Abstractum pro concreto zu fassen, weil *hvô* sich nur auf ein Masculinum oder ein Wort masculinen Sinnes beziehen kann. Zuerst legte ich ihm die Bedeutung Verläumdung bei, was es etymologisch gut heissen könnte; besser stimmt indess Nerios.'s *dushṭaçikshathâ*, schlechte Lehrweise (Lehre des Schlechten), in den Zusammenhang, in dem concreten Sinne „der Lehrer des Schlechten". — *Môreñdaṭ.* Diess ist ohne Zweifel die richtige Form des nur in unserm Capitel v. 9 — 12 vorkommenden Verbums *môreñdâ*. V. 10 schreibt Westerg. *moreñdaṭ* mit kurzem *o*, v. 11 *môrendan*, v. 12 *môrenden* mit *n* für den Nasenlaut *ñ*. Bei 9 und 10 giebt Westerg. gar keine Varianten; in 10 hat indess Bf. auch *môreñdaṭ*, Bb. hat beidemal *maoreñdaṭ*. In 11 u. 12 hat K. 5. *môrend*, Bf. *môreñd*, die meisten Uebrigen *moreñd*. Die Lesung mit *o* ist gewiss falsch, da durch nichts bewiesen werden kann, dass ursprüngliches *ô* zu *o* sich schwächte, oder *a* durch Einfluss des *r* zu *o* sich verfärbte (denn in *pouru* für *paru* ist nicht *r*, sondern *u* der brechende Laut, man vgl. *paoirja*, wo *oi* für *ou*, weil das schliessende *u* weggefallen ist). Daher kann das Wort auch nicht auf *mare*, *mere*, sterben, wovon das Causativum *mared*, tödten, 51, 13; *mereñc*, *merãž* id. lautet, noch auf *mare*, sprechen, zurückgeführt werden. In beiden Fällen wäre ausser dem *ô* das *ñ* nicht erklärbar; überdiess würde tödten, morden (so Nerios. *vinâçam dâ*), in Bezug auf Reden oder Vorträge *(çravâo)* ein gar zu kecker Tropus seyn und reden lassen keinen vernünftigen Sinn geben. Das einzig Richtige ist, *môreñ* als identisch mit dem wedischen *mûra*, irrend, fehlend, am bekanntesten mit dem a privat. *amûra*, nicht fehlend, irrend, von den Göttern, namentlich denen des Lichts, zu fassen; das *ñ* steht für ursprüngliches *m*, welches vor *d* nicht bleiben konnte; *môreñ-dâ* ist somit irrend machen, irre führen, missleiten, verwirren. — *Çêñhana* kann hier nicht so viel als *ukti*, das Sprechen, die Rede, heissen, da die Wurzel *çêñh* = *çañs* als eine vox media sowohl in gutem, wie in bösem Sinne gebraucht werden kann (vgl. *çañs*, verletzen, *abhi-çañs*, schmähen), so nehme ich keinen Anstand, dem Worte hier die Bedeutung Schmähung zu geben, denn nur diese stimmt zum Zusammenhange. — Der Genitiv *ģjâtêus* ist mit *khratûm*, nicht mit *çêñhanâis* zu verbinden. Die von der Tradition dem *ģjâtu* beigelegte Bedeutung Leben ist nicht ganz genau. Von der Wurzel *ģîv*, leben, lässt es sich schlechterdings nicht ableiten, da das *v* nicht spurlos hätte verschwinden können. Der Accusativ *ģjôtûm* beweist

nichts für das ursprüngliche Vorhandenseyn eines *v*, da das *ó* nur durch Rückwirkung des *ú* aus *á* entstanden ist (s. d. Gr.). Eine Ableitung von *ǵi*, siegen, gewinnen, ist ebenfalls nicht zulässig, weil *á* nicht erklärt werden könnte. Man kann es nur mit dem skr. *ǵjâjas*, der ältere, vorzüglichere, Superlat. *ǵjeshṭha*, der älteste, zusammenstellen, sodass es der Wurzel *ǵjâ*, altern, alt seyn, entstammt. *Ǵjâti* oder *ǵjâtu* wäre demnach das Alter, aber gewiss nicht das Greisenalter (dieses heisst *zaurvâ*), sondern etwa das Lebensalter oder die Lebenszeit überhaupt. Da indess jene Wurzel *ǵjâ* sicher nur eine Weiterbildung von *ǵan*, erzeugen, ist, so legt man dem Wort am besten den Sinn von Geburt, Entstehung, bei, worauf *ǵjâjas*, der ältere, natu major, von selbst hinführt. An den Begriff der Entstehung schliesst sich der des Erstandenen, Daseyenden, des Daseyns, der in den *Gâthâ's* allein passend ist. — *Apô — manaṅhô* Nerios.: *adhikaṁća me lakshmî(m) apaharati hitâṁ satim uttamena manasâ.* Dem *apô* den Sinn von *adhikam*, vorzüglich, überwiegend, beizulegen, gestattet der Zusammenhang ebenso wenig als *mâ* = *me* zu nehmen. Letzteres kann nur die Particula prohibitiva *mâ* = μή, ersteres die Präposition *apa* + *u* (vgl. *frô* für *fra-u*) seyn, die, wie häufig, eine Wiederholung der Präposition des Verbum finitum, hier von *apajaṅtâ*, ist. Der Sinn dieses Verbums ist von Neriosengh durch *apaharati*, wegnehmen, gut wiedergegeben, da es nur eine Denominativbildung von *apa*, weg, seyn kann. An die Wurzel *pâ*, beschützen, darf aus verschiedenen Gründen nicht gedacht werden. — *Mazdâ* mit dem Dativ *ashâi* durch *ća* verbunden, kann kein Vocativ, sondern muss ebenfalls ein aus *mazdâi* abgestumpfter Dativ seyn.

V. 10. *Hvô — moreṅdaṭ* Nerios.: *asâu me nâ ukter vinâçaṁ dadâti; kila apravṛttiṁ dîner dadâti.* Wie Nerios. *mânâ* verstanden hat, wird aus dieser Uebersetzung nicht klar; *mâ* fasst er als *me*, mir, *nâ* umschreibt er bloss; und in der Sinnerklärung: „er macht den Glauben unwirksam", ist diesen Worten gar keine Rechnung getragen. Alle Mss. schreiben *mânâ* als ein Wort; Westerg. vermuthet *mâ nâo*, sodass *nâ* für den Dual *nâo*, uns beiden, stände. Aber so einfach diese Verbesserung auch scheint, so giebt sie doch keinen guten Sinn; zudem wäre sehr auffallend, dass kein einziges Ms. das so häufige *nâo* zeigt. An eine Ableitung von der Wurzel *man* ist nicht zu denken; der Sinn erfordert eine Negation, und eine solche ist *mânâ* in der That; *nâ*, welches auch im Weda so ungemein flüssig ist und als Enklitikum dient, ist nur zur Verstärkung an *mâ* = μή gehängt; man vgl. *jathanâ* aus *jathâ* + *nâ* 31, 22. — *Jê — aogedâ* Nerios.: *jô nikṛshṭataraṁ vaćasâ brûtê*, der das Schlechteste mit Worten spricht. *Aogedâ*, gedehnte Form für *aokhtâ*; die Erweichung des *kh* in *g* und des *t* zu *d* ist Folge der Einschiebung des *e*. — *Gâm — dadâṭ* Nerios.: *gobhiçća aǵâbhiḥ sûrjâbhiḥ;*

[*kila trivarshiṇîbhiḥ pañćavarshiṇîbhiḥ*] *jo dânaṁ durgatimadbhjo datte*, wer an Kühen, Ziegen, Sonnen [nämlich dreijährigen, fünfjährigen], den Schlechten eine Gabe giebt. Dass der Uebersetzer den Text missverstanden hat, leuchtet ein. *Ashibja* kann nicht für *aga*, Ziege, gesetzt seyn. Am nächsten liegt *ashi*, Wahrheit; aber diese Bedeutung stimmt gegen den Zusammenhang, da mit *ashibja* gerade das Mittel angegeben wird, wodurch der Böse die Erde und die Sonne zum jämmerlichsten Anblicke macht. Daher stelle ich das Wort mit *ashjô* 48, 4. 51, 6, einem deutlichen Comparativ von *akô*, schlecht, zusammen; als Instrumental plur. des Compar. lässt sich *ashibis* indess nicht gut erklären, man müsste nur annehmen, es sey aus *ashjôbis* verkürzt. Dagegen hat die Annahme eines Substantivums *ashi*, von *aka* durch *i* ebenso gebildet wie *ashjô* durch *jô*, keine besondere Schwierigkeit; die Schwächung des *k*, *ć* zu *sh* ist vielleicht nur dialektisch, da sie sich auch in der Gâthâsprache nicht als eine gesetzmässige Veränderung nachweisen lässt. — *Jaçćâ — vivâpaṭ* Nerios.: *jaçća kr̥shṭam udvâsajati; kila sasjâni vinâçajati*, der das Gepflügte vernichtet, d. i. der die Kornfelder verderbt. *Vivâpaṭ*, Aor. redupl. von *vap*, scheeren (s. d. Gl.).

V. 11. *Mazibis — ćikôiteres* Nerios.: *mahattvajâ âćâranti nikr̥shṭatâm; kila puraḥsaratajâ pâpaṁ kurvanti*, durch Grösse vollbringen sie die Schlechtigkeit; nämlich durch Vorangehen thun sie die Sünde (sie freveln durch böses Beispiel). Ob *mazibis*, das nur Instrumental plur. von *maz* = *mah*, gross, ist, im Sinne eines Abstractums Grösse gefasst werden darf, ist mir zweifelhaft; es müsste *mazîbis* (für *mazibis* vom fem. *mazî*) heissen, zu welcher Lesung aber die Mss. kein Recht geben. Daher bleibe ich bei der Bedeutung gross. „Die Grossen des Lügners" sind aber nicht die 6 Erzdews, die den *Gâthâ's* noch gar nicht bekannt sind, sondern wir haben darunter mächtige Förderer des Bösen auf Erden, Priester, Fürsten etc. zu verstehen (vgl. v. 14 *kâvajaçćiṭ* und zu den „Grossen" 30, 2). — *Ćikôiteres* schreibt Westerg. richtig nach K. 11; K. 5. hat *ćikôtεres*, K. 9. *ćikôitiris*, K. 4. *ćikôithris*, Bf. 11. *ćĕ kôitares*, Bb. *ćikô taris*. Nerios. scheint nach seiner Uebersetzung „die Schlechtigkeit vollbringen" zwei Wörter daraus gemacht, oder besser das Ganze als ein Denominativ von *aka*, schlecht, betrachtet zu haben. Von *aka* steckt aber nichts in dem Worte, sondern es enthält die Wurzel *kit*, *ćit*, sich zeigen, erscheinen, kennen, wissen. Wegen des Relativums *jôi* denkt man zunächst an eine Verbalform, etwa an die dritte Person medii perfecti reduplicati; aber das schliessende *s*, das alle Mss. zeigen, lässt sich dann nicht erklären. Da die Form *neres*, Genitiv von *nar*, Mann, eine unverkennbare Aehnlichkeit mit der Endung von *ćikôiteres* hat, so liegt der Gedanke nahe, dieses gleich jenem als Genitiv sing. eines Nom. actoris *ćikôitar* zu fassen. Dazu würde der Genitiv *dregvatô* sehr gut stimmen. Weil aber der Gen. sing. mit dem Nom. plur. in den Nom. auf *ar* im

Baktrischen zusammenfallen kann, so lässt sich *ćikôiteres* auch als Nom. plur. nehmen, was besser zu dem *jôi* stimmt, als der Genitiv, der nur durch „welche gehören dem lügnerischen Offenbarer" erklärt werden könnte. Die Bedeutung anlangend, so ist ihm die des analogen wedischen *ćikitvân*, der Erkennende, Wissende, Rv. I, 25, 11 (von Varuṇa), 68, 3. 70, 1 (genau die göttlichen Satzungen kennend, von Agni), 72, 4 (von Menschen), 73, 1 Weiser, beizulegen. „Die Erkenner des Lügners mit seinen Grossen" sind die, welche die böse Lehre anerkennen und ihr zugethan sind. — *Aṅhvisćâ — vaêdem* Nerios.: *gṛhapatajô gṛhapatnjaçća apaharanti anedalabdhim* [*kila manushjam haṭhena gṛhnanti*], die Hausväter und die Hausmütter nehmen das unrechte Gut weg [sie nehmen den Menschen mit Gewalt]. Für *aṅhvisćâ* schreibt Westerg. auf die Autorität von K. 5. *aṅhêus;* K. 4. hat *aṅhûsćâ*, K. 6. *aṅhûisćâ*, K. 11. *aṅuhisćâ*, K. 9. *aṅhisćâ*, Bf. *aṅhuisćâ;* Bb. umstellt beide: *aṅhvaçćâ aṅuhisćâ.* Nach diesen handschriftlichen Lesarten hat *aṅhêus*, das der gewöhnliche Genitiv von *aṅhu*, Leben, ist, nur wenig für sich. Die Mehrzahl der Mss. weist auf ein ursprüngliches *is* am Schlusse hin. Die Varianten *aṅhêus* und *aṅhûs* sind nur bequemere, leicht verständliche Formen an der Stelle der schwierigern. Die verbürgteste Lesart ist *aṅhuis* oder *aṅhvis.* Der Form nach sind diess Accusative plur. eines Thema's *aṅhvi.* Ein *aṅhvi* finden wir wirklich Frag. 3, 2 nebst dem Accus. sing. *aṅhvim*, aber nicht als Fem. construirt. Auf eben dieses *aṅhvi* führen auch der Dativ *ahujê* J. 40, 2. 41, 6: *ahmâi ahujê manaqjâićâ*, und der Abl. *aṅhujaṭ* in der Fügung: *zarazdâtôiṭ aṅhujaṭ haća* Jt. 10, 9. 51. 13, 92, durch lebendige Herzenshingabe. Nachdem nun hinlänglich die Existenz einer Form *aṅhvi* nachgewiesen ist, so fragt es sich zunächst, ob sie eine Feminin- oder nur eine Adjectivbildung sey. Gegen die Annahme eines Fem. sprechen alle Stellen, da es nirgends als solches construirt ist; dagegen sprechen einige, wie *zarazdâtôiṭ aṅhujaṭ*, für adjectivische Bedeutung, ebenso Frag. 3, 2. An unserer Stelle und J. 40, 2. 41, 6 tritt die streng adjectivische Bedeutung etwas zurück. Man fasst es am besten als „das Lebendige, Lebende". *Aṅhvaçćâ* ist eigentlich ein Dual, vgl. J. 41, 2: *ubôjô aṅhvô*, und zwar Genitiv-Ablativ-Locativ. Wie stimmt aber *aṅhvis*, das ganz wie ein Accus. plur. aussieht, dazu? Dass beide im gleichen Casus stehen müssen, lässt sich der Stellung und dem Zusammenhang nach gar nicht bezweifeln; da *aṅhvaçćâ* kein Accus. plur. seyn kann, so muss *aṅhvis* ebenfalls als Gen. gefasst werden. Es ist aus *aṅhvjaç* contrahirt, eine Contraction, wie sie sich bei der Endung *as*, wenn *i* vorhergeht, im Weda öfter nachweisen lässt, z. B. *pûrvis*, i. e. multæ, für *pûrvjas.* — Das Subject zu *apajêiti* kann nicht in diesem Verse gefunden werden, da er nur Nominative des Plurals hat, sondern ist in dem vorangehenden zu suchen (*jaçćâ vîvdpaṭ* etc.). Da überdiess die von den Mss. eingehaltene Ordnung der drei Verszeilen den Vers schwerfällig macht und ge-

rade die zweite als blosses Einschiebsel betrachtet werden müsste, während die erste und die dritte eng zusammenhängen, die zweite aber dem Sinne nach zu dem Schlussgliede des vorhergehenden Verses gehört, so nehme ich keinen Anstand, hier eine Umstellung vorzunehmen, indem ich das zweite Glied des Verses zum ersten mache. —

V. 12. *Jâ — maretânô* Nerios.: *je (jô) dvajañ (?) samâdiçati utkr̊shṭakarmaṇi manushjebhjaḥ* [*anjâjinâm apramâṇajudhatvam*], wer beides durch die beste That den Menschen zeigt [ein Kampf gegen die Unermesslichkeit der Ungerechten]. Dass *maretânô* nicht Menschen, sondern Propheten bedeute, darüber s. zu 30, 6; über *râoñhajen* s. zu 28, 9. Der Satz muss als Wunsch oder Ausruf gefasst werden: „Mit welcher Rede die Propheten spenden mögen!" (Instrumental bei den Verben des Gebens für den einfachen Accusativ) d. i. diese Rede sollen die Propheten sprechen. Das *çravañhâ* deutet auf den vorhergehenden Vers. — *Aêibjô — ǵjôtûm* Nerios.: *teshâm mahâgñânî vighâtam abravît jeća gopaçûnâm mr̊tjudânât pramodañ vadanti ǵîvanimittâja*[1]), denen verkündigte der grosse Weise den Untergang, und denen, welche wegen Ermordung des Viehs Freudenrufe ertönen lassen hinsichtlich (der Vernichtung) des Lebens. *Urvâkhs — ukti* kann nicht Freude verkündigen heissen, da *urvâkhs* nur von *vać* + *ur*, aussprechen, abgeleitet werden kann; *vâkhs* ist der Nomin. eines Thema's *vâć*, Rede, vgl. *drukhs* von *druǵ*. Gegen die Ableitung von *vaksh*, wachsen, spricht der Sinn und *urvâkhshaṭ* 34, 13. vgl. *urvâshaṭ* 44, 8. Jt. 23, 3 finden wir einen Namen *Urvâkhsha* neben *Kereçâçpa* und *Çjâvarsan* (Sijawusch im Schâhnâmeh) genannt; J. 9, 10 heisst er *Urvâkhshaja*. Aber als Nomen propr. lässt sich das Wort in den *Gâthâ's* nicht gut nehmen, zudem würde auch die Form *urvâkhs* für *urvâkhsha* dagegen sprechen, und letztere ist auch nicht ursprünglich, sondern erst aus *urvâkhshaja* verkürzt. Die nächste Erklärung ist die, es wie *urvâta* als Ausspruch, dem leicht der üble Nebensinn eines Zauberspruches beigelegt werden konnte, zu fassen. Durch solche Sprüche suchten die Gegner Zarathustra's zu schaden. — *Jâis — druǵem* Nerios.: *jeshâñ lamćâ punjâd mitratarâ kadarthakânâm; kila jeshâñ lakshmî pradhânatarâ pratimatipunjakârja dipî*[2]), dieser Quäler Zeichen ist freundlicher als das reine; d. i. ihr Glück ist vorzüglicher als sogar die reine That der Ehre. Schwierigkeit bietet die Erklärung des *grĕhmâ*, das sich nur in diesem und den beiden folgenden Versen (als Nominativ *grĕhmô*) findet. Nerios. hat *lamćâ*, v. 14 *lamćâvân*, welche Worte das Sanskritlexikon zwar nicht kennt, aber sicher mit

---

[1]) Für das sinnlose *nimattâća*.

[2]) Vielleicht *karjâd api* zu lesen.

lâñčchana, Zeichen, und weiter mit *lakshaṇa* zusammenhängen; in der Glosse zu unserm Vers ist es durch *lakshmi*, Glück, Reichthum wiedergegeben. Dem mit *grĕhmô* identischen *grémô* in Anquetil's Zend-Pehlewi-Glossar wird die Bedeutung Grösse gegeben. Alle diese Bedeutungen geben aber nirgends einen befriedigenden Sinn. Die richtige Erklärung wird insbesondere noch dadurch erschwert, dass der Weda uns hier ganz rathlos lässt. Lautlich entspricht zwar das sanskritische *grîshma* vollkommen, da *grĕhmâ* (diese Lesart ist sicher besser als die *gerehmâ* K. 4. Bb., oder *garehmâ* Bf.) für *grîhmâ* steht; aber die Bedeutung heisse Jahreszeit, Hitze, will sich nirgends mit dem Zusammenhang vertragen. Dieser verlangt überall ein Concretum und kein Abstractum, irgend eine handelnde Person. Da die Erklärung des Worts als eines Appellativs nur Schwierigkeiten bietet, so nehme ich keinen Anstand, es als Eigennamen eines mächtigen, weiter nicht mehr bekannten Feindes der Zarathustrischen Religion zu fassen. Aber dann muss an unserer Stelle *grĕhmâ* als ungenaue Form für den Nom. *grĕhmô* angesehen werden. Dass übrigens auch schon im Gâthâdialekt (in der spätern Sprache ist es sehr häufig) für die eigentliche Nominativform *ô* (aus *as*) die flexionslose auf *a* tritt, beweist *daêvâ* 30, 6 zur Genüge. Dieser *Grĕhma* ist hier als *Karapâ*, Vollzieher des Opfers, der Satzung (s. nachher) bezeichnet und v. 14 mit den *Kâvajaç*, den Dichtern und Sängern der Wedalieder (s. zu 14) zusammengestellt; daher war er gewiss ein Priester der Wedagötter, wahrscheinlich das Haupt eines ganzen Geschlechts. Die Erklärung des Namens anlangend, so darf er nicht von der Wurzel *gras*, verschlingen, abgeleitet werden, wie ich früher that; denn diese erweiterte Form findet sich im Baktrischen nicht, sondern nur die einfache *gar* (skr. *gṝ*); zudem würde die Bedeutung Verschlinger, Fresser, worunter doch nur Ahriman verstanden werden könnte, nicht zu den übrigen, dem altindischen Priesterkreise angehörigen Bezeichnungen stimmen. Wenn 44, 20 mit *karapâ* der Name *uçikhs* = *uçiǵ* des Weda, und 46, 11 *kavi* verbunden ist, so wäre es sonderbar, hier damit ein Wort wie Fresser zusammengestellt zu sehen. Aus jenem Sprachkreis liegt *gṛtsa*, nach Nigh. 3, 15 Name für weise *(medhâvi)*, am nächsten; es ist dem *kavi* und *uçiǵ* synonym und bezeichnet, wie diese, den Weisen, also den Dichter, Priester und Propheten, neben *kavi* III, 19. 1 von Agni, dem *acit*, unwissend, entgegengesetzt VII, 86, 7, vgl. III, 1, 2. 48, 3. VII, 87, 5. Die Etymologie ist dunkel; vielleicht liegt *gṝ*, lobsingen, zu Grunde. Mit diesem Wort ist der Name eines wedischen Sängergeschlechts, *Gṛtsamada*, zusammengesetzt, dem das zweite Buch des Rigveda zugeschrieben wird und das auch wirklich mehrmals darin genannt ist (4, 9. 19, 8. 39, 8. 41, 18). Hieran ist unser *Grĕhma* ein Anklang, vielleicht sogar identisch. *Gṛtsa* steht für *gartsa*, und *grĕhma* ist wahrscheinlich erst aus *garehma* zusammengezogen; das *t* fiel aus, da weder die Verbindung *t-h* noch die von

t-s dem Baktrischen sehr geläufig ist. Die Sylbe *ma* ist entweder das bekannte Suffix *ma* in *vah-ma, dah-ma,* oder eine Verstümmelung von *mada.* Dass solche bei Namen leicht vorkommen können, zeigt das baktrische *Kavi Uç* im Verhältniss zum wedischen *Uçanas.* — *Varatâ* kann hier kein Adjectiv seyn, wie Nerios. will. Lautlich würde das wedische Substantiv *vrata*, Gesetz, Ordnung, nahe liegen, aber obschon es mit *karapâ* sich vertrüge, so müssen wir darauf verzichten, weil unser Satz nothwendig ein Verbum fordert; von allen Wörtern kann aber lautlich nur *varatâ* als solches nachgewiesen werden. Man würde freilich *varetâ* oder *veretâ* erwarten, was eine regelrechte Form der 3. Person sing. imperf. medii der Wurzel *var*, wählen, verhüllen, wäre. Dass aber für *are, ere,* auch *ara* gesagt wurde, beweist *karapâ,* das für *karepâ* steht. Will man diess nicht zugeben, so lässt sich *varatâ* leicht als eine Conjunctivform erklären (mit *a* vor der Endung). Die Bedeutung wählen passt nicht zu dem Instrumental *jâis,* dagegen stimmt verhüllen, bedecken, im Sinne von bewaffnen, nämlich mit allen Mitteln, Liedern, Sprüchen, Opfern etc, um dem Propheten dadurch zu schaden. — *Karapâ* giebt Nerios. durch *kadarthaka*, Quäler, Feind. Dass es ein Concretum und kein Abstractum ist, zeigen alle Stellen der *Gâthâ's* deutlich (s. d. Gl.). Das Thema ist *karapan,* wie der Plural *karapanô* 48, 10. 51, 14 zeigt. Dass sie böse Wesen sind, geht schon aus dem Zusammenhange der Stellen in den *Gâthâ's* hervor und wird durch die spätern Stücke vollkommen bestätigt. Jt. 5, 22. 26. 46. 50. 10, 34 und an vielen andern Stellen finden wir *daêvanãm mashjanãmca jâthwãm pairikanãmca çâthrãm kaojãm karafnãmca,* welches lauter Namen für böse Menschen oder böse Wesen höherer Natur sind. Die Zusammenstellung mit den Jâtu's und Pairika's lässt die Karapanô gleichfalls als eine Art Dämonen erscheinen. Wenn sie auch späterhin so gedacht wurden, so liegt diese Vorstellung den *Gâthâ's* ganz fern. Hier sind es wirkliche Menschen, von ähnlicher Stellung und Bedeutung wie die Kavi's, mit denen sie zusammengenannt werden. Wir haben demnach Priester oder Sänger in ihnen zu sehen. Auf diesen Sinn führt auch die Etymologie. *Karapan* ist nämlich nur eine Weiterbildung des sanskritischen *kalpa*, Regel, Ordnung, Brauch, namentlich der Opferritus; vgl. *kalpajati,* anordnen, vertheilen (s. das Petersburger Sanskritwörterbuch, II, 167). Zur Bildung vgl. *avañhan* von *avañh*, *apan* von *apa*, *maretan* von *mareta* etc., sämmtliche in der Bedeutung eines Nomen actoris. Daher ist *karapan* der Ordner der heiligen Gebräuche, der Opfer etc., somit ein Priestername. — *Khshathreincâ ishanãm drugem* ist ein Sätzchen für sich, in dem das Verb. substant. ergänzt werden muss. Bedenkt man *ishâ-khshathrem* 29, 9, so ist man geneigt, *ishanãm* auch hier mit *khshathrem* zu verbinden; aber diese Verbindung gäbe keinen guten Sinn, es gehört zu *drugem.* Ueber *ish* s. zu 30, 1.

V. 13. Ueber *hishaçat* (Nerios. *ihanti*) s. zu 50, 2. Unter *khshathrâ* (Nerios. *râgjam*) sind wohl grössere Bezirke zu verstehen, die der mächtige Feind des Zarathustrischen Glaubens, *Grĕhma*, dem Bekehrungseifer Zarathustra's entrissen und wieder dem alten Götterdienste zugeführt hatte. — Für *gi gerezaț*, wie Westerg. nach K. 4, 9. schreibt, ist mit K. 5, 6. *gigerezaț* in ein Wort zu schreiben und das Ganze als reduplizirter Aorist von *gerez*, schreien, klagen (s. zu 29, 1), schelten zu nehmen; Nerios. fasst es als Substantiv *kranda*, Geschrei. *G'i* für sich allein gäbe hier schlechterdings keinen Sinn. Einige Mss., wie K. 11, Bf. und Bb., lesen *zi*, was nur aus Nichtverständniss des wohl schon in sehr alten Handschriften von *gerezaț* losgetrennten *gi* entstanden seyn kann, indem dieses unverstandene Wort durch ein den Lauten nahe kommendes, wirklich gebräuchliches mit bekannter Bedeutung ersetzt wurde. — *Jaéçâ* ist mit *kâmé* zu verbinden und kann demnach nur ein Locativ seyn; man sollte desswegen eigentlich *jahmi* erwarten, da *jaé=jôi* sonst der Nom. plur. masc. ist. Diese Locativform ist eben eine Verkürzung und verhält sich zu *jahmi* wie *thwôi* zu *thwahmi*. — Für *dareçâț* der allermeisten Mss. wird mit der Bb. ed. vielleicht besser *daresâț* geschrieben, da das Wort nicht auf die Wurzel *dareç*, *dereç* = *drç*, sehen, sondern auf *dares*, *daresh* = *dhrsh*, wagen, einen Angriff machen, zurückzuführen ist. Man vgl. das häufige *darsi-dru*, heftig laufend, stürmend, vom Winde. Auch *dareshâț* wäre richtig, man vgl. *dareshîm* 42, 3 von derselben Wurzel. — Der Accus. plur. *is*, i. e. eos, ea, kann sich auf die *khshathrâ*, die vom Feind genommenen oder bedrohten Bezirke, aber auch auf die Feinde überhaupt, die zwar im Verse, wenigstens nicht in der Mehrzahl, ausdrücklich genannt, aber leicht zu verstehen sind, beziehen. Letztere Fassung scheint mir die natürlichste: „der (der Sprecher Zarathustra) sie (den *Grĕhma* und seine Schaaren) von einem Angriff auf das Wahre zurückhalte".

V. 14. *Ahjâ — dadaț* Nerios.: *asâu jo lañćâvân mahatvam nitântañkadarthakânâñća budhjâni dadâti* [*badhjâća (? buddhjâća) teshâm bhavati vistuti(ḥ) svâmino adarçakâḥ â(a) çrotâraçća santi*], der, welcher mit dem Zeichen versehen, die Grösse niederbeugt und die Gedanken der Quäler (Bösen) verleiht [ihre Schmähung des Herrn ist zu vernichten (in ihrem Sinne ist die Schmähung des Herrn), sie sehen nicht und hören nicht]. *Á hôithwôi.* Die Lesarten schwanken sehr. Westerg. hat nach K. 5, 6. *â hôi thwô*, K. 11. bietet *âhôi thwôi*, P. 6. *â hôi thôi*, K. 4. *â hôithôi*, K. 9. *âhôithôi*, Bf. *âhôi thwôi*, Bb. *â hôi thwôi*. Die meiste handschriftliche Autorität haben demnach die Lesarten, welche *â* trennen und als Präposition betrachten; ebenso trennt die Mehrzahl das *hôi* von *thwôi*, und die meisten zeigen *thw* für blosses *th* vor der Endung. Wollten wir sonach rein diplomatisch verfahren, so müssten wir *â hôi thwôi* schreiben. Aber da in ihm oder bei ihm in dir, wie diese Wörtchen lauteten,

völlig sinnlos wäre, so ist diese Dreitheilung zu verwerfen. Die Westergaard'sche Lesung *á hôi thwô* ist ebenso wenig zu halten. Die Bedeutung von *á* und *hôi* wäre klar; die von *thwô* wäre noch zu untersuchen. Dieses könnte auf zwiefache Weise erklärt werden, erstens als Attraction aus *thwá u*, zweitens aus *tavô* = skr. *tavas*, Kraft. Aber in keiner dieser beiden Fassungen lässt sich diese Lesung billigen, da weder „*Grĕhma* legte dich in ihm nieder", noch „*Grĕhma* legte in ihm nieder die Kraft" einen genügenden Sinn giebt. Gegen die letztere Fassung sprechen indess auch noch sprachliche Gründe. Das wedische *tavas* lautet nämlich im Jaçna *tavis*, woraus nie *thwô* hätte werden können; überdiess könnte sogar *tavô* nicht gut zu *thwô* werden, da gerade in solchen Contractionsfällen das *v* und *r* ihre Aspirationskraft auf das vorhergehende *t* nicht äussern, man vgl. *tvĕm*, du, aus *tu-em*, *Zarathustra* aus *Zarathustara*, *Frashaostra* für *Frashaostara*, *Khrafçtrâ* für *Khrafçtarâ* u. s. w. So bleiben uns nur die Lesungen *hôithôi* und *hôithwôi* übrig. Da beide auf die Wurzel *hi* zurückweisen, indem das eine mit dem Abstractsuffix *thi* = *ti*, das andere mit dem Suffix *thwa* = *tva* gebildet ist, so kann hier nur die Mehrzahl der Mss. entscheiden; diese ist für die Lesung *hôithwôi*. Sonach wäre *á hôithwôi* das Richtige. Ueber die Bedeutung der Wurzel *hi* s. zu 48, 7. Die traditionelle Grösse lässt sich mit nichts beweisen. — *Kâvajaçćiț*. Diese Form ist nach der baktrischen Grammatik der Nomin. plur. Da dieser mit dem Verbum des Satzes, das im Singular steht, nicht stimmt, und zudem noch der Nom. sing. *khratus* im Satze sich findet, so ist man leicht versucht, *kâvajaç* als Gen. sing. zu fassen und „der Verstand des Kavi" zu übersetzen. Aber die Stelle 46, 11: *khshathrâis jûgĕn karapanô kâvajaçća*, wo dieselbe Form als Plural construirt ist, spricht dagegen; überdiess lautet der Genitiv sonst *kavôis*. Es ist indess noch ein anderer Ausweg offen. Man könnte nämlich *kâvajaç* auch als Adjectiv von *kavi* nehmen und auf den Nom. *khratus* beziehen. Dass das Adject. wirklich so lautete, beweist *kâvajéhé* (Genit.) Jt. 19, 97. Nj. 5, 5, ein Beiwort von *qarenaṅh*, Glanz, ebenso wie *kavaĕm* (Acc. neutr.) Jt. 8, 2. 10, 66. 127. 12, 4. 19, 8. 9. 14. 21 u. s. w. Hienach dürfen wir auf ein Adjectivthema *kâvaja* oder *kavaja* (nicht *kavja*, sonst würde die Neutralform nicht *kavaĕm*, sondern *kavîm* lauten) zurückschliessen. Von diesen zwei Möglichkeiten, *kâvajaç* als Nom. plur. substant. von *kavi* oder als Nom. sing. des Adjectivs *kâvaja* zu fassen, ziehe ich wegen 46, 11 doch die erstere, wenn sie auch schwieriger ist, vor. *Kâvajaçćiț* steht dann dem *Grĕhmô* parallel; beide Sätzchen sind im Ausruf zu denken. Durch diesen Parallelismus mit *Grĕhmô* erhält das Wort *kavi*, das sonst nur eine ehrende Benennung der grossen Könige der Vorzeit, des Huçravâ, Vîstâçpa, Kavâtâ etc. ist, einen schlimmen Sinn. Auf den ersten Anblick könnte man versucht seyn, diesen Widerspruch durch andere Interpretation unsers Verses zu beseitigen; allein in

der Parallelstelle 46, 11 ist der Plural *kâvajaç* mit *karapanô*, dessen Bedeutung mit Sicherheit eine schlimme ist, verbunden; beiden wird dort die Vernichtung des Lebens durch schlechte Thaten zugeschrieben. Ebenso wird gleich v. 14 unsers Capitels das Abstract. von *kavi*, *kevîtâ*, unmittelbar mit *karapôtâ*, dem Abstract. von dem eben berührten *karapâ*, verbunden und von der Vernichtung dieser beiderseitigen schlimmen Künste gesprochen. Hienach ist gar kein Zweifel, dass das Wort wirklich in schlimmer Bedeutung gebraucht worden ist. Nun fragt es sich, in welchen Stücken sich die gute und die böse findet und warum dieser ehrwürdige Name der alten arischen Seher und Dichter einen schlimmen Nebensinn erhalten konnte. In der schlimmen Bedeutung kommt es ausser den zwei besprochenen Stellen auch 44, 20 u. 51, 12 (vgl. weiter den 4. Abschn. d. Einl.) vor. Gute Bedeutung hat das Wort *kavâ* nur vor dem bekannten Königsnamen Vîstâçpa 46, 14, ebenso 51, 16. 53, 2. In der *gâthâ ahunavaiti* 28, 8 fehlt indess merkwürdigerweise das *kavâ* vor dem Namen Vîstâçpa. In den Jeshts finden wir *kavi* vor folgenden Namen: *Uça* 5, 45. 14, 39. 23, 2. *Huçrava* (Chosru) 9, 18. 15, 32. 19, 93. 15, 32. *Kavâta* (Kai Kobâd) 13, 132. *Aipivanhu, Uçadhan*, *Piçananh* (Bishen), *Bjârshan*, *Çjâvarshan* (Sijawush), sämmtlich 13, 132. *Pourusti* 13, 114. *Garsta* 13, 123. Damit zusammengesetzt ist wohl der Name *Kavâraçmô* 13, 103. Hieraus folgt, dass *kavâ*, vor den Namen der bedeutendsten Könige und Helden der irânischen Vorzeit stehend, nur eine gute Bedeutung haben kann; aber die Verbindung des Wortes mit den genannten Namen ist eine so constante geworden, dass es seine eigentliche appellative Bedeutung beinahe ganz aufgegeben zu haben scheint und als ein Bestandtheil des Eigennamens angesehen wird. Ohne folgenden Namen findet sich *kavi* in den jüngern Stücken des Zendawesta nur einmal Jt. 13, 119, wo es die allgemeine Bedeutung eines hohen Würdeträgers zu haben scheint. Aus all diesem geht hervor, dass das Wort seine alt-arische Bedeutung Priester, Dichter, Seher, im Zendawesta allmählig verloren hat. Wie kommt es aber, dass dieses Wort sowohl im Singular als im Plural in den ältesten Stücken eine schlimme Bedeutung hat? Die Ursache war dieselbe, aus welcher die alten Dêva's zu bösen Dämonen wurden, nämlich der Religionshass der alten Irânier oder spezieller Zarathustra's und der Feuerpriester gegen den altindischen Götterglauben. Die Kavajas des Veda sind die Priester der Götter, ja die Götter, namentlich Agni, werden selbst Kavi genannt; sie dichten die heiligen Lieder, ertheilen Rath, kurz, sie sind die Höchstgestellten in dem alt-arischen Volksleben. Wandte sich der glühende Wahrheitseifer der irânischen Feuerpriester und insbesondere Zarathustra's einmal gegen die alten Götter, so mussten die Hauptpfleger des alten Cultus, die Priester und Dichter, mitgetroffen werden. Nun ist sehr denkwürdig, dass unter den vielen Namen für Priester, die wir im indischen Alterthum finden, gerade *kavi*, einer der älte-

sten, viel älter als *brâhmaṇa*, gewählt ist. Dieser Umstand ist für die Untersuchung des Zeitalters Zarathustra's von der grössten Bedeutsamkeit, da wir in eine Zeit versetzt werden, in der die arischen Inder noch unter Leitung der Kavi's standen, eine Zeit, die lange vor die brahmanische fällt. — *Varećâ — fradivâ* Nerios.: *âćâratâm avjâpâraǵńâninâm prabhûtabhjâja (?) je te avjâpâratajâ sańćajań dvârâdadhate (?).* Der allgemeine Sinn dieser etwas verdorbenen Worte scheint der zu seyn: Die, welche die geistige Trägheit (in religiösen Dingen) vermehren. Wie *varećâ* mit *âćâratâm*, die Befolgung, Beobachtung, wiedergegeben werden konnte, lässt sich schwer einsehen; vielleicht verwechselte es der Uebersetzer mit *verez*, machen. Das Substantiv findet sich nur hier, dagegen haben wir Vend. 20, 1 (vgl. Jt. 19, 72) das Adject. *varećańuhatãm* (Gen. plur.) neben *thamanańuhatãm, jaokstivatãm, jâtumatãm,* lauter Wörter, die sich auf Heilkräfte beziehen. Welche besondere Kraft der *varećańuhat* besass, lässt sich weiter nicht bestimmen. Im Weda steht *varćas* am nächsten, dem gewöhnlich die Bedeutung Glanz beigelegt wird. Diese hat es an manchen Stellen unzweifelhaft, wie Rv. III, 22, 2. 95, 1. Dagegen ist sie minder passend in I, 23, 24, wo *varćasâ* dem *praǵajâ*, mit Nachkommenschaft, und *âjushâ,* mit dem Leben, parallel steht und besser durch mit Kraft, Vermögen, übersetzt wird. Ebenso lässt sich die Redensart: *varćaḥ dhâḥ jaǵńa-vâhase* Rv. III, 8, 3. 24, 1 nicht wohl durch „du schufest den Glanz zum Opferführen“, sondern eher durch „du schufest die Kraft zum Opferführen“ wiedergeben. *Varćin*, das mit *Çambara*, dem Wolkendämon, parallel steht, Rv. II, 14, 6. VII, 99, 5 hängt vielleicht damit zusammen und heisst wohl der mit geheimen Kräften Begabte. *Varećâ* an unserer Stelle nun hat ebenfalls gewiss weniger die Bedeutung Glanz, als die von Kraft, und zwar in bösem Sinne, da es auf die Kavi's sich bezieht. Der Form nach ist es ein Nom. acc. pl. einer Neutralform, also entweder eine Verkürzung für *varećâo* aus *varećańh* oder von einem Thema *varećem* gebildet. Da das Adject. *varećańuhaṭ* aber nur auf ein Substantiv *varećańh* führt, so werden wir am besten dieses auch hier zu Grunde legen. Vielleicht ist die Lesung von K. 6, Bb. und Bf. *varećâo* die richtigere. Syntaktisch ist es Accusativ zu *dadaṭ*. — *Fradivâ*. K. 6. *fraidivâ*, K. 4. *frâidivâ*, Bf. *fridvâ*, Bb. *fradvâ*. Die einzig richtige Lesart ist die von W. aufgenommene *fradivâ;* die übrigen sind aus Missverständniss des seltenen, sonst nicht weiter im Zendawesta vorkommenden Wortes hervorgegangen. Man denkt zunächst an eine Ableitung von *div* = *dîv*, betrügen (vgl. *divamnem*), aber die Präposition *fra* und der Zusammenhang lässt eine Bedeutung, wie Betrug, nicht wohl zu. Ich sehe darin ein dem wedischen *pradivas* und *pradivi* ganz analoges Adverbium, mit dem einzigen Unterschied, dass, während hier der Genitiv und Locativ die adverbiale Bedeutung tragen, dort der Instrumental dazu verwandt ist. Beide bedeuten eigentlich von

vor dem Tage her oder in der Zeit vor dem Tage, Tags vorher, was zunächst auf den Begriff gestern führt, vgl. das wohl damit verwandte lateinische pridie. Diese Bedeutung konnte dann leicht auf die Vergangenheit überhaupt, die nähere oder fernere, angewandt werden, sodass es den Sinn längst, seit langer Zeit, von Alters her, von der Urzeit her, annahm; man vgl. pridem, längst, eigentlich Tags vorher, wie pridie, und das hebr. אֶתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם, gestern, am dritten Tage = früher, vorhin. Im Weda ist mir nur die von längst u. s. w. belegbar, die als die herrschende anzusehen ist. Rv. II, 3, 1 heisst Agni *pâvakaḥ pradivaḥ*, ein Reiniger von Alters her, III, 36, 2 gehören die Somatränke dem Indra *pradivaḥ*, seit der Urzeit; III, 46, 4 strömen die Somatropfen, die *pradivi*, längst, ausgepresst sind, zu Indra, wie zu einem Meer; vgl. noch II, 36, 5. VII, 90, 4. I, 53, 2. In diesem Sinne ist auch *fradivâ* zu fassen, die Kräfte von Alters her, d. i. die uralten Kräfte. Das Verbum *nî dadaṭ* heisst zunächst niederlegen, was dann weiter in den Begriff verbergen oder wegschaffen übergehen kann, vgl. *nidhâ* im Sanskr. niederlegen, begraben, wegwerfen. „Die von Alters her wirksamen Kräfte wegschaffen“ heisst so viel als „ihre Wirksamkeit zu nichte machen“. — Für *hjâṭ* lesen Bf. und Bb. *hjaṭ*, welche Lesung das *hjaṭćâ* der dritten Verszeile zu bestätigen scheint. — Für *ǵidjâi*, das Westerg. aus *ǵidjâ* von K. 5. heraus corrigirt, ist mit der Mehrzahl von Mss. *ǵaidjâi* zu lesen, was Infinit. von *ǵan*, schlagen, ist. Auch Nerios. leitet es so ab.

V. 15. *Anâis — kevîtâoçćâ* Nerios.: *anâgamanatvât anirîkshaṇîvâ bhavati je adarçakâçća açrotâraçća santi.* Die Uebersetzung des *anâis* durch *anâgamanatvât* beruht, wie man leicht sieht, auf einer falschen Etymologie, indem der Uebersetzer das Wort von *i*, gehen, + a privat. ableitete. Es kann nur der Instrum. plur. des Demonstrativstammes *ana*, dieser, seyn; die Worte durch diese will ich vernichten scheinen sich auf die vorhergehenden Verse zu beziehen. Da aber diese keine Sprüche und Gebete, mit deren Hilfe allein die Feinde vernichtet werden können, enthalten, sondern einfach Zustände und Thaten beschreiben, so ist es wahrscheinlich, dass unser Vers ursprünglich gar nicht hieher gehörte, sondern wohl nur wegen des Vorkommens von *kevîtâo*, worin man eine Verwandtschaft mit *kâvajaççiṭ* in v. 14 sah, hergezogen worden ist. Die Worte standen wahrscheinlich ursprünglich hinter Gebeten gegen die Daêva's, und auf solche bezieht sich das *anâis*, durch diese, d. i. mit Hilfe dieser. — Die zwei übrigen Glieder unsers Verses scheinen in keinem rechten Zusammenhang mit dem ersten zu stehen; *avâis* kann daher auch nicht mit *anâis* verbunden werden, wogegen schon *aipi*, auch, wodurch *avâis* als etwas Neues eingereiht wird, spricht. Dieses *avâis* ist indess nicht Instrum. des Pron. *ava*, jener, sondern von *avaṅh*, Hilfe, abzuleiten; wegen der Verkürzung vgl. *çavâis* 51,

15 von *çavañh, manôi* für *manañhê* u. s. w. — Das Subject zu *daiñti* können die *kâvajaç* nicht seyn, da diese verrufenen Priester der Daêva's unmöglich Einen „in die Wohnung des guten Geistes, d. i. den Himmel bringen" konnten, wie dies von jenem Subject ausgesagt wird. Als solches haben wir die Mazda's oder auch die Çaoskjañtô's zu betrachten, die im frühern Zusammenhange gewiss unsern Worten vorhergingen. — *Âbjâ* (Dat. plur.), hier beim Passiv *bairjâoñtê* stehend, kann nur den Sinn von ihnen haben. Genauer würde der Instrumental *âis* seyn; der Dativ und Instrumental des Plural können indess wegen der nahverwandten Endungen *bjâ* und *bîs* leicht verwechselt werden. Fasst man *âbjâ* als Dativ ihnen, für sie, so entsteht ein ganz unbeholfener Sinn. Von ihnen weist auf das Subject von *daiñti* zurück.

V. 16. *Hamêm — dahmahjâ* Nerios.: *sarvañ tad utkṛshṭataram jat pṛthula(ñ)ćit anjenâ (?) çikshâranañ uktabhânâm*, all das ist das Beste, was nur gross ist durch einen Andern [1]), was zum Unterricht der durch Worte Glänzenden gehört. *Vahistâćiṭ* ist als Dativ zu fassen für *vahistâićiṭ*. Ueber *ush-uruje* s. zu 34, 7. — Für *dahmahjâ*, wie Westerg. schreibt, wird mit K. 4, 9, 11 richtiger *dahmajâi*, als Dativ eines Thema's *dahmâ*, gelesen; denn *ush-urujê*, das deutliche Adjectiv dazu, ist der Dativ sing. eines Femin. *ush-urvî*. Das gänzliche Missverständniss des letztern hat die falsche Lesart *dahmahjâ* erzeugt, die um so leichter entstehen konnte, als in den spätern Büchern das Masc, *dahma* häufiger ist, als das Fem. *dahmâ*. Für die Bestimmung der Bedeutung des Worts ist Vend. 12, 1 am wichtigsten. *Aaṭ jaṭ pitâ para-irithjêiti mâta vâ para-irithjêiti ćvaṭ aêshãm upa-mãnajen puthrô haća pitarem dughdha haća mâtarem ćvaṭ dahmanãm ćvaṭ tanu-perethanãm* (vgl. 3, 7 u. s. w.). Wann der Vater vorher (zuerst) stirbt oder die Mutter vorher stirbt, wie viel soll von ihnen (den Gebeten) der Sohn für den Vater, die Tochter für die Mutter hersagen? Wie viel Dahma's, wie viel Tanu-peretha's? Dass hier unter *dahmâ* Gebete für die Todten verstanden werden müssen, kann keinem Zweifel unterliegen, und wenigstens die Bedeutung von Gebet überhaupt folgt auch unzweifelhaft aus andern Stellen. Vend. 7, 71 *avaṭ hê açti maçjô arethem — para kahmâićiṭ dahmanãm dahmâhu vaêthâhu dahmaća ashavanaçća*, das ist ein grösserer Gewinn als irgend eines der Dahma's unter den Dahma's, die man weiss, und das *dahma ashavanaçća*. Letztere Worte gehören zur vollständigen Angabe des Dahmagebets, vgl. J. 6, 14: *dahmãm vañuhim âfritîm dahmemća narem ashavanem jazamaidê*, die Dahmâ, das gute Gebet, und den Dahma, den reinen Menschen,

---

[1]) Liest man *pṛthulaćitanjena* als ein Wort, so würde es „durch grosses geistiges Wesen" heissen; man müsste aber *ćitanja* in *ćetanja* ändern (*ćetana*, Seele, Geist).

verehren wir. Dass *dahmâ* sonach das Gebet selbst, und *dahma* die Person ist, auf die es sich bezieht oder von der es handelt, unterliegt keinem Zweifel. Der *dahma* wird Jt. 10, 137. 138 mit *tanu-mâthrô*, der sich selbst zum Wort hat, oder der sein eigenes Wort hat, zusammengestellt. Den alleinigen Aufschluss über die Bedeutung beider Wörter giebt der Weda. Hier entspricht *dasma*, ein häufiger Name von Indra (1, 62, 5. 4, 6) und Agni (II, 1, 4. 9, 5. 3, 1, 7) und wird gewöhnlich durch Zerstörer, Vernichter, scil. der Feinde erklärt. Aber dieser Deutung steht namentlich VII, 18, 11 entgegen: *dasmo na sadman niçiçâti barhiḥ çûraḥ sargam akriṇod indra eshâm*, wie der Dasma die h. Streu auf den Sitz hinwirft, wonach das Wort eine bei dem Gottesdienste, namentlich dem Werfen der h. Streu, beschäftigte Person bezeichnet und mit Opferer oder Darbringer zu übersetzen ist; vgl. I, 74, 4: *dasmat kṛṇoshi adhvaram*, du bringst das Opfer dar. Die Wurzel scheint *das*, zerstören, zu seyn; aber die Bedeutung „Zerstörer“ verträgt sich kaum mit der von „Darbringer“; daher möchte ich hier *dâs*, spenden, geben, in der verkürzten Form *das* zu Grunde legen. An unserer Stelle nun hat das Fem. *dahmâ*, das erst eine Neubildung von *dahma* ist, nicht gerade die spezielle Bedeutung eines bestimmten Gebetes, sondern die allgemeinere von Darbringung, Opfer. — *Çjaçĉiṭ* für *çajaçĉiṭ* regiert den Dativ im Sinne von liegend für, d. i. obliegend; vgl. *çaja*, liegend, Rv. VII, 55, 8. Ueber *jêhjâ — dvaêthâ* s. zu 48, 9; über *ĉeânû* s. zu 28, 12. — *Añhajâ* giebt Nerios. durch *anurûpam*, angemessen, ähnlich; er fasste es wahrscheinlich als einen Instrumental in adverbialem Sinne. Den einzig richtigen Sinn giebt es aber, wenn man es als erste Person Conjunct. des Causat. von *ah*, *añh*, seyn, also machen dass etwas ist, fasst.

Capitel 33.

Dieses Stück lässt sich in folgende 5 Theile zerlegen: 1) 1—5; 2) 6—10; 3) 11; 4) 12. 13; 5) 14. Unter sich hängen dieselben nicht recht zusammen. Der kräftige polemische Geist, der in den unmittelbar vorhergehenden Stücken (30. 31. 32) zu erkennen ist, der echt Zarathustrische, weht uns nur aus dem ersten Theile des Capitels entgegen; daher ich auch nur diesen dem Zarathustra selbst zuweisen kann.

1) 1 — 5. Bruchstücke eines vor dem Feueraltar vor einem kleinen Kreise, wohl dem seiner nächsten Freunde, von Zarathustra vorgetragenen Liedes. Unter den nächsten Anverwandten seiner Treuen, wohl auch unter seinen eigenen, waren noch manche Anhänger der Vielgötterei. Diese sucht er durch eigenes Gebet wie durch Hinweisung auf die Belohnung im Himmel zu bekehren. Da dieses Lied unter den polemischen Stücken eines der milderen ist,

so möchte ich glauben, dass es in die früheste Zeit seines Auftretens gehört.

Der Anfang des Liedes steht ganz abgerissen da. Zarathustra will über den Unterschied zwischen dem wahren Gläubigen, der die Gesetze des ersten, d. i. irdischen Lebens beobachtet, d. h. der alle von *Ahura-mazda* zur Förderung des leiblichen Wohls und zum Gedeihen des Guten angeordneten Gebräuche und Handlungen (Feuerdienst, Ackerbau) vollzieht, und zwischen dem Lügner oder Götzendiener, dessen Wesen nur Trug ist und der auf Vernichtung des Ackerbaues hinarbeitet, reden und das Verhältniss des Frommen zu dem Lügner seinen Treuen näher darlegen (1). Nach diesen einleitenden Worten stellt er den ununterbrochenen Kampf gegen die Lüge und den Götzendienst, der auf alle Weise durch Gesinnung, Wort und That vernichtet werden soll, dessen volle Nichtigkeit durch die Eingebungen des frommen, gläubigen Sinnes zu erkennen ist, als ein dem *Ahura-mazda* wohlgefälliges Werk dar, weil nur dadurch eine starke Schutzmauer gegen die Macht des Bösen aufgebaut werden könne (2). Hier in diesem grossen Kampfe gelten keine Familienbande; nur der von den nächsten Anverwandten, sei es Vater, Mutter, Sohn oder Tochter, oder von den Hausgenossen, oder von den Dienern, welcher dem wirklich Gläubigen, d. i. dem Propheten und seinen treuen Anhängern zugethan ist und in richtiger Erkenntniss dessen, was zur Förderung des Lebens dient, dem Ackerbau obliegt, wird in die Wohnung des guten Sinnes, d. i. in das Paradies gelangen, während die übrigen, sich nicht bekehrenden Verwandten von diesem hohen Glück ausgeschlossen sind (3). Wenn auch der Gläubige (vielleicht hier Zarathustra selbst) von seiner noch dem Götzendienst ergebenen Familie viel Ungemach zu erdulden hat und wenig Glauben findet, so hofft der Prophet doch, durch Gebet und gute Thaten den Unglauben, die böse Gesinnung und die Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit gegen den lebendigen Gott und gegen den von diesem zur Förderung des Guten eingeführten und empfohlenen Ackerbau abzuhalten und zu besiegen (4). Der allerstärkste Helfer *Ahura-mazda's* in seinem Kampfe gegen das Böse, gegen den Räuber des guten langen Lebens im Reiche des guten Sinnes, d. i. den Räuber der Seligkeit, der die zum Himmel des lebendigen Gottes führenden Pfade, auf denen dieser selbst geht, umlagert, ist der Genius *Çraosha*, der personifizirte Gottesdienst, ganz der *Brhaspati* des Weda, d. h. mit andern Worten, der Glaube und die Frömmigkeit der Menschen (5).

2) 6—10. Der Dichter strebt in Folge einer Offenbarung nach dem Besitze der Wahrheit und der andern hohen Güter, namentlich der Unsterblichkeit und des irdischen Wohlstandes, und bittet *Ahura-mazda* um ihre Verleihung.

Wer mit aufrichtigem Sinne den Besitz der Wahrheit wünscht und darum betet, wird des guten Sinnes theilhaftig; dieser soll ihn

aber zum fleissigen Landbau als der besten Handlung antreiben. Diese Aufforderung muss um so mehr in Ehren gehalten werden, als sie eine Folge der Unterredungen des Dichters mit *Ahura-mazda* selbst ist (6). Da aber die Wahrheiten die Grundlage von allen diesen guten Dingen sind, so will der Dichter diese selbst schauen (vgl. 28, 6) und ruft sie zu diesem Zweck herbei, was nur durch den guten Sinn möglich ist, durch welchen er bei dem *Magava*, vor dem er stehe, bekannt sey. Dass diesem und ihm die mannigfachen Wahrheiten und Weisen der Verehrung bei den Flammen geoffenbart würden, ist sein Wunsch (7). Wie der Dichter so eben die Wahrheiten herbeigerufen hat, so ruft er nun andere hohe Güter, die jener Magava vermöge des guten Sinnes besitzt, herbei; diese Güter sind die Unsterblichkeit *(Ameretât)* und der irdische Wohlstand *(Haurvatât)*, von ununterbrochener Dauer, die indess nur von den höchsten Genien verliehen werden (8). Diese beiden wichtigen Kräfte, die den Geist des höchsten Gottes selbst immer weiter im Wahren fördern, die das ganze Jahr hindurch thätig sind, da nur durch ihr Wirken die ganze Lebensthätigkeit der Natur, namentlich der Pflanzenwelt (*Ameretât* ist später Genie der Vegetation) erhalten, die ihr eigenes, nicht erborgtes Feuer haben, d. h. Urkräfte sind, die überall wirken und überall sich zeigen und ganz das Wesen des guten Sinnes an sich tragen, — diese sind in *Ahura-mazda's* Händen, er allein kann sie verleihen (9). Aber nicht bloss diese Kräfte, sondern auch alles andere Gute wird zu aller Zeit, in der Gegenwart und Zukunft, wie in der Vergangenheit, von *Ahura-mazda* aus Gnaden verliehen. Durch die Hilfe des guten Sinnes möge er die irdischen Besitzthümer mehren und die Gesundheit des Körpers, sowie das wirkliche gute Leben stärken (10).

Der Verfasser des Liedes kann nicht wohl Zarathustra selbst seyn; ich vermuthe einen seiner Gefährten, Frashaostra oder G'âmâçpa; denn der Magava, d. i. der Grosse, womit später bei den Westirâniern die Priester überhaupt bezeichnet wurden (Magier), scheint hier Zarathustra selbst zu seyn, dessen grosse That *maga*, d. i. die Grösse, heisst. Dass der Dichter diesem Magava eine höhere Stellung als sich selbst zuschreibt, geht klar aus dem Zusammenhange hervor, da er vor demselben als vom guten Sinne beseelt gelten will und ihn im Besitze der höchsten Kräfte (8) glaubt.

3) 11 ist eine Anrufung der höchsten Genien des *Ahura-mazda*, der *Ârmaiti*, des *Asha*, *Vohu-manô* und *Khshathra*, um Glück bei jeglichem Werk. Der Vers ist schwerlich von Zarathustra, vielleicht von einem seiner Gefährten (vgl. 28, 7—9).

4) 12. 13 enthalten eine Anrufung der *Ârmaiti* und der übrigen Genien. Die *Ârmaiti* wird aufgefordert, sich aufzumachen, um zu ihrem Verehrer zu kommen und ihn zu beglücken (vgl. 28, 4); *Ahura-mazda*, der heiligste Geist, wird um Kraft angefleht in Folge der Darbringung von Gebeten, *Asha* (das Wahre) um Stärke und

Gedeihen und um das regelmässige Wachsthum der Feldfrüchte unter Beihilfe des *Vohu-manô* (13). Die *Ârmaiti* sorgt für ihren Verehrer, dass er weithin schauen kann und verleiht ihm die Wahrheit, mit der die höchsten Genien erfüllt sind, dieselbe Wahrheit, die lebendig ist, die dem Besitzthum wie dem guten Sinn angehört, d. h. welche leibliches wie geistiges Gut ist. Daher wird diese mächtige Genie angefleht, die Daênâ's, d. i. die Lieder und Sprüche der Vorzeit, kräftig für das leibliche und geistige Wohl wirken zu lassen (13). Der Dichter beider Verse scheint derselbe, wie v. 11.

5) 14 beschreibt auf eine eigenthümliche Weise die Wirksamkeit Zarathustra's, und scheint von einem seiner Zeitgenossen oder einem der nächsten Nachfolger zu stammen. Sehr alt muss der Vers jedenfalls seyn, da das später durchgängige Prädikat *çpitama*, hochheilig, fehlt. Der Sinn desselben ist: Unter allen Priestern des Feuers hat Zarathustra allein den Grund zur Erhaltung der Eigenthümlichkeit aller Körper gelegt, d. h. er hat dahin gewirkt, dass die Körper in dem Zustande, in dem sie von *Ahura-masda* geschaffen wurden, trotz aller Vernichtungsversuche der bösen Geister, erhalten würden; die Mittel, deren er sich bediente, war die grosse Dreiheit des guten Gedankens, des guten Wortes und der guten That, eine Zarathustra ganz eigenthümliche Anschauung; dem guten Gedanken gehört die Weisheit, der Handlung die Wahrheit und Wirklichkeit an, während das Wort als heilige Ueberlieferung und als Besitzthum des Verehrers wirkt.

V. 1. *Jathâ — paourujêhjâ* Nerios.: *tat suniríkshja evam̃ vidhâtavjam jat dattam bhuvane pûrvam; kila sushṭhutaram̃ niríkshja sarvam̃ ćit sṛshṭâu kârjam*, nachdem dieses wohl betrachtet ist, ist das Gesetz in der Welt zuerst festzustellen, d. i. nachdem das Rühmlichste betrachtet ist, ist alles in der Schöpfung zu machen. Dass der Vers ganz abgerissen ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden dasteht, während doch die ersten Worte *jathâ âis*, wie durch diese, einen zu fordern scheinen, leuchtet ein. Indess ist es nicht nöthig, das *âis* auf das Wort eines vorhergegangenen, aber verlorenen Satzes zu beziehen, sondern es lässt sich mit *jâ*, durch das, was gab, verbinden; denn *dâtâ* ist nicht, wie ich lange glaubte, Substantiv (eigentlich Part. pass. von *dâ*), sondern eine 3. Person sing. Imperf. med.; die folgenden Worte *ratûs skjaothanâ razistâ* sind eine Apposition zu *âis — jâ dâtâ*, indem sie das, was gegeben oder gesetzt ist, als feststehende Regel und regelmässige That erklären. Der ganze Vers erhält nur dann einen rechten Sinn, wenn man ihn als Aufschrift fasst, in der kurz angegeben ist, auf welche Menschenclassen die folgenden Sprüche zu beziehen sind. Das Subject zu *vareshaitê* und *dâtâ* ist *Ahura-masda* oder vielleicht auch Zarathustra. In diesem Falle war die Aufschrift später als das Stück. Da aber Sprache und Darstellung vollkommen mit denen der *Gâthâ's* stimmen und ein späteres Alter dieses Verses durch

nichts bewiesen werden kann, so thut man am besten, wenn man den *Ahura-mazda* als Subject nimmt. — *Jêhjâ — eresvâ* Nerios.: *jaćća-samam avaprâptam asti mithâtmakasja jaćća svanirmalatarasja* [*dvajor api sâtma (?) çrañjât*], und was ganz von dem Falschgesinnten und dem Reingesinnten erreicht wird [die Seele beider soll sich abmühen]. Westerg. corrigirt die Lesarten der ihm vorliegenden Mss. K. 6. *him jâ çaitê*, K. 5. *hêm mjâçaitê*, K. 4. *hêmemjâçaitê* in *hêmjâçaitê* (Bf. und Bb. lesen beinahe ebenso: *hêmjâçaiti*); er betrachtet demnach *hêm* als die hier mit dem Verbum *jâç* verbundene Präposition *hêm* = skr. *sam*. Obwohl diese Lesart sich mit Leichtigkeit aus den Mss. herstellen lässt, so ist doch ein gewichtiges Bedenken dagegen der Gen. *mithahjâ*. Diesen kann man doch nicht von dem rein transitiven, einen Accus. regierenden Verbum *jâç*, wie das angeschlossene Sätzchen *jâćâ hôi â eresvâ* deutlich zeigt, abhängig machen. Wir müssen auch hier einen Accus. suchen, der das Verbum regiert und von dem der Gen. abhängig ist. Als solchen bietet sich uns nur *hêm* oder *hêmem*. Da *hêm* als Accusativ nur für *him* = *sim*, ihn, stehen könnte, eine Verbindung dieses Pronomens mit dem Genitiv *mithahjâ*, „ihn der Lüge", gar zu seltsam wäre, so ziehe ich die Lesart *hêmem* = *samam* vor, wie auch Nerios. thut; denn hievon kann *mithahjâ* ohne Schwierigkeit abhangen, „das Ganze der Lüge". Die Schwankung in der Lesung entstand vermuthlich dadurch, dass *hêmem* des Metrums wegen einsylbig, also *hêm'm* ausgesprochen wurde. Hierauf weist deutlich die Schreibart des ältesten Cod. K. 5. *hêm mjâç* hin. — *Â hôi*, in ihm, darin, weist auf *hêmem*, das Ganze, zurück.

V. 2. Mit dieser Aufforderung, das Böse zu bekämpfen durch Gesinnung, Wort und That, beginnen die „Gesetze des ersten Lebens". *Akem* ist mit *vareshaiti* zu verbinden. Man kann dieses Wort zwiefach erklären; erstens als identisch mit dem wedischen *vrsh* (aus *varsh*), ausgiessen; zweitens als eine erweiterte Form von *vares*, *veres*, thun, für *varekhsh* (das *z* wird beim Antritt eines *s* zum Guttural, vgl. *dideregh žô*. Als Verbum findet es sich bloss im ältern Jaçna; nur J. 57, 4 (im Çerosh-Jesht) treffen wir das Part. *vareshjamna*. Vergleichen wir alle Stellen, in denen es in den *Gâthâ's* vorkommt, sorgfältig, so ergiebt sich aus dem Zusammenhange, dass die Bedeutung entweder „reden, verkündigen", oder „thun, ausführen, vollbringen" seyn muss; denn beide Bedeutungen geben an allen Stellen einen Sinn. Nerios. giebt es durch *vidhâ*, bestimmen, festsetzen. Fassen wir es in der ersten Bedeutung, so bleibt uns, wollen wir eine auch nur halbgenügende Etymologie geben, kein anderer Ausweg übrig, als die Zurückführung auf die Wurzel *vrsh* = *varsh*, die im Weda vom Ergiessen des Samens, dann vom Befruchten überhaupt gebraucht wird; daher *vrshan*, der Stier, eigentlich der Ausgiesser, *varsha*, Regen. Mit dem Begriff „reden" hat diese Wurzel im Sanskrit durchaus nichts zu thun; wollen wir

diesen für das Baktrische gewinnen, so müssten wir als Mittelbegriff ausströmen annehmen. In der ursprünglichen Bedeutung treffen wir es bloss in *vareshaḡi*, regenliebend oder regenverlangend von den Bäumen, Jt. 8, 42, und wahrscheinlich in *vareshu* Jt. 19, 41 = neupers. گرزه Name einer sehr giftigen Schlangenart, eigentlich Ausspritzer, scil. Gift. Das in den Jesht's vorkommende *vareça* hat mit unserer Wurzel nichts zu schaffen; man müsste nur das *vareçem (açpaêm)* Jt. 14, 31. 16, 10 mit penis übersetzen, wozu man durch das lautlich entsprechende neupersische گرز, das unter andern die Bedeutung „männliches Glied" hat, einigermassen berechtigt ist. An allen übrigen Stellen bedeutet *vareça* eine Waffe, Wehre, Jt. 10, 72. 113, in welcher Bedeutung es von *vare*, wehren, abzuleiten ist; es ist ganz das neupersische گرز, Keule, Knittel (hieher gehört wohl auch *vareçô-çtavañhem* Jt. 13, 115. 16, 7 eines Stockes Dicke, von einer Wasserquelle). Da somit die Deutung des *varesh* durch „reden" nur sehr schwache Stützen hat und namentlich das wedische Sanskrit eigentlich gar keine rechten Anknüpfungspunkte bietet, so sind wir zur zweiten Erklärung, zur Herleitung von der Wurzel *veres, varez*, getrieben. Diese findet auch eine überraschende Bestätigung in Jaç. 57, 4: *viçpaća hvarsta skjaothna jazamaidê varstaća vareshjamnaća*, wir verehren alle gutgethanen Handlungen, die vollbrachten und die vollbracht werden sollenden, wo *vareshjamna* ganz deutlich das Part. des Futur. pass. des Verb. *verez*, thun, ist. Nun fragt sich noch, welche Form von *varez vareshaiti* ist. *Varesh* kann aus *varez* nur durch Hinzutreten eines *s* entstanden seyn; denn in diesem Falle muss das *z* in einen Guttural übergehen (s. hierüber weiter die Gramm.), wie wir an *dìdareghžô* aus *derez*, und an *mimaghžô* aus *maz* sehen; so entsteht eigentlich *varekhsh*; allein *khsh* kann sich sogleich zu blossem *sh* schwächen, wie wir an *urvâshaṭ* für *urvakhshaṭ*, an *shôithra* für *khshêtra* (skr.) sehen; so bekommen wir *varesh*. Diese Bildung lässt nun wieder zwei Erklärungen zu; sie kann ein Desiderativ mit Weglassung der Reduplication oder ein Aorist mit *s* seyn. Da der Zusammenhang der Stellen den Desiderativbegriff nicht fordert, so ist *varesh* als ein Aorist anzusehen; der Bedeutung nach ist kaum ein merklicher Unterschied von dem einfachen *varez* wahrzunehmen; doch scheint es die stärkere Bedeutung vollbringen zu haben. — *Vañhâu — açtîm* Nerios.: *uttamasjavâ asvâdajanti dehinaḥ*, oder die der besten Seele theilhaftig sind. *Vañhâu* kann nicht als Adjectiv mit *açtîm* verbunden werden, da die Casus verschieden sind, sondern es ist Instrumental von *vohû* in substantivem Sinne, das Gute. — *Tôi râdeñtî* Nerios.: *te tubhjam sveććhajâ dakshaṇam dâtâraḥ*, die dir aus eigenem Triebe Opfer spenden. Dieser Satz ist das Correlat zu *jê akem dregvaitê*. Der Plural darf nicht auffallen, da der erste

Satz nur ganz allgemein gehalten ist und auch dort für *jê* ohne Weiteres *jôi* gesetzt werden könnte. — *Vârâi.* Von diesem Worte sind mehrere Erklärungen möglich. In den *Gâthâ's* findet es sich dreimal; zweimal ganz in derselben Fügung *vârâi râd* an unserer Stelle und 51, 6; dann 46, 18 noch der Accus. *vârem* in Verbindung mit dem Part. *khshnaoshemnô.* Da aus diesen wenigen Stellen der Sinn schwer zu errathen ist, so wollen wir nicht bloss die übrigen Stellen des Zendawesta, in denen *vâra* sich findet, sondern auch die davon derivirten Verba und Nomina einer Untersuchung unterwerfen. Alle Stellen, in denen *vâra* vorkommt, liefern das Ergebniss, dass zwei grundverschiedene Bedeutungen dem Worte zukommen, die auch auf eine verschiedene Bedeutung hinführen, so dass zwei verschiedene Wurzeln anzunehmen sind. Das eine *vâra* heisst Regen, Jaç. 10, 3 neben *maégha*, 57, 28 der Dat. pl. *vâraéibja*, Regengüsse, Vend. 21, 2: *hazanrô-vârajô baévare vâraçéit*, tausendfach regnerisch zehntausend Regen (von der Wolke); Jt. 5, 120 und 8, 33 neben *maégha*, Wolke. Dieses *vâra* ist im Pârsi *bâr*, Meer, und im Neupersischen بار, regnend, in fine compos. erhalten und stimmt mit dem wedischen *vâr*, Wasser, und *vâri* im gewöhnlichen Skr. Davon stammt ein Verbum im Sinne von regnen, das uns aber nur im Part. act. erhalten ist Jt. 5, 120 *vâreñtaé* (Dat.), und 16, 10 *vâreñtjâo* (Gen. sing. fem.); von diesem Part. stammt das Pârsi *vârân*, Regen, und das neupers. *bârân*, sowie das Verbum Pârsi *vârîdan*, neupers. *bârîdan*, regnen. Das andere *vâra* ist auf die Wurzel *var*, wehren, schützen, skr. *vṝ*, abwehren, zurückzuführen und bedeutet demnach Wehre, Schutz. Hieher gehört vor allem *pairi-vârem* und *fravârem*, im alten Jimaliede Vend. 2, 26. 34. Westerg., womit die Wehren und Wälle bezeichnet werden, mit denen der glückliche Jima seinen Bezirk umgab. Vergl. ferner Jt. 17, 2: *(jazamaidé) dughdharem ahurahé mazdâo qañharemameshanãm çpeñtanãm jâ viçpanãm çaoshjañtãm frasha khrathwa frâthañgajéiti uta âçnem khratum ava-baraiti vârem uta âçanaéca zbajañtâi dûraéca zbajañtâi gaçaiti avañhé hô ashim jazâiti zaothrâbjô*, wir verehren die Tochter (Ashi) des *Ahura-mazda*, die Schwester der *Amesha-çpeñta's*, die aller Çaoshjañtô's Offenbarungen durch den Verstand fortgehen lässt und die ursprüngliche Einsicht als einen Schutz herzubringt und dem in der Nähe wie in der Ferne Anbetenden zu Hilfe kommt, der die Ashi mit Opfern verehrt. Hier steht *ava-baraiti vârem* offenbar in Parallele mit *gaçaiti avañhé*. Im Neupers. entspricht in diesem Sinne *bâr*, Burg (eigentl. Wehre). Mit dieser wohl hängt *vârem* (oder *vârema*) Jt. 5, 130 zusammen, das Hülle, Decke, bedeutet. *Fraothaț-açpa qanaț-cakhra khsvaéwajaț-astra as-baourva nidhâtô-pitu hubaoidhi upa çtaremaéshu vârema daidhé pârenañhuñtem*, sie (die himmlische Quelle *ardvî çûrâ anâhitâ*) giebt schnaubende Pferde, klirrende Räder, schwingende Geisseln, viel Speise, Weinniederlage, Wohlgerüche, mit Federn gefüllte Decken auf die Lager. In die-

ser Bedeutung ist es auf die skr. Wurzel *vr̄*, verhüllen, zurückzuführen (diese ist eigentlich identisch mit *vr̄*, arcere, da der Act des Schutzes ein Verhüllen des angegriffenen Gegenstandes ist). In den *Gâthâ's* findet sich dreimal ein Verb. *vâr*, zweimal in der Form *vâur*, 28, 6: *vâurôi maidê*; 31, 3: *vâuraja* und *vâr: vârâitê* 47, 6, schützen. Gerade in diesem Sinne treffen wir auch ein Verbum denom. *vâraj* mehrmals in den Jeshts immer in einer Fügung gleichen Sinnes Jt. 1, 28: *ârmaitiča çpeñtaja aêshãm ṭbaêshô çôiñdajadhwem pairi ushi vârajadhwem*, mit Hilfe der heiligen *Ârmaiti* spaltet (vernichtet) ihr ihren (der *daêva's*) Hass, verhüllt ihr Augenlicht; 10, 27: *jô dañhêus rãkhshjãithjâo — pairi* (die Mss. haben fälschlich *paiti*) *qarenâo vârajêiti apa verethraghnem baraiti*, welcher rings die Lichter des feindlichen Landes verhüllt, den Sieg wegnimmt; 10, 48: *âaṭ jaṭ mithrô fravazaiti — athra narãm mithrô-druǵãm apãs gavô darezajêiti pairi daêma* [1]) *vârajêiti apa gaosha gaoshajêiti*, dann, wann Mithra fortfährt, — macht er dort kraftlos die Glieder, verhüllt ringsum das Angesicht und macht taub die Ohren der Mithrasünder; ebenso 14, 63: *pairi daêma vârajêiti*, er verhüllt rings das Angesicht (vgl. auch Jaç. 9, 28, wo der Imperat. *verenûidhi*, verhülle, von dem einfachen Stamme *var*). Von einer Wurzel *var* stammt auch das Substantiv *vârethma*, Jt. 10, 112 *zaranjô-vârethma*, mit goldenem Harnisch (von Mithra), und Jt. 11, 2: *druǵô vârethma dâresta*, des Verderbers vollkommene Abwehr. Nachdem wir so ziemlich alle Stellen des Zendawesta, in denen sich das Wort *vâra* und seine Derivaten finden, besprochen haben, so wollen wir noch, um alle irgendwie möglichen Bedeutungen desselben zu erschöpfen, die Bedeutungen des Wortes in den nächstverwandten Sprachen beisetzen. *Vâra* heisst im wedischen Sanskrit 1) Haufe, Menge, welcher Sinn auch noch im neupers. *bâr*, Menge, erhalten ist (in diesem Sinne haben wir auch *vrâ* mit Ausstossung des wurzelhaften kurzen *a*); 2) Schwanz, Schweif, namentl. Rossschweif = *bâla*; 3) ein Gefäss zum Durchseihen des Soma, welche drei Bedeutungen sämmtlich von dem Begriff des Bedeckens, Verhüllens ausgehen können. Im Neupersischen heisst das lautlich entsprechende *bâr* ausser den schon erwähnten Bedeutungen Regen, Burg und Menge auch noch mal, z. B. يكبار, einmal, gerade wie *vâra* im classischen Sanskrit. Die armenischen Bedeutungen von *var* sind zu abgelegen und brauchen nicht erwähnt zu werden. Alle die bis jetzt genannten Bedeutungen lassen sich auf drei oder besser nur auf zwei Wurzeln zurückführen, auf *vâr*, Wasser; *vr̄*, abhalten,

---

[1]) *daêma*, Gesicht, von *dî*, sehen, vgl. neupers. ديم, Angesicht, armenisch *dêmq* (Plur.), Antlitz; vgl. noch 14, 56: *daêvajâzô ushi pairidârajêiñti daêma*, wo für *dârajêiñti* fast mit Sicherheit wegen der Parallelstellen *vârajêiñti* zu lesen ist. Die Wurzel *dar* giebt hier auch keinen rechten Sinn.

und *vř*, bedecken. Das Sanskrit bietet aber noch ein anderes *vř* *(var)*, wählen, von dem wir wenigstens mit Dehnung des *a* kein Derivat im Baktrischen entdecken können. Mit kurzem *a* ist hieher *varena*, Lehre, Glaube, zu ziehen. Kehren wir zu unserem Verse zurück, so passt unter allen Bedeutungen des *vâra* die von Schutz, Hilfe, am besten in den Zusammenhang derselben, sowie der zwei andern Stellen der *Gâthâ's*. Diese Annahme wird noch dadurch bestärkt und vollends sicher gemacht, dass das Verbum *vár* sich zweifelsohne in der Bedeutung schützen, abwehren, in den *Gâthâ's* findet (s. S. 191 und das Glossar).

V. 3. Zu *ashâunê vahistô* vgl. 46, 6: *hvô dregvâo jê dregvâitê vahistô; hvô ashavâ jahmâi ashavâ frjô.* Hier ist *vahistô* deutlich ein Synonym von *frjô* und bedeutet den besten, trefflichsten; *ashâunê vahistô* ist der, welchen der Reine für den Besten und Ausgezeichnetsten hält. Der Reine an sich wird selbstverständlich der Gnade theilhaftig, in den Gefilden des höchsten Geistes zu weilen; aber auch der dem Reinen am nächsten Stehende, wohl Halb- oder Neubekehrte erlangt diese Gnade und zwar hauptsächlich durch Bebauung des Ackers. Ueber *airjaman* s. zu 46, 1. — Apposition zu *vahistô* sind die drei Worte *qaêtû*, *verezĕnjô* und *airjamnâ*, die, da *vahistô* sicher Nominativ ist, demzufolge auch im Nominativ stehen müssen. Die wirkliche Nominativform hat nur *verezĕnjô*; die beiden übrigen können aber nach ihren durch alle Handschriften gebotenen Formen grammatisch keine Nominative sing. seyn. Nun fragt es sich, ob wir *qaêtû* und *airjamnâ* zu den Nominativformen *qaêtus* und *airjamâ* corrigiren und mit *verezĕnjô* in Einklang bringen, oder ohne alle Aenderung der handschriftlichen Lesarten eine andere Deutung versuchen wollen. Ich würde ohne Bedenken zur Emendation schreiten, wenn nicht erstens *verezĕnjô* bloss an dieser Stelle vorkäme, während in allen andern Stellen ganz in demselben Zusammenhang (vgl. sogleich *verezĕnahjâ* im folgenden Verse und im Uebrigen das Glossar) nur das Thema *verezĕna* und nicht *verezenja*, welches einen Nom. *verezĕnjô* voraussetzen müsste, vorkommt; und nicht zweitens der Umstand dagegen spräche, dass die Casus von *airjamâ* in den *Gâthâ's* nie verwechselt werden, was, sollte *airjamnâ*, das dem Anschein nach der Instrumental ist, als Nominativ gelten, hier nothwendig angenommen werden müsste; ebenso wenig ist eine Verwechslung der Casus bei *qaêtus* der Fall. Wenn eine Emendation ohne alle handschriftliche Autorität schon an sich etwas Gewagtes ist, so dürften die angegebenen Gründe genügen, um hier von einer Aenderung abzustehen. Aber der Sinn und Zusammenhang fordert fast nothwendig Nominativformen, zum mindesten gleichen Casus aller drei nur durch *vâ* getrennten Begriffe. Zwei, nämlich *qaêtû* und *airjamnâ*, können als Instrumentale erklärt werden; aber *verezĕnjô* kann schlechterdings kein Instrumental seyn, und bei *qaêtû* könnte dieser Casus am Ende auch noch beanstandet werden. In

32, 1 haben wir zwar neben den zwei deutlichen Nominativen *qaêtus* und *verezênem* den Instrumental *airjamnâ*, allein dort ist er von *maț*, mit, nebst, abhängig. Ein solcher Fall hat an unserer Stelle nun nicht Statt. Wollten wir die fraglichen drei Worte nicht auf *vahistô*, sondern auf *ashâunê* beziehen, so müssten alle drei im Dativ stehen; aber alle drei Formen lassen sich schlechterdings nicht als Dative erklären. Dagegen können sie alle als Dualformen gefasst werden; *qaêtû* und *airjamnâ* sind ganz deutliche Duale Nominativi, *verezênjô* ist ebenfalls einer, aber Genitiv und Locativ und eigentlich zusammengezogen aus *verezênajô*, wie *airjamnâ* aus *airjamanâ*; der Nominativ sollte *verezênâ* lauten. Um eine Einheit herzustellen, bliebe uns nur die Annahme, dass der Dual auf *jô* ein allgemeiner Casus seyn könnte; allein, da diese Annahme an sich kaum möglich ist und durch unzweifelhafte Belege eines solchen Gebrauchs der Endung *jô* durchaus nicht bewiesen werden kann, so müssen wir beim Genitiv-Locativ stehen bleiben. Demnach heissen die drei durch *vâ* getrennten Worte: seyen es zwei Eigene, oder: unter zwei Knechten, oder: seyen es zwei Schutzgenossen. Um aber eine grammatische Einheit, die hier absolut nothwendig ist, herzustellen, so thun wir am besten, wenn wir die Formen *qaêtû* und *airjamnâ*, von welchen sich Genitive und Duale des Gen. Loc. schwerer bilden lassen (von *qaêtu* könnte er nach *añhu* — *ahvâo*, *qaêtvâo*, von *airjamâ* *airjam(a)nâo* lauten, das sich sehr leicht zu *airjamnâ* abschleifen könnte), im Sinne eines allgemeinen dualen Casus fassen; ja bei *qaêtu* scheint noch ein besonderer Grund, warum die regelmässige Bildung *qaêtvâo* vielleicht vermieden wurde, nämlich wegen des gleichfolgenden *vâ*; denn durch die unmittelbare Berührung von *vâo*, *vâ* oder *vâ vâ*, da sich *vâo* leicht zu *vâ* abschleifen konnte, konnte leicht zur Vermeidung der Wiederholung das *vâ* nur einmal gesetzt und das erste Wort im nächsten Casus, d. i. Nominativ, belassen werden. So heissen die Worte: „wer dem Reinen der Beste ist, sey es unter zwei Verwandten oder zwei Knechten oder zwei Schutzgenossen". — *Ahurâ vîdâç vâ.* Auf den ersten Blick könnte man wegen des *vâ* versucht seyn, diese Worte mit *qaêtû vâ* u. s. w. zu verbinden; aber der Begriff hat so wenig Verwandtes mit den drei andern, dass es überflüssig wäre, einen hieher abzielenden Erklärungsversuch zu machen. Ist das *vâ* hier wirklich ursprünglich, so bezieht sich die Disjunction auf *vahistô* in der Art, dass dadurch nicht eine Unterabtheilung des Begriffs *vahistô*, wie es bei *qaêtû* u. s. w. der Fall war, sondern ein gleichberechtigter Begriff ausgedrückt wird. So bilden *ashâunê vahistô* und *ahurâ vîdâç* die zwei Hauptglieder eines disjunctiven Satzes, wovon das erstere drei Subdivisionen, das letztere gar keine hat. Nun fragt es sich, welcher Unterschied zwischen dem *ashâunê vahistô* und *ahurâ vîdâç* Statt habe. Beide werden sich dem Begriffe nach nicht sehr wesentlich unterscheiden; der *ashava* ist nämlich gerade im Gegensatz zum *dregvâo* der Verehrer

des guten Geistes, des *Ahura-mazda;* und der Verehrer desselben ist auch sein Kenner. Der Unterschied kann nur der seyn, dass, während *ahurâ vîdāç* gleich *ashavâ* selbst ist, *vahistô ashâunê* eine geringere Stufe der religiösen Erkenntniss als die des *ashavâ*, wenngleich dem letztern sehr nahe, ausdrückt. Der Unterschied bleibt derselbe, wenn *ahurâ vîdāç* statt „den Ahura kennend" mit „die lebendigen Dinge kennend" übersetzt wird, da ja vom *Ahura-mazda* alles Leben ausgeht. — *Thwakhshańhâ gâvôi* (Nerios.: *vjavasâjô gopaçûnâm pratijatnam̃ gopaçûnâm*) drückt aus, worin das Wesen des *ashâunê vahistô* und des *ahurâ vîdāç* bestehe, also in dem „Schaffen für die Erde". Diess kann nur auf den Ackerbau bezogen werden, der durchgängig in den *Gâthâ's* als eine höchst verdienstliche Thätigkeit gepriesen wird (vgl. hierüber auch das 3. Capitel des Vend.). — *Aṭ hvô* etc. ist der Nachsatz zu dem Vordersatz: *jê ashâunê vahistô*. Die Worte enthalten eine Verheissung für Den, der eifrig im Bebauen der Erde ist. Das Gefilde der Wahrheit und des guten Geistes, das als Lohn dem Verehrer Mazda's verheissen ist, ist von einem jenseitigen Aufenthalte der Seligen zu verstehen. *Vâçtra* ist hier nur ein poetischer Ausdruck für Ort überhaupt.

V. 4. Das Verbum *apa jazâi* bezieht sich nicht bloss auf die Accus. *açrustîm akem manô*, sondern auch auf *taramaitîm*, *drugem* und *acistem mańtûm*. Der Sinn des *apa jaz* ist beten, dass etwas fern sey oder bleibe. Zarathustra betet hier, dass der Ungehorsam der Menschen und ihre schlechte Gesinnung fern von dem heiligen Mazda bleiben sollen, d. h. dass Mazda nicht davon betroffen werden solle, sondern die Menschen sollen ihm Gehorsam beweisen und eine fromme und gute Gesinnung gegen ihn hegen. — *Nazdistãm.* Dieses Wort, über dessen Ableitung und Bedeutung durchaus kein Zweifel herrschen kann, lässt an unserer Stelle wenigstens eine mehrfache Beziehung zu. Die „nächste Lüge" kann einmal die seyn, welche der kurz vorher genannten *taramaiti*, Widerspenstigkeit, am nächsten steht; dann kann aber auch „die nächste" auf *verezēnahjâ* gehen und die Lüge als solche bezeichnen, die die nächste Eigenschaft des *verezēna* oder Dieners ist oder sich gewöhnlich bei ihm findet. Letztere Auffassung giebt wohl den besten Sinn; erstere wäre schon etwas zu gesucht. — *Nadeñtô* (Nerios.: *nidâm̃ dâtâraḥ*) kann nur Gen. sing. von *nad* (skr. *nadh*) seyn, derselben Wurzel, wovon *nazdista* stammt, und bezieht sich auf *airjamanaçêa*. Der Airjaman oder Schutzgenosse (s. zu 46, 1) wird somit ganz passend als der „nahe seyende oder zugehörige" scil. im Hause bezeichnet. *Acista mańtû* ist eigentl. die „schlimmste Denkung", worunter hier wohl mit Bezug aufs Feld der Feldzauber, welcher Unfruchtbarkeit herbeiführt, zu verstehen ist. Solche schlimme Künste zur Zerstörung des Feldsegens wendet ja gerade der böse Geist an (s. 32, 10).

V. 5. *Çraosha.* Es fragt sich, ob *çr.* als Nom. propr. des bekannten Genius oder als Nom. appellat. zu fassen ist. In mehreren Stellen der *Gâthâ's* ist es deutlich ein Appellativ, — so steht es z. B. 33, 14 neben *khshathrem*, 45, 5 neben *ćajaçćâ*, Wissenschaft, Kenntniss, — und bezeichnet, seiner Ableitung von *çru* nach, wohl so viel als Ueberlieferung, Tradition (33, 14 *çraoshem ukhdhaqjâ*). An unserer Stelle hingegen kann das Prädikat *viçpê-mazistem* leicht auf die Deutung des *çraosha* als eines Nomen proprium hinführen. Aber der Umstand, dass der Genius Çraosha dieses Prädikat später nicht führt und es zudem keine seiner speziellen Eigenschaften ausdrückt, spricht doch dagegen. Man kann dem Worte hier vielleicht die Bedeutung einer besondern Ueberlieferung oder besser eines überlieferten heiligen Spruchs, dem die grösste Wirkung beigelegt wird, zuschreiben. Bei dieser Auffassung entsteht aber sogleich die Frage, welcher heilige Spruch oder welche besondere heilige Tradition hier gemeint ist. Solcher besonders heiligen Gebete besitzt die pârsische Liturgie drei; dem Grade der Heiligkeit nach sind es: *ahû vairjô*, *ashem vôhû* und *jêṅhê hâtãm*. Da indess keines von diesen Gebeten, die alle, wie die *Gâthâ's*, im ältern Dialekt abgefasst sind, in diesen Stücken erwähnt wird, so wäre es etwas gewagt, das *çraosha viçpê-mazista* auf eines von ihnen, etwa auf *ahû vairjô*, als das heiligste zu beziehen. Dagegen finden wir 28, 7. 8 ein ganz besonders heiliges Gebet, *vohû gaidî manaṅhâ* etc., wodurch nach 28, 6 die bösen Wesen am meisten verscheucht werden und das dort ebenfalls ein *çraosha* genannt wird. Hierauf könnten wir am besten das fragliche *çraosha viçpê-mazista* beziehen. Indess ist es doch am Gerathensten, *Çraosha* hier als Nomen proprium des Genius der Ueberlieferung zu fassen. — *Avaṅhânê* ist mit *tê*, dir, zu verbinden und mit diesem auf *Ahura-mazda* zu beziehen; der Form nach ist es, wie *çraoshânê* 50, 4, eine Weiterbildung von *avaṅh* im Sinne eines Particips (s. zu 50, 4). Davon abhängig sind die zwei Accusative *apânô* und *daregô-ģjâtîm*: dem Helfenden, dem Reichthum und langem Leben. *Apânô* kommt nur an unserer Stelle vor. Zu einer genügenden Erklärung können uns die Wörter *apana*, *apanôtema* und *apanasta* des jüngern Dialekts helfen. Vergleichen wir desswegen die wichtigsten Stellen, wo sich diese Worte finden. Das einfache *apana* findet sich nur Jesht 19, 44 als Accus. *apanem: tem (Çnâvidhaka) ģanâṭ nare-manâo kereçâçpô ava apanem gajêhê çânem ustânahê*, den schlug der männlich gesinnte Kereçâçpa zum Fernseyn vom Leben, zur Vernichtung des Daseyns (d. h. er schlug ihn so, dass das Leben von ihm wich). Vend. 21, 2 steht mehremal *apanasta mrujâo ashâum Zarathustra jaçkahê apanastahê mahrkahê apanastahê*, *ģaini-jaçkahê apanastahê ģaini-mahrkahê apanastahê*, du sollst sprechen, reiner Zarathustra, zur Entfernung [1]) der Krankheit, zur Entfernung des Todes, zur

[1]) So fasst es auch die Pehlewiübersetzung: [illegible], d. i. zum

Entfernung der durch einen Schlag verursachten Krankheit, zur Entfernung des durch einen Schlag verursachten Todes. Oefter treffen wir den Superlativ *apanôtema*, und zwar als Prädikat von *dvara*, Thüre, Jt. 5, 54. 57, von dem Fravashi des *Ahura-mazda* Jt. 13, 80 *(ashâṭ apanôtemãm)*, von *ratu* (Herr) Visp. 9, 6, von *Çraosha* Jaç. 57, 4: *jô ashahê apanôtemô* (gleichen Sinnes mit *ashâṭ apanôtemô)*; vergleiche ferner noch Jaç. 58, 8: *apanôtemaja paiti vaćastastâ*, mit dem höchsten Wortgebilde, d. i. mit den heiligsten Worten *(haurvãm hañdâitim çtaotanãm jêçnjanãm jazamaidê apanôtemaja vaćastastâ)*. Die ganze Sammlung der verehrungswürdigen Loblieder verehren wir in dem fernsten, d. i. höchsten Wortgebilde. Suchen wir nach diesen Stellen die Bedeutung von *apana* festzustellen; es heisst 1) F e r n e, 2) H ö h e, E r h a b e n h e i t, von dem Begriffe des Entlegenen, schwer zu Erreichenden ausgehend. Der Ableitung nach kann es nur ein Substantiv von der Präposition *apa* durch *na* gebildet seyn. Kehren wir nun zu dem *apânô* unsers Verses zurück. Dieses unterscheidet sich von dem bisher besprochenen *apana* nur durch Dehnung des zweiten *a*, eine Erscheinung, die wir im ältern Dialekt (s. d. Gramm.) so ungemein häufig treffen, dass die Identification des *apânô* mit *apana* von dieser Seite durchaus keine Schwierigkeiten hat. Nicht so leicht ist die Erklärung des Casus von *apânô* an unserer Stelle. Ist es identisch mit *apana*, so kann *apânô* nur der Nomin. sing. seyn; aber der Nomin. kann hier in dem Satze keine Stelle haben, da ja ein Verbum fehlen würde; man müsste ihn nur auf *jaç* im ersten Gliede beziehen wollen, was aber einen unpassenden Sinn gäbe. Nimmt man von *apana* eine Neutralform *apanañh*, Nom. Acc. *apanô*, an, so wäre es der Accus., und dieser würde gerade in den Zusammenhang vortrefflich passen. Aber da keine solche Bildung zu belegen ist, so wollen wir die Deutung auf diesem Wege vorerst dahingestellt seyn lassen. Diese Annahme eines Neutr. auf *añh* führt mich jedoch auf eine andere mögliche Erklärung; *apanô* könnte nämlich identisch seyn mit dem wedischen *apnas* (Neutr.), G e w i n n s t, R e i c h t h u m, und wäre somit ganz andern Ursprungs als das oben besprochene *apana*. Zudem würde diese Bedeutung sehr gut in den Zusammenhang passen, da ja unmittelbar *daregô-ǵjâitim*, l a n g e r B e s i t z, folgt. Aber der Umstand, dass das Wort in dieser Bedeutung sich sonst im Zendawesta ebenso wenig findet als das mit *apnas* so nahverwandte *apas* = opus, wenigstens unverbunden (in Compositionen, wie *hvâpâo* = *svapâs*, findet es sich), und dass an unserer Stelle zwischen *apânô* und *daregô-ǵjâitim* das bei der Zusammenstellung zweier Substantive sonst übliche *ća* fehlt, scheint gegen diese Erklärung zu sprechen. Versuchen wir es schliesslich noch einmal mit einer Ableitung von

---

Wegtreiben; [illegible] von نزل, herabsteigen; vielleicht ist auch hebr.-chald. נצל, befreien, eigentlich herausreissen, verwandt.

apa. Die Bildungen *avāñhan* (in *avañhâné*) von *avañh, çraoshan* (in *çraoshâné*) von *çraosha, maretan* (in *maretânô*) von *mareta* lassen, als Thema von *apânô,* die Form *apan* als eine leicht mögliche erscheinen; diese könnte nur ein Part. praes., der Casus der Genitiv sing. seyn. In dieser Annahme wird man durch das Wort *apajéiti* (eigentlich nur ein Denom. verb. von *apa*), wegnehmen, bestätigt. *Daregô-ǵjâitim* ist ein davon abhängiger Acc., und *apânô* selbst hängt von *avañhâné* ab: „dem Helfenden gegen den Wegnehmer (Räuber) des langen Lebens". (Ueber den Sinn vgl. 32, 10. 11.) Der Räuber des langen Lebens, d. h. der Verkürzer desselben, kann nur der *dregvâo* seyn, und zwar sowohl der menschliche als der böse Geist selbst. Der Helfer ist *Ahura-mazda;* seine Hilfe hat indess nicht bloss eine negative, sondern auch eine positive Seite; er hilft auch zum Besitz der guten Gesinnung *(â khshathrem vañhêus manañhô).* — *Ashâṭ â pathô,* durch Wahrheit hilft er zu den richtigen Pfaden, auf welchen *Ahura-mazda* wohnt. Die richtigen Pfade des *Ahura-mazda* sind nach irânischer Anschauung wohl nur die Bahnen der himmlischen Lichtkörper oder die Wege des Lichts überhaupt. Doch scheint es besser zu seyn, dieses dritte Glied nicht von *avañhâné* abhängig zu machen, sondern mit *zbajâ* zu verbinden: ich rufe durch die Wahrheit, von dieser geleitet, das heiligste Gebet hinauf zu den geraden Pfaden, auf denen *Ahura-mazda* thront.

V. 6. Dieser Vers führt ein neues *ratu* oder eine neue Lehre und Vorschrift an; er steht mit dem vorhergehenden in keinem engern Zusammenhange. Es fragt sich, ob *zaotâ* Verbum oder Substantivum ist. Ist es Substantivum, so stimmt es vollkommen mit dem wedischen *hotar* (Rufer), welches eine allgemeinere und eine engere Bedeutung haben kann. In den spätern Stücken des Zendawesta bezeichnet es einen besondern Priester, gerade wie im Weda, und das von *zaotâ* abgeleitete *zaothra* ist dort Opfergabe. In den *Gâthâ's* findet sich das Wort nur an dieser Stelle; *zaothra* kommt gar nicht vor. Der Zusammenhang der Stelle verlangt nicht nothwendig den Sinn „Priester", die allgemeinere Bedeutung „Verehrer" oder nach dem Ursprunge des Wortes von *zu, zbai* = *hu, hvê* (rufen, anrufen), Rufer, passt am besten in den Zusammenhang; es ist dann Jeder, der den *Ahura-mazda* anruft und als Gott bekennt, darunter zu verstehen. Der Parallelismus mit dem ersten Gliede von v. 5: *jaç-tê çraoshem zbajâi* spricht am besten für die allgemeinere Auffassung. Aber gerade diese Stelle zeigt, dass *zaotâ*, hier als Verbum aufgefasst in der 3. Person Imperf. med., einen concinnen Sinn giebt. Und *ashâ,* das am nächsten ein Nom. Acc. plur. ist, sich aber am Ende auch als Instrumental sing. erklären liesse, fordert in ersterer Bedeutung nothwendig ein Verbum. So stellt sich ein ganz genauer Parallelismus mit v. 5 heraus. Dem *jaç* entspricht *jē-erezus*, dem *çraoshem: ashâ*, dem *zbajâ: zaotâ.* Desswegen gebe ich der letztern Erklärung entschieden den Vorzug.

— *Manjêus* — *kajâ* Nerios.: *adṛçjât svargalokât samîhate kurute tebhjah. Kajâ.* Hiemit ist die Präposition *â*, die vor *vahistâṭ* steht und im Liederdialekt, wie im wedischen Sanskrit eine etwas freiere Stellung hat, zu verbinden. *Kajâ* selbst ist ein Instrumental von *kâ*, welche Grundform wegen *kãm* 44, 20 anzunehmen ist. Mit diesem *kajâ* ist *âkâo* 48, 8. 50, 4. 51, 13 und *âkâ* 50, 2 zusammenzubringen; ja unsere Stelle wirft ein helles Licht auf diese sonst schwer zu erklärenden Wörter. Eine genauere Untersuchung lehrte mich, dass diese beiden Worte nicht etwa Adjective sind, wie man aus *peretâo âkâo* 51, 13 vermuthen könnte, sondern eine adverbiale Redensart bilden und aus *â kâo* zusammengesetzt sind. Die Mss. schreiben sie gewöhnlich zusammen und verwechseln sie zudem noch mit *aka*, einem Worte von grundverschiedener Bedeutung. Der adverbiale Sinn des *âkâo* ergiebt sich unzweifelhaft aus 48, 8 und 50, 4, wo es unmittelbar bei einem Accus. plur. masc. *aredrẽñg* steht und sich schlechterdings nicht als Adjectiv zu diesem *aredrẽñg* fassen lässt, da es der Endung nach nur ein Feminin seyn könnte, noch sich auf irgend eine Weise als Casus vom Particip. *çraoshânê* oder vom Verb. *ishjâ* abhängig machen lässt. Der gleiche Fall hat bei *âkâ* 50, 2 Statt. Neriosengh hat für *âkâo* an den angeführten Stellen *parisphuṭam* oder *prakaṭam*, beides klar, deutlich. Suchen wir nun dieses Wort zu erklären. Das wedische Sanskrit bietet uns hier kein Analogon. Auch im übrigen Zendawesta lässt sich nichts der Art entdecken. Nach einer passenden Verbalwurzel dürften wir uns vergeblich umsehen. So sind wir nur auf die *Gâthâ's* selbst wieder hingewiesen. Wie jede neue Religion, jedes neue philosophische System für neue eigenthümliche Begriffe entweder neue Wörter zur Bezeichnung derselben ins Leben ruft oder ältere in neuer eigenthümlicher Bedeutung gebraucht, so ist diess auch mit der Zarathustrischen, die in den *Gâthâ's* niedergelegt ist, der Fall. Solche neue Wörter und Redensarten sind namentlich *aka* und *kâ*, *â kâ*, *â kâo*. *Aka* (s. d. Gloss.) bezeichnet ganz entschieden den strengen Gegensatz des Schlechten und Bösen zum Guten *(vohu)*, gerade wie *dregvâo*, der Lügner, den strengen Gegensatz zum Wahrhaftigen *(ashavâ)* bildet. Etymologisch kann es zur Gewinnung dieses Sinnes nicht anders erklärt werden, als wie eine Zusammensetzung von *a* + *ka*, οὔτις, ein Nichts; vgl. *akô-manô*, noch später der Name eines der Erzdew's. Denn das von den indischen Wörterbüchern angeführte und mit *pâpadukhajoḥ*, d. i. Sünde und Schmerz, erklärte *aka* ist schlechterdings nicht mit dem baktrischen *aka* zusammenzubringen, wie Burnouf that, da dieses ja eine andere Bedeutung hat; ausserdem weiss der Weda gar nichts von diesem Worte. Die Bezeichnung: ein Nichts, für den Begriff „schlecht" ist ganz aus dem Geiste der Zarathustrischen Religion geflossen. Das Gute ist hier identisch mit Daseyn und Leben, das Böse mit Nichtseyn und Tod (s. 30, 4). Von diesem negativen *aka*, dessen Bedeutung „nichtig, schlecht" ganz sicher ist, haben wir *kâ* als Po-

sition zu betrachten. Heisst *aka* ein Nichts, so ist *kâ* ein Etwas. Aber eine kleine Schwierigkeit erhebt sich sogleich; *kâ* ist deutlich ein Subst. fem., nur in *â kâ* 50, 2 ist es ein Neutrum plur., während *aka* als Adj. vorkommt. Diese Schwierigkeit hebt sich, wenn man bedenkt, dass *aka* gewöhnlich Prädikat des *manô* (Gesinnung) ist und, damit verbunden, den von Zarathustra neu eingeführten Begriff des schlechten, bösen oder besser nichtigen Geistes bezeichnet. Für den guten Gott, den *Ahura-mazda*, hatte er nicht nöthig, einen solchen neuen Namen zu erfinden, da dieser schon vor Zoroaster gekannt und benannt war. Dem *kâ* haftet an allen Stellen der Begriff der Existenz an. Solche abstracte Begriffe werden im Zendawesta und Weda gern durch Feminina bezeichnet; ja dieses Streben, abstracte Begriffe sich als Fem. zu denken, geht so weit, dass nicht bloss Nomina mit deutlichen Abstractendungen, wie *ti*, *tâ*, *tât*, Fem. sind, sondern auch die nackten Wurzeln ohne alle Feminin-Endung, sowie sie als Substantiva im Sinne eines Abstract. gebraucht werden, sich als Fem. construirt finden, z. B. *vâć*, die Rede, *drukhs* etc. Daher kommt es, dass der Begriff der Existenz ein Fem. ist. Der Ableitung nach ist es natürlich mit dem Interrog. *ka* identisch. Auch im Sanskrit wird dasselbe in substantivischer Bedeutung gebraucht, wo dieses nicht bloss mit *ka*, sondern auch mit *kh* geschrieben ist (man vgl. namentlich *sukha*, gut, und *duḥkha*, schlecht). — *Avâ manańhâ*, von dieser Gesinnung, bezieht sich auf *mainjêus vahistâţ — jâ* und ist mit *vâçtrjâ* eng zu verbinden, „welche ländlichen Dinge“, d. i. der Landbau überhaupt. Die Bebauung der Erde ist eine Folge der guten Gesinnung und der wahren Religion — *Verezjêidjâi*. Westerg. schreibt *verezidjâi* gegen alle handschriftliche Autorität, wenigstens an unserer Stelle. In der Parallelstelle 43, 11, die er indess nicht anführt, liest K. 5. so, während dort K. 9. *verezjêdjâi*, K. 4. *verezjêidjâi*, K. 9. *verezjêidjâi*, Bf. *verezjê idjâi*, Bb. *verezjêidhajâi* lesen; ebenso lesen an unserer Stelle K. 5. *verezêdjâi*, K. 4. *verezjêidjâi*, ebenso Bf., Bb. *verezjêidhjâi*, K. 11. *verezdjâi*. Demnach stimmt weitaus die überwiegende Mehrzahl der Handschriften für ein *jêi* nach *verez*. Und in der That finden wir dieses Verbum in der Regel auch nach der vierten sogenannten Sanskritconjugation mit *ja* conjugirt; so conjugirt findet es sich nicht bloss meist in den *Gâthâ's* (s. d. Gl.), sondern auch noch in den Jeshts *verezjêiti*, z. B. Jt. 10, 20. 21. 106. Daher ist Westerg.'s Correctur entschieden zu verwerfen. — *Tâ* kann auf doppelte Weise bezogen werden; erstens auf das vorhergehende *vâçtrjâ*, zweitens auf *darstôis hêmparstôiśćâ*, und zwar so, dass es im Allgemeinen „die Dinge des Sehens und des Unterhaltens“ ausdrückt. Allein da diese zweite Erklärung gar zu sehr an eine griechische Redeweise erinnert, die im Baktrischen wenigstens nicht gewöhnlich ist, so ist wohl die erstere vorzuziehen. Die Genitive stehen an der Stelle der Ablative, wie öfter, „in Folge deines Sehens und deiner Befragung oder Unterhaltung“, nämlich des *Ahura-mazda*. Dieser ver-

langt von seinen Dienern Bebauung des Feldes. (Das *tôi* verbindet man am besten mit *darstôiśćâ hemparstôiśćâ.*) S. c. 29.

V. 7. *Â qaêthjâćâ.* K. 9. hat *qaithjâćâ* und K. 4. *qaitjâćâ;* mit *â* verbunden *qaêthjâćâ* in K. 5, 6, 11. In Bb. fehlt dieses *â*. Die Erklärung bietet grosse Schwierigkeiten. Gehen wir rein diplomatisch zu Werke, so ist die Lesung *qaêthjâćâ* als durch die meisten Handschriften verbürgt, entschieden vorzuziehen. Das *â* ist eine Präposition und steht an der Stelle des Imperat. *âidûm*, kommt herzu! Derartige Wiederholungen der Präpositionen statt des ganzen Verbum mit Präposition sind in der Sprache der *Gâthâ's* nicht selten (s. d. Gr.). *Vahistâ* ist ein Vocativ und zwar im Pl. neutr.; damit parallel ist *qaêthjâ*, Nerios.: *ânane*, im Munde, Gesichte. Dieser Verbindung nach ist es ebenfalls ein Adjectiv im Neutr. pl. Würde nicht der ganze Zusammenhang entschieden für diese Auffassung sprechen, so könnte man es als Instrumental eines Subst. *qaêthi* nehmen. Die sichere Deutung wird noch dadurch erschwert, dass es sich sonst nirgends im ganzen Zendawesta findet. Dagegen treffen wir doch lautlich nahverwandte Worte, wie *qaêtu* und *qiti*. Das erstere bezeichnet den Eigenen, Blutsverwandten (s. Gl.); von diesem könnte es indess nicht unmittelbar abgeleitet seyn, da ein Adjectiv davon *qaêtava* oder doch *qaêtavja* lauten muss. Am besten führt man es auf *qiti* zurück, wovon es eine Adjectivbildung des Sinnes: die Eigenen, ist (s. zu 30, 11). — *Dareçataćâ.* Westerg. schreibt *dareshaṭćâ,* ohne eine einzige Variante anzugeben. Bf. hat *darçadhćâ* und Bb. *darçadhaćâ.* Die Westergaard'sche Schreibung lässt sich indess nicht rechtfertigen, da sich dadurch auf keine Weise ein guter Sinn gewinnen lässt; denn *dareshaṭ* führt auf die Wurzel *daresh* = skr. *dhṛsh* zurück, deren Bedeutung, wagen, angreifen, hieher gar nicht passt; ferner ist die Endung *aṭ* zu beanstanden; diese könnte Ablat. sing. und das Part. act. im Neutr. sing. seyn; aber weder das Eine noch das Andere stimmt zu *vahistâ qaêthjâćâ*, mit denen dieses *dareshaṭ* doch durch *ćâ* verbunden ist und gleichen Casus haben muss. Dagegen giebt das von mir aus Bb. corrigirte *dareçataćâ* einen sehr guten Sinn. Dieses ist von *dareç* ein Verbaladjectiv „sichtbar", und ebenfalls Neutr. plur. Im Weda findet sich das entsprechende *darçata* sehr häufig, „sichtbar, ansehnlich". Alle drei Adjective beziehen sich auf *ashâ*. — *Jâ çrujê parê magaonô* Nerios.: *jâ uktâ 'sti parama-mahattajâ; çrujê* ist demnach als 3. Person sing. perf. pass. gefasst, was es formell nicht seyn kann; es ist vielmehr die 1. Person sing. praes. pass. = audior; *jâ* ist nicht Nom. Acc. plur. neutr., sondern Instrumental des Sing., sich auf *vohû manaṅhâ* zurückbeziehend, „dass ich, mit diesem begabt, gehört werde". — *Parê* kann nur *parô*, skr. *puras*, vorn, vor, seyn; mit skr. *para*, der Andere, Vorzügliche, lässt es sich wegen des Genitivs *magaonô* nicht wohl identifiziren; auch spricht 34, 5 entschieden gegen solche Auffassung. Am richtigsten

nimmt man es hier als coram, Angesichts, vor dem *magava. Parô* regiert dagegen ganz passend den Genitiv, wie das entsprechende *para* des jüngern Dialekts in Jaç. 19, 2 den Ablativ. Nun handelt es sich um die Bedeutung von *magaonô;* der Form nach ist diess nur der Gen. von *magavan.* Es heisst seiner Ableitung nach eigentlich mächtig, stark, im Weda ist es häufig ein Beiwort der Götter; dagegen im Zendawesta, wo es sich nur selten findet, ist es ein Name der Anhänger und Verkündiger der Lehre Zarathustra's, wie unzweifelhaft aus 51, 15 hervorgeht. Die alte wedische Bedeutung hat es nicht mehr. Ein richtiges Verständniss desselben kann bloss durch eine genaue Erklärung seines Etymons *maga* gewonnen werden. Dieses, dem wedischen *magha,* Macht, Reichthum, Gut, entsprechend, bezeichnet in den *Gâthâ's* deutlich das Werk Zarathustra's, seine neue Religion; gewöhnlich hat sie noch das Prädikat *maz,* gross, so 29, 11. 46, 13. 51, 11. Dieselbe wird als eine grosse geistige Macht aufgefasst, die allein, ohne Beihilfe äusserer Gewalt, durch die blosse Kraft der ihr inwohnenden Wahrheit, im Stande ist, die Menschen zu durchdringen. Der *magava* ist dann derjenige, der diese geistige Macht vorzüglich besitzt und dadurch wirkt. Für *magaonô* liest K. 5. *magânô;* eine Lesung, die viel für sich hat, namentlich wenn man *çraoshan* von *çraosha, maretan* von *mareta* etc. bedenkt. — Der Dual *nâo* im letzten Gliede scheint wenigstens so viel zu beweisen, dass ausser dem Sprecher noch ein Anderer hier genannt oder gemeint ist; dieser kann nur der Magava seyn. Da nun Kavâ Vîstâçpâ 46, 13 ein Förderer des grossen Werkes *(maga)* Zarathustra's genannt und er auch sonst mit ihm zusammengenannt wird (c. 28, 8), so ist leicht abzusehen, dass, da unter dem Magava hier eine bestimmte Person verstanden werden muss, Vîstâçpâ gemeint seyn kann. Doch lässt es sich auch auf Zarathustra selbst, der, als Urheber und Gründer des *maga,* der *magava* im vorzüglichsten Sinne war, beziehen. — *Râtajô* kann nur auf die Asha's oder Wahrheiten bezogen werden. Zuerst sind sie direkt in der 2. Person Imper. und hier in der 3. Imper. angerufen (s. S. 92).

V. 8. *Frô — arethâ tâ* Nerios.: *prakr̄shṭam̃ mahjam̃ prakr̄shṭam nivedanam — dehi njâjam̃ tad dvitajam;* das doppelte *njâja* wird erklärt durch *Avistârtham (Avesta-Zend),* wie so häufig. Ueber *arethâ* s. das Gloss.; über *shavâi* s. zu *shavaitê* 29, 3. — *Haurvatâo draonô* Nerios.: *sarvapravr̄ttaḥ avirdadasja utsavaḥ.* Die Bedeutung des *draonô* anlangend, so ist zu vergleichen Jt. 19, 7: *javaṭ anu aipi âiti garajô visaçtare viçpem avaṭ aipi draonô bażaṭ athaurunaêča rathaêstâiča vâçtrjâiča fshujañtê,* auf wie lange die ganze Ausdehnung in Bezug auf die Berge dauert (Bestand hat), auf so lange giebt sie die Draonô dem Priester und dem Krieger und dem Bauern [1]). Ver-

---

[1]) In dem Anfang des Zemjâd-Jesht (19) ist von der Entstehung der

gleiche ferner Jaç. 10, 15: *avanharezâmi ǵanjôis ûnãm mairjajâo — jâ tat jat haomahê draonô nigâonheñti* [1]) *nishidhaiti*, ich entlasse Vernichtung (= ich verwüste) der tödtlichen Mörderin (wohl die *drukhs naçus*); die das Draonô des Haoma schlagen wollen, bringt er zur Ruhe. Jaç. 11, 4: *uç mê pita haomâi draonô frêrenaot ahurô mazdâo; ashava hañuharenê mat hizvô hôjûmća dôithrem*, mir, dem Homa, liess der Vater *Ahura-mazda*, der Wahrhaftige, das Draonô entstehen, um zu bewachen die Zunge sowohl als das linke Auge. V. 5: *jô mãm tat draonô zanât vâ terefjât* [2]) *vâ apa vâ jâçâiti jat mê dathat ahurô mazdâo ashava hañuharenê mat hizvô hôjûmća dôithrem, nôit ahmi* etc., wer an mir dieses Draonô schlägt oder belügt oder verwünscht, welches mir *Ahura-mazda* der Wahrhaftige gab, um die Zunge sowohl als das linke Auge zu bewachen, so wird in diesem Orte kein Priester geboren, noch ein Krieger, noch ein Landbauer, sondern es werden an diesem Orte schädliche Thiere, Ameisen, viele giftige Schlangenarten erzeugt. Vend. 13, 45 heisst es bei der Vergleichung der Eigenschaften des Hundes mit denen eines Priesters: *aêshô kaçu draonô jathâ âthrava*, dieser hat ein kleines Draonô wie der Priester. Vend. 13, 39: *vîrô-draonanhem*, ein Prädikat des Hundes. Nach dem Lexikon *Burhân-i qâṭi'* ist das lautlich dem *draonô* entsprechende *darûn* „ein Gebet, das die Mager zum Lobe Gottes und des Feuers hersagen und über die Speisen sprechen, ehe sie essen". Hiemit stimmt auch, was Anquetil von der Darunsfeier erzählt, bei der der Priester Blumen, Früchte, Wein und namentlich Brode einsegnet durch bestimmte Capitel des Jaçna. Die angeführten Stellen sprechen aber nicht für diese Bedeutung, namentlich nicht die wichtige J. 11, 4. 5. Nach dieser ist das Draonô von *Ahura-mazda* selbst geschaffen, um die bösen Zungen und die schädlichen Blicke zu bewachen, damit deren nachtheilige Folgen zerstört werden. Hieraus geht klar hervor, dass von etwas Concretem und nicht von einem abstracten Begriff die Rede ist. Die blosse Wirkung des Homa kann hier nicht gemeint seyn, sondern etwas, was einen Theil seines eigenthümlichen Wesens ausmacht oder am Ende sein Wesen selbst ist, dessen Zerstörung die allernachtheiligsten Folgen hat, wie die Entstehung Ahrimani-

---

Berge die Rede (man vgl. hierüber Bundehesh S. 21, 9—25, 11 Westerg.), deren viele mit Namen genannt sind. Auf diese Mannigfaltigkeit und weite Ausdehnung der Berge bezieht sich *visaçtare* von *vi* + *çtâ*, mit Reduplic. (das ursprüngliche *s* für *h* wegen des unmittelbar vorhergehenden Vocals); auch kann es von *vi* + *çtar*, streuen, abgeleitet werden, ohne dass der Sinn eine wesentliche Aenderung erleidet. *Aipi* gehört das erstemal zu *javat*, das zweitemal zu *avat*, man vgl. die Phrase *aipi zrvânem.*

[1]) *Nigâonheñti* ist von *ǵan* abzuleiten und zwar vom Desiderat. *ǵanh;* das ursprüngliche *g* ist für den Palatal eingetreten, wie öfter.

[2]) Dieses ἅπ. λεγόμ. findet am besten seine Erklärung im neupersischen ترفند, Lüge, Betrug. Vielleicht ist lat. terebrum, terebrare, verwandt.

scher Geschöpfe. Eine genaue Angabe, was speziell unter diesem *draonô* zu verstehen ist, dürfte kaum möglich seyn. Ein blosser Segen ist es hier gewiss nicht. Am richtigsten wird wohl darunter die ganze Homapflanze oder wenigstens deren Stengel und Saft verstanden. Hiezu lässt sich auch leicht eine sehr passende Etymologie finden. Der Bildung nach Neutr. auf *añh* = *as*, Nom. *ô*, wie aus allen Stellen genugsam erhellt, hat es gewiss seinen nächsten Verwandten im wedischen *droṇa*, ein hölzernes Gefäss, namentlich die Somakufe, aber es ist nicht damit identisch (wir finden dieses dagegen ganz deutlich in dem Abl. *dronâṭ* Vend. 5, 25, in diesem Sinne ist noch zu vergl. das neupers. درون, Getreidemass). Demnach bezeichnet es etwas, was sich aufs Holz bezieht. Ist *droṇa* das Hölzerne, so ist das davon abgeleitete *draonô* = einem vorauszusetzenden *dronas*, das Gehölze. Dieses lässt eine zweifache Deutung zu; einmal kann man darunter die Holzfasern des Homa oder den darin enthaltenen Saft verstehen, andererseits auch alle die hölzernen Geräthschaften, welche bei der Bereitung des Homa gebraucht werden. Der Umstand, dass *Ahura-mazda* das *draonô* entstehen liess, dass er es gegeben und gerade darein die Uebelabwehrende Kraft gelegt hat, spricht indess entschieden für die erstere Annahme. Denn gerade im Safte oder eher in dem daraus bereiteten Tranke liegt Homa's hohe Kraft. Aus dieser Bedeutung „Saft, Trank des Homa" lassen sich auch die andern leicht ableiten. Jt. 19, 7 bezeichnet es deutlich „Glück, Segen", eigentlich die geheimnissvolle Kraft des Segens, den das Bereiten und Trinken des Homasaftes verleiht, welche Bedeutung ihm im *darûn* der Pârsen geblieben ist. Dieselbe hat es auch an unserer Stelle [1]). Die Verbindung anlangend, so ist es als Acc. abhängig

---

[1]) In Vend. 13, 39 ist *virô-draonañhem* vom Hunde gesagt, „der die Menschen beglückt", insofern er sie beschützt, gerade wie das *draonô* des Homa. In 13, 45 ist es wohl äusseres Glück, Vermögen. Der Hund hat nur wenig äusseres Bedürfniss, er bedarf wenig Nahrung, wie der Priester. — Man könnte leicht versucht seyn, dem Worte eine andere Ableitung zu geben, da sich lautlich nahverwandte Wörter auch sonst im Zendawesta und im Sanskrit finden. So treffen wir in den Jeschts sehr häufig *drvão*, fem. *drvaiti* (in Dat. plur. *drvaitibjô* Jt. 10, 93), Gen. *drvatô*, Acc. *drvañtem*, Nom. pl. *drvañtô*, Gen. *drvatãm*, Dat. *drvataê*, Abl. *drvatat* Jt. 5, 93. 11, 5. 19, 93. 22, 19. 10, 38. 45. 69 u. s. w., eine Bezeichnung der bösen Geister (das [illegible] des Bundehesh, *darvand* im Pârsi), von *dru*, laufen, rennen, also eigentlich Läufer, Renner, weil sie als an unheimlichen Orten hin- und herrennend gedacht werden; davon die Abstr. *draoma* (im Dat. *draomêbjô* Jt. 10, 93 und Locat. *draomôhu* 13, 57) und *drvatâ* (im Dat. *drvatajâi* Jt. 4, 4), Lauf, Anlauf, von den Anläufen der bösen Geister (man s. hierüber hauptsächlich Bundeh., c. 3, S. 8 Westerg.). Grundverschiedenen Ursprungs und auch ganz verschiedener Bedeutung ist *drvô*, Gen. *drvahê* Jt. 13, 134. 19, 75, namentlich als erster Theil eines Compositums, z. B. *drvô-ćashman* von Tistrja Jt. 8, 12, *drvô-çtaorãm*, *drvô-urvathãm*, *drvô-aperenâjukãm* J. 9, 1 von der *drvâçpâ*, einer guten,

von dem Imperativ *dâtâ*. *Ameretâtaçcâ* und *haurvatâo* lassen sich aber wegen des *vē* nicht als Vocative fassen, sondern das erstere ist ein Acc. plur., letzteres ein gekürzter Gen. sing., von *draonô* abhängig. Das Subject zu dem Plural in *dâtâ* ist *mazdâ*, der ja bald in der Einheit, bald in der Mehrheit angerufen wird; vgl. *khshmâvatô*, eigentlich euer für deiner im zweiten Gliede.

V. 9. *Tôi*, deiner, bezieht sich auf Mazda; der Gen. ist von *hâkurenem* im letzten Gliede abhängig. — *Têm mainjûm*. Für *têm* hat K. 6. *tûm*, welche Lesung wohl nur aus Accommodation an die Endung *ûm* in *mainjûm* entstanden ist. Dem Sinne nach würde „deinen Geist" vortrefflich passen, aber die Autorität der Handschriften und die Schwierigkeit, *tûm* als ein Possessivum der zweiten Person zu fassen, nöthigen uns, bei der hergebrachten Lesart zu bleiben. *Têm* weist indess auf nichts im frühern Verse zurück, sondern hebt nur stark den Begriff „*mainjus*" hervor. Der Acc. *mainjûm* kann nicht von *hacaiñti* im letzten Gliede des Verses abhängen, wie ich lange glaubte, obschon *hac* wirklich mit dem Acc. construirt wird (48, 4. 12), sondern muss mit *ashaokhshajañtjâo* verbunden werden. — *Ashaokhshajañtjâo* (Nerios.: *punjavardhajitârah̦ vapushi manushasja*). So schreibe ich für *ashaokhshajañtâo* oder *-ñtâ* (wenigstens Bb. hat so) der Mss. Diese Form ist nämlich ungrammatisch; sie setzte ein Thema *ashaokhshajañta* voraus, das aber auf keine Weise genügend zu erklären wäre; denn der zweite Theil dieses zusammengesetzten Wortes *aokhshajañt* enthält augenscheinlich ein Part. praes.; dieses kann aber weder im Masculinum noch im Femininum eine Form *ashaokhshajañtâo*, wohl aber im Gen. sing. oder dualis des Femin. *ashaokhshajañtjâo* bilden. Letztere Form stimmt vollkommen zu *çaredjajâo*, das ebenfalls ein Gen. sing. oder dual. fem. ist. Auch wenn man es als Nomin. plur. fem. fassen wollte, könnte es doch nicht *ashaokhshajañtâo*, sondern müsste wenigstens *ashaokhshajañtjâo* heissen, denn das Femininthema des Partic. praes. ist *añti*, vergl. *ukhshjêiñtjâo* (Nom.) Jt. 13, 140, Prädikat von *nâirjâo* (Weiber). Die Erklärung Nerios.'s: „Vermehrer des Reinen", ist im Ganzen richtig. — *Çaredhjajâo* (Nerios.: *svâmitvañ dâtârah̦ pârthivatvam*, als ob es von *çara*, Haupt, und *dâ*, geben, käme) bietet der Erklärung mehr Schwierigkeiten. Dieses ist der Gen. sing. femin. oder

---

schützenden Genie; *drvahê paiti aoganhô* Jt. 13, 134. 19, 75 in gutem Sinne; davon das Abstrat. *drvatât*, Acc. *drvatâtem*, Gen. *drvatâto*, vom Wohlbefinden des Körpers Jt. 5, 53. 10, 94. 108, welches die Fravashi verleihen 13, 24. 40; auch Verethraghna 14, 29. Dieses findet sich noch im neupersischen دروا, fest, und درود, Lobpreisung Gottes, Erflehung des Guten oder Abwehr des Bösen. Die ursprüngliche Bedeutung des zendischen *drvatâț*, welches, wie *drvô*, auf die skr. Wurzel *dhru*, fest seyn (*dhruva*, fest), zurückzuführen ist und demnach Festigkeit und, vom Körper gesagt, die Gesundheit desselben bedeutet, ist hier verwischt. Nicht zu dieser Sippe gehört *drvô* Jt. 24, 50. 51. Dieses bedeutet Holz.

auch Gen. dualis eines Adjectivs *çaredhja*, das nur von einem Subst. *çared*, oder *çareda*, *çaredha* abgeleitet werden kann. Ob *d* oder *dh* zu schreiben ist, kommt bei der häufigen Verwechslung dieser Buchstaben gar nicht in Betracht. Wir finden nun zwei, der Ableitung und Bedeutung nach verschiedene *çaredha* im Zendawesta. Das eine ist das bekannte Wort für Jahr, im Neupers. zu *sâl* verstümmelt, identisch mit dem wedischen *çarad*, Herbst (für Jahr), das andere heisst Art, Geschlecht, so *gêus çaredhanãm*, Arten des Viehs Vend. 2, 27 W., *pouru-çaredhô*, vielartig, von giftigen Schlangen J. 11, 6, von den Heilkräutern *vîraodha* (Wed. *virudh*) J. 10, 12. Im Neupersischen lässt es sich nicht mehr auffinden, wohl aber ist es sehr häufig im Pehlewi, namentlich im Bundehesch; hier lautet es סרתך, *sartak*, und bedeutet Geschlecht, Art, so Bundeh., S. 28, l. 7 W. Im Weda entspricht *çardhas* oder *çardha*, nach den Nighant. ein *balanâma*, aber oft von den Marut's im Sinne von Schaar gebraucht. An unserer Stelle würde *çaredhja* sowohl nach der Ableitung von *çaredha*, Jahr, als von *çaredha*, Art, einen passenden Sinn geben. Erklärt man es auf erstere Weise, so heisst es die jährlichen. Dem Sinne nach würde dieses *çaredhjajâo* ganz mit *jâirjajâo* zusammenfallen Dieses treffen wir G. 4, 2. Jt. 2, 58 als Prädikat von *hushiti*, Af. 1, 1 von den *ratu's*, den Vorstehern der einzelnen Tage, Monate und Jahre. *Hushiti* steht Jt. 4, 0, eine Stelle, die im jüngern Jaçna öfter wiederkehrt, in Verbindung mit *haurvatâț*, der Genie der Ganzheit und Gesundheit, und bezeichnet wohl das irdische Wohlergehen, eigentl. gute Wohnung, mit dem Prädikat *jâirja*, wofür wir auch den Intrum. Dat. *çaredhaêbjô* haben, „das das ganze Jahr hindurch dauernde Glück". Da sich nun die Femininform *çaredhjajâo* grammatisch nur auf *haurvatâo* im letzten Gliede des vorigen Verses beziehen lässt, so wird das Wort gewiss am richtigsten von *çaredha* abgeleitet und als das ganze Jahr hindurch dauernd erklärt. Noch ist die Frage, die auch für *ashaokhshajañtjâo* gilt, ob es Gen. sing. oder dual. ist. Der Bildung nach sind es nur Gen. sing. von Femininthemen. Da aber diese Formen auch für den Gen. dual. gebraucht werden, wie *ajâo* 30, 5 und *jajâo* 45, 2 ganz deutlich zeigen, welche beide auch im letzten Gliede stehen, und die Haurvat gewöhnlich mit Ameretat zusammen ein Paar bildet, so nehme ich keinen Anstand, hier Gen. dual. anzunehmen. Abhängig sind alle diese Gen. von *hâkurenem* im letzten Gliede. — Ausser den zwei eben besprochenen Prädikaten haben wir in diesem Verse noch vier Instrum., die ebenfalls eine nähere Beschreibung des Wesens der beiden Kräfte, *Ameretâț* und *Haurvatâț*, geben. *Qâthrâ*, eigentlich von eigenem Feuer, d. i. von eigenem, angeborenem Glanze, im Gegensatze zum gegebenen, erst mitgetheilten, wird in den *Gâthâ's* von *Ahura-mazda* gebraucht und passt auch auf ihn am besten. — *Maêthâ* (Nerios.: *ghațajitârah*) kommt eigentlich nur in den *Gâthâ's* vor und ist gerade wegen seines seltenen Vorkommens etwas schwer zu erklären. Man kann es

mit *mitha*, *maêthana*, *miti*, *majâ* zusammenbringen; Wörter, die, von verschiedener Bedeutung, auch auf verschiedene Wurzeln zurückzuführen sind. *Mitha* heisst sicher Lüge (s. S. 141), desshalb lässt es sich hiemit nicht zusammenbringen; *maêthana* findet sich nur in den spätern Stücken des Zendawesta und bedeutet Wohnung, Aufenthalt (von der Warte des Mithra Jt. 10, 44. 50. 79. 81. 137; vgl. 13, 67. 8, 1); das Verbum *mithnâiti* heisst wohnen, weilen, Jt. 10, 39. 40; die Wurzel ist *meth*, begegnen (eigentlich sich stossen); *miti* in *upa-miti*, Erwartung (neupersisch اميد Hoffnung), ist von *mâ*, messen, abzuleiten; über *majâ*, s. gleich nachher. Suchen wir Wurzeln, so bietet das Sanskrit, ausser dem erwähnten *mêth*, noch *mi*, jacere, und *mâ*, delere; und im Jaçna selbst finden wir Verbalbildungen von einer Wurzel *mâ* und *mi*, messen, d. i. schaffen, sowie *môith* = *meth* in zwei verschiedenen Bedeutungen (betrügen und einschlagen, s. Gl.). Bei diesen vielen möglichen Ableitungen wird hauptsächlich der Sinn und Zusammenhang, in dem sich das Wort im alten Jaçna findet, entscheiden müssen. Diese stimmen nun für eine Identification mit *maêthana*, Wohnung, also für eine Ableitung von *meth* in dem Sinne von Ort. — Für *mâjâ* lesen Bf. und Bb. *mahjâ*, eine Lesung, die schlechterdings hier keinen Sinn giebt; es könnte nämlich nur ein Genitiv des Pron. der ersten Person seyn. Aber die Lesart *majâ* hat auch ihre Bedenken. In der Parallelstelle 43, 2 haben alle Handschriften *mâjâ* oder *mâjâo*. Indess finden wir im übrigen Zendawesta auch die Form *maja*, so z. B. J. 10, 12: *â tê (haoma) baêshaza irîrithare vaṅhêus manaṅhô majâbjô*, in dir (dem Homa) sind die Heilmittel begraben für die Schöpfungen des guten Geistes (des Bahman, der die Thiere beherrscht). Die Bedeutung des Wortes (Nerios. hat *pramaṇena*) ist nun an dieser Stelle die gleiche, wie 43, 2, nämlich Schöpfung, von *mâ*, messen, schaffen. In gleichem oder ähnlichem Sinne finden wir die Derivate *mâjus* Jt. 10, 52, ein Beiwort des *Jazata Nairjô-çaṅha*, und *mâjavaṭ*, eines der Vögel Jt. 22, 16. 34. Dass der Genius *Nairjô-çaṅha* Beziehung zur Zeugung hat, beweisen namentlich einige Sagen des Bundehesch, wie S. 33, 7. 8 (er hielt Aufsicht über zwei Theile vom Saamen des Gajomart), und 80, l. 7 fg. (er bewahrt den auf die Erde gefallenen Saamen Zoroaster's). Desshalb kann das Prädikat *mâju* mit „schöpferisch" übersetzt werden. Von den Vögeln gesagt, heisst *mâjavaṭ* „sich fortpflanzend". Wollen wir die entsprechenden Wörter des Sanskrit und Pârsischen noch herbeiziehen, so bietet uns das erstere *mâjâ*, was aber eine etwas abweichende Bedeutung hat, nämlich Weisheit, namentlich eine geheimnissvolle Zauberei, später Täuschung, Trug (der Urbegriff ist der „der innern Schöpfung"), das Pârsi hat *mâjeh*, Ursprung, Abkunft. Da sich nun für *majâ* schlechterdings keine eigene besondere Bedeutung nachweisen lässt, sondern dieselbe mit der von *mâja* zusammenfällt,

so ist in Rücksicht, dass in den meisten Stellen, wo sich das Wort und seine Derivaten finden, *mâ°* für *ma°* geschrieben wird und die nächstverwandten Sprachen ganz hiefür sprechen, auch an unserer Stelle *mâjâ* zu schreiben. — *Baretâ* (Nerios.: *avikṛta* unverändert). Auf den ersten Anblick ist man leicht versucht, es für eine 3. Person sing. Imperativi der Wurzel *bar*, tragen, zu nehmen. Aber diese dritte Person lässt sich dem Sinn und Zusammenhange nach nicht rechtfertigen; denn erstens fehlt ein Subject, das Subject des ganzen Satzes ist *urvânô*, welcher Plural nicht wohl mit dem Sing. verbi construirt werden kann; zweitens liesse sich auch kaum ein Object finden, denn *qâthrâ, mâjâ* etc. dürften nicht als Accusative gefasst werden. Aus diesen Gründen nehmen wir *baretâ* als ein Substantiv und stellen es in gleiche Reihe mit *qâthrâ mâjâ*. Als solches ist es zwar ein ἅπ. λεγόμενον, aber der Sinn desselben ist leicht auf etymologischem Wege zu ermitteln. Von der Wurzel *bare*, tragen, abgeleitet, heisst es eigentlich „das Tragen, die Tragung"; aber nicht in dem Sinne von *barethri* (Trägerin, d. i. Erzeugerin), sondern es ist das Tragen eines bestimmten geistigen Gepräges, die Naturanlage und der Charakter. Gerade diese Bedeutung hat das derselben Wurzel entstammende armenische *barq* (Plur.). Man könnte nämlich *qâthrâ maêthâ mâjâ* als Nominative nehmen, wonach sie nur Namen verschiedener *urvânô* wären. Bei *maêthâ mâjâ* hätte diess weiter gar keine Schwierigkeit, auch nicht bei *qâthrâ*, denn diese Form wäre dann nur Femin. vom Masc. *qâthrô* oder *qâthrê* (s. Gloss.); aber *baretâ* würde sich dann nicht in die Reihe fügen, denn dieses zu einem Nominativ zu stempeln, wäre gegen die Grammatik, und als 3. Person Imper. liesse es sich auch bei dieser Verbindung nicht fassen. Wir thun desshalb am besten, bei der zuerst vorgetragenen Erklärung zu bleiben. — *Arôi* (Ner.: *sampûrṇa*). Hiefür lesen K. 5, 6, 9 *arôi;* allein da in den Parallelstellen *ârôi* mit *â* sich findet, ohne dass Varianten angegeben sind und kein *ârôi*, sondern nur ein *arem* sonst vorkommt, so dürfen wir bei der Lesung *ârôi* bleiben. Ueber die Bedeutung s. Gloss. und zu 34, 4. Ueber *hâkurenem* s. Gloss.

V. 10. Zu *hugitajô* vgl. Jt. 22, 42; *merezu-gitajô* 23, 1; *vohu-giti, uç-giti, daregem-giti*, Wurzel *gi*, siegen, das gewinnen; demnach ist *giti* Gewinn, Habe, Gut. Nerios. hat *sugivanajaḥ*, wonach er es wohl von der Wurzel *giv* ableitet; aber diese Ableitung ist wegen des Fehlens des *v* unzulässig. — *Bavaiñti* kann in der Verbindung mit *heñti* und *doñhare* nur das Futurum ausdrücken; dasselbe ist 45, 7 der Fall. Eine besondere Form des Futurums kennt der ältere Jaçna nicht. Im jüngern Jaçna findet sich für die Zukunft eine eigene Form. J. 52, 1: *haithjâi, bavâithjâi, bâshjâithjâi*.

V. 11. Das *ća* in *mazdâoçća* dient, um *ahurô* von *mazdâo* zu trennen und anzuzeigen, dass der stärkste *ahurô* gerade der *mazdâo* genannte ist. Ausser *mazdâo* sind noch vier der höchsten Genien, die später als *Amesha-çpeñta's* eine Rolle spielen, genannt. — *Frâdaṭ-gaêthem*, hier Prädikat von *ashem*, ein auch sonst häufig vorkommendes Compositum. Es ist ein Prädikat des Haoma Jt. 8, 23, des Çraosha Jt. 11, 1, namentlich aber der Arstât (Geradheit, Wahrheit) Jt. 2, 5. 11, 16. 21. 13, 18. Häufig folgt darauf *varedaṭ-gaêtha*, der die *Gaêtha's* wachsen lässt, s. zu 44, 10. — *Mareżdâtâ* (Nerios.: *kshamajâmi aham; kila cet pâpamûle teshâm sambhûtam asti tad aham kshamajâmi*) ist ein Imperat. plur. von *mareżdâ*. Dieses ist auf ähnliche Weise zusammengesetzt wie *jaożdâ*, reinigen, *javô-dâ*, Korn machen, *pistrô-dâ*, zermalmen etc. Der zweite Theil ist deutlich die Wurzel *dâ*, *dhâ*, setzen, machen, thun. Das erste *mareż*, lässt eine mehrfache Erklärung zu. Am nächsten denkt man an die Wurzel *mare*, sprechen (sanskr. *smṛ*), der wir öfter im Zendawesta begegnen, wovon *mareż* eine Erweiterung seyn könnte, wie *gereż*, klagen, von *gere*, *gare*, tönen, oder *merâż*, *mereñć*, tödten, von *mere*, sterben [1]). Allein diese Erklärung ist nicht richtig, denn sie giebt an unserer Stelle, sowie für das davon abgeleitete Substantiv *mareżdika* oder *mereżdika* oder *marżdika* keinen genügenden Sinn. Eine andere Erklärung wäre die Ableitung von *marez* = *mṛǵ*, abreiben, welche Wurzel auch in der allgemeinern Bedeutung bahnen scil. einen Weg, gehen, Jt. 10, 95 (von Mithra), Jt. 14, 21 von Verethraghna vorkommt [2]); aber diese giebt ebenfalls einen wenig passenden Sinn. Da das Verbum *mareżdâ* nur an dieser Stelle und in Citaten derselben, wie Jt. 24, 31, sich findet, so thun wir am besten, wenn wir, um zu einer sichern Erklärung zu gelangen, von dem öfter vorkommenden *mareżdika*, *marżdika*, das nur ein Substantiv von *mareżda* ist, ausgehen. In den *Gâthâ's* kommt es nur einmal vor J. 51, 4; Jt. 10, 5 steht es zwischen *rafnańhê* und *baêshazjâi* und bei andern Worten, die Hilfe, Heil, Glück, bedeuten. Jt. 17, 15 von der Ashi: *frâ mãm aiwi-urvaêçajańuha mereżdikem*, lass mich vorwärts kommen hin zu dem

---

[1]) Eine Erweiterung der Wurzel *mere* ist offenbar *mereth*, nur erhalten in *merethweñtem* (Accus. sing. der Form auf *vat*) Jt. 13, 84: *jaêshãm (amesha çpeñta) anjô anjêhê urvânem aiwi-vaênâiti merethweñtem humataêshu merethweñtem hvarstaêshu merethweñtem garô nmânem*, von diesen (den *Amesha-çpeñta's*) sieht der eine die Seele des andern verkündigend in guten Gedanken, in guten Reden, in guten Thaten das Paradies. Man kann an dieser Stelle das *mereth* nicht wohl in einem andern Sinne nehmen. Nicht unpassend wäre am Ende eine Vergleichung mit dem armen. *marth*, möglich, im Stande (*marthêm*, können, vermögen); aber da eine solche Bedeutung im Irânischen weiter nicht zu belegen ist, so müssen wir davon abstehen.

[2]) Mit diesem *marez* vgl. armen. *mérts*, nahe, *mértsénal*, sich nähern, herzukommen.

Glücke; ferner Jt. 2, 2. 7: *mareżdikâi thrâjô-drigaovê*, wo *thr. drig.* (s. darüber zu 34, 5) das Adjectiv ist, „das Glück, welches sich auf die Dreiheit des reinen Gedankens, des reinen Worts und der reinen That bezieht“ oder erst aus diesem fliesst. Von diesem *mareżdika* treffen wir auch ein abgeleitetes Adjectiv *marżdikavaṭ*, so Vp. 9, 5: *haurvatâoçća nô ameretâtâo gêusća tashnô gêusća urunô âthraçća aokhtônâmanô hadishaçća ashavatô vâçtravatô qâthravatô marżdikavatô* (die Genitive sind abhängig von *âviçtajaêća* etc., v. 3), zur Einsegnung der Haurvatât und Ameretât, des Erdschöpfers und der Erdseele und des Feuers mit Aussprechung der Namen und des Hauses, des reinen, kleiderreichen, speisereichen. Hier kann *marżdikavaṭ* offenbar nur eine Kategorie der im Hause befindlichen Gegenstände bezeichnen; *ashavaṭ* bezeichnet das *hadis* im Allgemeinen als ein dem Reinen, dem Bekenner der Zarathustrischen Religion angehöriges, die drei folgenden Prädikate bezeichnen seinen Inhalt näher; *vâçtravaṭ* geht auf Kleider, Teppiche und Aehnliches, *qâthravaṭ* auf alles zur Nahrung Gehörige. Da durch diese beiden Begriffe eigentlich alles zur Bestreitung des alltäglichen Lebens Nothwendige angezeigt ist, so wird *marżdika* mehr die Luxusgegenstände, wie Dekorationen, zierliche Geräthe oder Dinge bezeichnen, die zum Comfort des Hauses gehören, und lässt sich daher am ehesten mit „vergnügungsreich“ oder einem ähnlichen Ausdrucke wiedergeben. Af. 1, 4 begegnen wir dem Superlativ *marżdikavaçtema* neben *hukhshathrôtema* und *rafnôçtema*, Wörtern, die sich auf Reichthum, Glück, Vergnügen beziehen. Suchen wir nach lautlich entsprechenden Wörtern im Neupersischen, so bieten sich uns *marż*, Grenze, und *mirzâ*, Edelmann, Prinz. Das erstere hat mit unserm *mareż* nichts zu thun, sondern ist auf die Wurzel *marez* = skr. *mṛǵ* zurückzuführen; das zweite dagegen hängt gewiss damit zusammen; denn dem Begriff Edelmann, Prinz, haftet der von vornehm und reich an; am nächsten, schon der Form nach, kommt diesem neupersischen *mirzâ* das baktrische *marezâm* Jt. 9, 2, ein Prädikat der Drvâçpâ zwischen *fshaonim*, reich, und *amavaitim*, stark, mächtig, stehend. Indess darf dieses *marezâ* nicht etwa als Grundform des *mareżdâ* genommen werden, sondern es ist eine erst aus demselben vereinfachte Neubildung. Gehen wir zur eigentlichen Etymologie über, so fragt es sich, ob das *ż* aus einem ursprünglichen Zischlaut oder erst aus einem Dental nach dem bekannten Gesetze der Verwandlung der Dentale vor Dentalen in entsprechende Zischlaute hervorgegangen ist. Ich halte die letztere Annahme unstreitig für die richtige. So kommen wir auf ein ursprüngliches *mareddâ*; dieses *mared* ist identisch mit dem wedischen *mṛḍ* (aus *mard*), erfreuen, glücklich machen (namentlich von den Göttern gesagt). Demnach heisst es wörtlich: freuen machen, glücklich machen. Man verwechsle dieses *mared* aber ja nicht mit einem andern, das nur ein Causativ. von *mare*, *mere*, sterben, ist und

tödten bedeutet. Worauf sich die Deutung Nerios.'s ertragen, erdulden, nachsehen, gründet, kann ich nicht sagen; sie ist aber, als dem ganzen Zusammenhange widerstrebend, sicher so falsch, als die Form zu einer ersten Person sing. praes. zu machen, wie er thut. — *Âdâi — paitî* Nerios.: *dadâmića kim api patitvań svâmitvań jat ihalokijam paralokijańća*, wonach *âdâi* so viel als Herrschaft heissen soll, was sich auf reine Vermuthung zu stützen scheint. Dieses seltene Wort (mir nur in den *Gâthâ's* bekannt Jt. 33, 12. 49, 1 und 35, 8, davon abgeleitet *âdâna* J. 30, 7) kann dem Zusammenhange nach etwa „Ding, Sache" bedeuten. Suchen wir auf etymologischem Wege eine Bedeutung zu gewinnen; *âdâ* ist augenscheinlich aus *â* + *dâ* oder *â* + *dhâ* entstanden. Die erstere Verbindung heisst im Sanskrit nehmen; wir müssen uns aber wohl hüten, sie ohne Weiteres auf das Baktrische anzuwenden. Diese Verbindung der Wurzel *dâ* mit der Präposition *â* [1]) heisst nur hergeben, weggeben (Jt. 13, 11), und von *â* + *dhâ* hinsetzen, bestimmen (J. 48, 7. 43, 15, s. Gloss.). Das Substantiv *âdâ* wird am besten von *â* + *dâ* hergeleitet, wonach es Hergabe, Hingabe, bedeutet. Diese „Hingabe" bezieht sich wohl auf die Verehrung (Hingabe von Worten); so deutlich 35, 8: *hâtãm ģiģishãm vahistãm âdâ ubôibjâ ahubjâ*, ich möchte gewinnen das beste Daseyn in beiden Welten „durch Hingabe", d. i. Verehrung. Nicht damit zu vergleichen ist das *ada* des Pehlewi, das Seele bedeutet, wenn die Lesung überhaupt richtig ist.

V. 12. *Uç — ahurâ* Nerios.: *uććâir mâń çodhja svâmin; kila viģakarâd aharmanât çuddham kuru. Uzâreshvâ* ist eine zweite Person Imperat. medii der Wurzel *ar*, *ere*, gehen, + *uz* (vgl. *uziredjâi* 43, 12), und heisst: erhebe dich, stehe auf; die ihr von Nerios. beigelegte Bedeutung: reinige, ist unrichtig und beruht wohl auf einer Verwechslung mit dem im Vend. so häufigen *uz-varez*, eigentlich wegmachen, d. i. sühnen. Leicht ist man indess versucht, *uzâreshvâ* als Locat. plur. eines Comparativs *uzâra* von *uç*, *uz*, in dem Sinne das Aeussere, die Aussenwelt (vgl. *uzemem* = *uttama*) zu fassen; aber die Wiederholung der Präposition, die eigentlich nur bei Verbalformen stattfindet, spricht dagegen. — *Vańhujâ zavô-âdâ* Nerios.: *gvahmanasja gṛhîtâro bhavâmaḥ; kila me tanunâ abhjâgato 'stu. Vańhujâ* ist deutlich Instrumental sing. fem. von dem Adj. *vohû*, gut, und kann sich nur auf *zavô-âdâ* beziehen; *âdâ* steht daher für *âdajâ* und ist ein verkürzter, dem Nominativ gleichsehender Instrumental. — *Fçeratûm*. K. 5, 4 haben *feçaratûm*, K. 6 dagegen *fçeratûm*, welche Lesung durch die Parallelstellen und

[1]) Nicht hieher zu ziehen ist *âdidhâiti*, von Mithra gesagt Jt. 10, 13. 15. 51. Dieses ist auf die Wurzel *dî*, sehen, zurückzuführen und heisst beschauen.

die Ableitung gesichert ist; ein nur in den ältesten Stücken vorkommendes Wort, das nach 37, 5. 39, 5, wo es bei *asha*, *daênâ*, *Ârmaiti* steht, eine ethische Bedeutung haben muss. Nerios. giebt es durch *prabhutjena* (richtiger *prabhutvena*), durch Obmacht, Herrschaft. Der Etymologie nach aus *fçe* und *ratus* bestehend, heisst es wörtlich Wachsthums oder Reichthums Gesetz, d. i. Gesetz, welches das irdische Wohlergehen befördert; darunter kann nur die gute Mazdajaçnische Lehre verstanden werden.

V. 13. *Vouru-ćashânê* ist nicht mit *rafedhrâi*, sondern mit *môi* zu verbinden; *rafedhrâi* ist erst davon abhängig, um den Zweck des Sehens auszudrücken. Des gleichen Sinnes ist das Prädikat *vouru-dôithra*, weite Augen habend, d. i. weit blickend, welches der Çaokâ, einer Genie, Jt. 2, 2. 7. 3, 0, und der Ârmaiti Jt. 2, 3. 8 beigelegt wird. Da *rafedhra* nicht als Genie vorkommt und *ćashânê* zudem eine deutliche Participialbildung ist, nicht etwa, wie *dôithra*, ein Substantiv, so dürfen wir es nicht auf dieses Abstractum beziehen. Es geht auf den Dichter, der weithin sein Auge nach dem Glücke in leiblichen und geistigen Dingen schweifen lässt; aber die Kraft, so weit und stark zu sehen, ist ihm vom *Ahura-mazda* verliehen, was mit den Worten „du siehst für mich" *(dôishî môi)* ausgedrückt ist. — Die Worte *jâ vē — tâ khshathrahjâ jâ vañhēus*, sind sämmtlich syntaktisch von *dôishî* abhängig; *jâ* und *tâ* sind Pronomina fem., deren gemeinschaftliches Substantiv *ashis* ist; es sind eigentlich nur zwei Sätze, da *jâ — tâ* einen einzigen Satz bildet; das *tâ* steht hier nur, um das *khshathrahjâ* deutlich abhängen lassen zu können und ist ganz an der Stelle von *ashis*, das im zweiten Relativsatze wirklich folgt. — *Abifrâ*, K. 6. P. 6. *abefrâ*, Nerios.: *çaktja.* Man kann das Wort mehrfach erklären; 1) als Adjectiv, zusammengesetzt aus *abi* und *frâ* = *prâ*, füllen, wobei nur auffallend wäre, dass die Mss. für *abi* nicht die regelrechte Form *aibi* aufweisen; 2) als erste oder dritte Person einer reduplicirten und augmentirten Form, etwa eines Aorist. conjunct. oder eines Perfects. Die erste Person: „womit ich euch erfüllen will", widerstrebt dem Zusammenhange, da der Dichter mit keinen Gütern die höchsten Geister zu erfüllen im Stande ist. Dagegen stimmt die dritte Person weit besser zum Sinne des Ganzen; dann ist *abifrâ* keine Aoristform, weil hier das *ṭ* nicht gut fehlen könnte (eine Verwechslung der 2. mit der 3. Person sing., wie sie für den Optativ *-jâs* im wedischen Sanskrit nachgewiesen ist, s. Roth, Erläuterungen zum Nirukta, S. 85, not. 1, lässt sich im Baktrischen nicht belegen), sondern ein wirkliches Perfect = sanskr. *paprâu.* Das Augment macht keine Schwierigkeit, da die Anwendung desselben in dem Gâthâdialekt in Fällen geschieht, wo sie das Sanskrit nicht gestattet, wie im Imp., s. *avaênatâ* 30, 2. Das *vē* geht auf *Ahura-mazda* und die andern höchsten Geister. — Die *ashis* oder der Fortgang, das Gedeihen nun, nach welcher der Dichter strebt und die ihm *Ahura-mazda*

ersicht, ist eine zweifache, die des Besitzes oder des Reichthums und die der guten Gesinnung, also das irdische und geistige Gedeihen. Von dieser *ashis* ist *Ahura-mazda* mit seinen Geistern ganz erfüllt; er lässt sie aber auch seinem Verehrer zu Theil werden. — Die Schlussworte *frô çpeñtâ* etc. haben denselben Sinn wie die zwei vorhergehenden Glieder, nur ist derselbe in die Form einer Bitte an *Ârmaiti* eingekleidet.

V. 14. *Aṭ râtãm — ustanem* Nerios.: *evam dakshaṇajâ G'arathustro ahaṁ tanuçca nigivaṁ dadâmi puraḥ pravṛtjâ.* *Râtãm* als Abstractum im Sinne von Opfergabe, Geschenk, also gleich *rafedhra* zu fassen, wie Nerios. hier thut, ist nicht zulässig, wenn auch gegen die Ableitung von der Wurzel *râ*, spenden, nichts einzuwenden ist. Auch die Annahme eines Accusativs des Part. pass. fem., das sich allenfalls auf *paurvatâtem* beziehen könnte, ist nicht statthaft, weil sich so nur ein sehr gezwungener Sinn ergiebt. Noch weniger geht die 3. Person dual. act., weil dadurch aller Zusammenhang mit dem Folgenden zerstört würde. Das einzig Richtige ist, *râtãm* sowohl hier als in der Parallelstelle 43, 9 als Gen. plur. des Part. praes. zu nehmen (vgl. *çtûtãm* 34, 1) und eng mit *Zarathustra* zu verbinden: „Zarathustra von den Opferdarbringern", d. i. Zarathustra aus der Zahl der Opfer und Verehrung Bringenden, sodass durch *râtãm* das Genus, dessen ausgezeichnetster Genosse Zarathustra ist, bezeichnet wird. — *Paurvatâṭ* drückt den geoffenbarten Urgrund des geistigen und leiblichen Seyns aus. Dieser Uranfang ist die heilige Trias des guten Gedankens, des guten Wortes und der guten That. Dieselbe zur Grundbedingung des Gedeihens eines jeden menschlichen Wesens gemacht zu haben, ist das Verdienst Zarathustra's. — *Ustanem* ist zweiter Accus., abhängig von *dadâiti*. Zu diesem *ust.* gehören die Gen. *tanvaçćiṭ qaqjâo*, wozu 30, 2 *tanuje qaqjâi* verglichen werden kann. Das *tanu* kann hier nicht wohl auf *Zarathustrô* bezogen werden und seine Persönlichkeit bedeuten, so nahe auch wegen des *qaqjâo* diese Annahme liegen mag. Gegen eine Beschränkung desselben auf nur eine Person streitet das angehängte *ćiṭ*, welches verallgemeinert. Ein jeder eigener Körper ist jede einzelne Persönlichkeit, jeder einzelne Mensch. — Die Worte von *manaňhaçća* an bis zu Ende sind nur eine nähere Erklärung, worin die von Zarathustra geschaffene *paurvatâṭ* bestehe. — *Mazdâ* ist hier nicht als Nomen proprium des höchsten Gottes zu nehmen, sondern ist ein Appellativum und zwar Neutrum plur., ganz analog mit *ashâ* und *çraoshem khshathremća*, und bedeutet Weisheit (s. zu 30, 1). Die Auffassung des *mazdâ* als Vocativ von *mazdâo* würde die Symmetrie des Ganzen stören, und der Genitiv *manaňhaçćâ vaňhêus* müsste gezwungen auf *ashâ* bezogen werden. — *Jâćâ* gehört zu *skjaothanahjâ ashâ*, „und welche Wahrheiten der That". Für *mazdâ* lesen K. 6, 15, 18 *mazdâi*, ebenso für *ashâ* K. 11. 15, 18 *ashâi*; beide Lesungen sind aber offenbar

nur Verbesserungen, zunächst hervorgegangen aus der Unverständlichkeit des *mazdâ;* änderte man dieses einmal in *mazdâi,* so lag die Umänderung des *ashâ* in *ashâi* auf der Hand. Gegen diese Aenderung spricht entschieden der Parallelismus von *ukhdhaqjâcâ çraoshem khshathremcâ*, dessen Lesung ganz unbeanstandet ist.

Die vier letzten Verse unsers Capitels (von 11—14) gehörten ursprünglich nicht hieher, sondern sind wohl nur aus liturgischen Gründen hieher gekommen. Sie sind 27, 8—11 vollständig citirt.

Capitel 34.

Dieses letzte Capitel der ersten Sammlung lässt sich in vier unter sich nicht zusammenhängende Stücke zerlegen: 1) 1—6; 2) 7. 8; 3) 9—11; 4) 12—15.

1) 1—6. Dieses Lied ist eine Lobpreisung des *Ahura-mazda,* als des Gebers aller guten Gaben, der sich im Feuer offenbart, und drückt den Wunsch aus, diese Güter trotz aller Angriffe der bösen Geister zu erlangen und zu behalten, wogegen *Ahura-mazda* selbst den besten Schutz verleihen kann.

Ahura-mazda, der lebendige Gott, besitzt alle jene Mittel, durch die die höchsten Güter, Unsterblichkeit, Wahrheit und irdischer Wohlstand, erworben werden können, nämlich die heiligen kräftigen Sprüche, Lieder und Gebräuche im reichsten Masse, d. h. er kennt sie am besten und theilt sie seinen treuen Dienern mit, damit sie jener hohen Güter theilhaftig werden können (1). Dieses alles besitzt er aber nur durch den guten Sinn, d. i. durch das Gute, dessen Inbegriff er selbst ist, und durch die eifrige Pflege des Feuerdienstes und des Ackerbaues seitens des heiligen Mannes, d. i. des Zarathustra, dessen Seele ganz der Wahrheit ergeben ist (letztere Vorstellung, dass Gott nur durch eifrige Unterstützung seitens der Gläubigen gegen das Böse wirken kann, findet sich oft genug in den *Gâthâ's,* namentlich in dem Begriff der *Armaiti*). Der Himmel, die Wohnung *Ahura-mazda's* und der höchsten Geister, ertönt von jenen heiligen Liedern, d. h. diese Lieder gehören zunächst dem Himmel an und können nur durch Vermittelung erleuchteter Menschen, vornehmlich Zarathustra's, auf der Erde gegen die bösen Mächte wirken (2). Wohl wissend, dass, um der höchsten Güter theilhaftig zu werden, der Mensch desswegen Gott anbeten und ihm Gaben darbringen müsse, will der Dichter ihm Opfer und Lobpreis überall, in allen *Gaêthâ's,* d. i. den von *Ahura-mazda* angeordneten Familienbesitzungen der Glaubensgenossen bringen, damit in diesen der Wohlstand bleibe (3). Vornehmlich muss das Feuer, der kräftigste und wirksamste Schutz gegen die Mächte der Finsterniss, das einen unerschöpflichen Schatz von Hilfe für die von den Bösen ge-

fährdete gute Schöpfung in sich birgt, verehrt werden; seine Flammen sind Geschosse in den Händen des lebendigen Gottes, mit denen er die Frevler vernichtet (4). Aber trotzdem, dass der Dichter seine Schuldigkeit im Lobpreisen gethan zu haben glaubt, sind ihm jene hohen Güter noch nicht zu Theil geworden, wie sehr er sich auch um die Erhaltung beider Leben, des irdischen und des geistigen, bemüht hatte, indem er stets eifrig gegen die Daêva's (die Götter und die verderblichen Wirkungen der Vielgötterei) gegen die Khrafçtra's, die fleischfressenden und blutsaugenden Unholde und die bösen Menschen, worunter die Jâtu's oder Hexen zu verstehen sind, ankämpfte und die heilige Dreiheit *(drigu)* des guten Gedankens, des guten Wortes und der guten That sogar zu verdreifachen, d. i. ihre Wirkungen zu vervielfältigen strebte. Daher fragt er nach dem Reich und der Herrschaft des *Ahura-mazda*, wo dieses bestehe und welche Güter denn überhaupt durch fromme Handlungen erworben werden können (5). Da die erbetenen Güter zu lange nicht gewährt werden und die Hilfe überhaupt auszubleiben scheint, so fängt der Dichter bereits zu zweifeln an, ob die hohen Geister überhaupt von dem guten Sinne noch geleitet würden; er dachte sich die Macht des Bösen so gross, dass dieses bereits alle Wirkungen des guten Sinnes gelähmt haben könnte. Daher fordert er die hohen Genien nochmals dringend auf, dieses von den Feinden mit Tod und Vernichtung stark bedrohte irdische Leben wieder stark und kräftig zu machen, namentlich da er unablässig dem Wahren, wie dem Weisen Lob und Preis singen wolle (6).

Der Verfasser des ziemlich allgemein gehaltenen und in keinen ganz bestimmten Verhältnissen sich bewegenden Liedes kann nicht Zarathustra selbst seyn. Die scharfe und bestimmte Polemik gegen die Daêva's und ihre Priester, sowie gegen die Götzendiener überhaupt, fehlt. Zudem ist in v. 2 vom Dichter noch deutlich auf Zarathustra als denjenigen hingewiesen, der am meisten für den lebendigen Gott gewirkt hätte; denn unter dem „heiligen Manne“ kann dort nur Zarathustra verstanden werden, weil sonst ihm allein unter den Sterblichen dieses Prädikat, das eigentlich nur dem *Ahura-mazda* und der *Ârmaiti* zukommt, beigelegt wird. Gerade dieser Umstand, dass er schon als Heiliger erscheint, führt auf einen spätern Verfasser; denn seine Zeitgenossen, selbst seine nächsten Freunde, legten ihm nicht dieses Prädikat bei, wie aus 28, 7 und 33, 14 erhellt. Da aber auf sein Wirken als ein noch in frischem Andenken stehendes deutlich angespielt wird, so sind wir einigermassen berechtigt, es einem seiner frühesten Nachfolger im Prophetenamte, noch ehe seine Lehre allgemeinere Verbreitung gefunden hatte, zuzuschreiben.

2) 7. 8. Der Dichter ist in grosser Noth und fleht um Errettung aus derselben zu den höchsten Geistern; er vertraut indessen auf die Kraft der frommen gottesdienstlichen Handlungen und

alter Sprüche. Der nähere Inhalt der beiden in einem engern Zusammenhange stehenden, wenn auch nicht unmittelbar zusammengehörenden Verse ist dieser:

Der Sänger ist mit seinem nächsten Freunde in grosse Noth gerathen, wohl durch seine Feinde und Verfolger um sein Besitzthum gekommen; er fragt ängstlich, wer ihm anzeigen könne, wohin seine durch den guten Sinn erworbenen Güter gekommen seyen. Er wendet sich in seiner Bedrängniss an *Ahura-mazda*, der sich in den helllodernden Flammen des Altars offenbart und allein das Dunkel zu verscheuchen und alles Unrecht ans Licht zu bringen vermag, da er keinen andern Helfer als ihn und seine guten Geister weiss. „Errettet uns jetzt beide", d. i. mich und meinen treuen Freund und Genossen, ruft er zuletzt aus (7). Doch er lässt sich nicht schrecken; die Verheissungen des lebendigen Gottes, dass die Schlechten zu Grunde gehen müssen, tröstet ihn; die frommen Handlungen, d. i. der Feuerdienst und der Ackerbau, sowie die übrigen heiligen Gebräuche erschrecken schon an sich die mit Verderben drohenden Gegner, weil sie die ihr Treiben vernichtende Kraft derselben kennen; noch mehr aber werden diese Gegner, welche gar die nächsten Blutsverwandten (die wedischen Inder) sind, durch einen alten Ausspruch des lebendigen Gottes erschreckt, dass die, welche nicht das Wahre und nur die Lüge denken, dem Himmel, der Wohnung der seligen Geister, ewig fern bleiben werden (8).

Diese beiden höchst eigenthümlichen Verse scheinen mir nicht von Zarathustra zu seyn. Da sie aber, wie ihr ganzer Inhalt zeigt, noch mitten aus der Zeit des grossen Glaubenskampfes stammen, so sind sie schwerlich lange nach Zarathustra verfasst, vielleicht sind sie gleichzeitig und rühren von einem seiner Genossen her.

3) 9—11. Die Missachtung des guten Sinnes und der *Ârmaiti* (der Abfall vom wahren Glauben), durch die allein die guten in *Ahura-mazda* ruhenden Kräfte und Gaben gewonnen werden können, wird durch Verlust der Wahrheit gestraft. Die Verse scheinen an Abtrünnige, die nach ihrer Bekehrung zum wahren Glauben sich wieder der Abgötterei zugewandt hatten, gerichtet zu seyn.

Wer die Kraft der heiligen *Armaiti* bereits erkannt hat, d. h. wer bereits zum wahren Glauben bekehrt ist und doch fortfährt, die schlechten von *Ahura-mazda* verworfenen Werke zu vollbringen und die guten, wie Ackerbau und Feuerdienst, zu vernachlässigen oder ganz zu unterlassen, und zwar aus Missachtung des guten Sinnes, dem alle guten Werke entstammen, dem nimmt der Grosse, d. i. Zarathustra, alle Wahrheiten weg, d. h. er erklärt ihn aller bisher ihm gewordenen Segnungen für verlustig, weil seine schlechten Werke nur zur Vermehrung der verderblichen, das gute Leben zerstörenden Geschöpfe, der *Khrafçtra's*, worunter schädliche Thiere, wie Schlangen etc., und nächtliche Unholde zu verstehen sind, beitragen und er also den Geboten des lebendigen Gottes zuwider-

handelt (9). Hieran schloss der Dichter, um die Grösse jenes Verlustes deutlicher zu machen, zwei Verse über die Bedeutung der *Ármaiti* und der andern hohen Kräfte. Nach einem Ausspruche des sehr Einsichtigen oder Hochverständigen, worunter entweder *Ahura-mazda* oder Zarathustra gemeint ist, sind die guten Thaten die Frucht des guten Sinnes; wer schlechte Thaten vollbringt, ist somit des guten Sinnes verlustig, und aus Missachtung der *Ármaiti*, dem Grunde aller Wahrheit nach jenem Ausspruche, auch der Wahrheit selbst; denn alle diese Kräfte wirken nur im Reiche des guten Geistes, aber nicht des bösen (10). Ausser den schon erwähnten Kräften, die in *Ahura-mazda's* Lichtreiche wirken, werden noch die Unsterblichkeit und der irdische Wohlstand genannt, die nur durch die Frömmigkeit *(Ármaiti)* und den guten Sinn, wie durch die Wahrheit erworben werden können und beim Verluste dieser auch verloren gehen. Diese Kräfte sind um so wichtiger, als nur die, welche sie besitzen, einen Antheil an dem lebendigen Gott selbst haben (11).

Dass Zarathustra nicht der Verfasser der drei Verse im jetzigen Zustande ist, geht aus der Erwähnung „des Grossen", unter dem ich nur Zarathustra verstehen kann (man vgl. *magava* 33, 7, und *maz maga*, der grosse Schatz, als Bezeichnung seiner grossen Lehre 29, 11 und sonst) und Hochverständigen, der ebenfalls Zarathustra ist, hervor. Sie rühren wahrscheinlich von einem Jünger des grossen Meisters her, der durch Berufung auf die Aussprüche des Propheten selbst seinen Worten mehr Nachdruck geben wollte.

4) 12—15 handeln vom Wesen, Werth und Bedeutung der heiligen von den Çaoskjañtô's gedichteten Lieder und den guten Handlungen, der besten Schutzwehr des irdischen Lebens, und schliessen mit der Bitte an *Ahura-mazda* um Mittheilung jener Sprüche und Handlungen.

Der Dichter fragt den *Ahura-mazda* nach seinem Geheimniss, d. i. seinen geheimnissvoll wirkenden Sprüchen, und nach seinem Willen, wie er gepriesen und verehrt zu werden verlange; er will alles Das wissen, wodurch die Wahrheiten der höchsten Geister, d. i. der Fortgang des irdischen Lebens, gewonnen werden können; da diese nur auf den vom guten Sinne geebneten Pfaden zu finden sind, so bittet er den *Ahura-mazda*, diese Wege anzuzeigen, damit er sie gehen könne (12). Die zwei ersten Glieder des folgenden Verses enthalten die Antwort *Ahura-mazda's* auf die Fragen des Dichters. Jener Weg des guten Sinnes, nach dem dieser fragte, sind die Daênâ's oder Meditationen (Lieder, Sprüche etc.) der Çaoskjañtô, d. i. der alten Feuerpriester und Liederdichter (s. zu 45, 11), deren hervorragendster und berühmtester Zarathustra war; alle diese Dich-

tungen gingen aus der Wahrheit hervor. Sie wurden — der Dichter spricht nach *Ahura-mazda's* Worten wieder, — jenen Feueranzündern als Lohn für ihre guten Thaten von *Ahura-mazda* verliehen (13). Ausser den Liedern sind auch noch fromme Handlungen zum Wohle der Schöpfung von *Ahura-mazda* erdacht. Diese aus gutem Sinn hervorgegangenen Thaten sind eine Schutzwehr für dieses irdische Leben gegen die Angriffe der Bösen; sie sind von *Ahura-mazda* angeordnet, der Denjenigen, die dieselben vollbringen, namentlich die dem Ackerbau obliegen, Einsicht und Weisheit, die beste Schutzwaffe gegen Lüge und Thorheit, worin das Wesen der Gegner besteht, verleiht und dieselbe auf die ganze Schöpfung wohlthätig wirken lässt (14). Schliesslich bittet der Dichter *Ahura-mazda* nochmals um Mittheilung der besten Sprüche, Gebete und Lobpreisungen, da nur durch diese das wirkliche Leben Bestand haben und gegen die Tod- und Verderbenbringenden Angriffe der Bösen dauernd geschützt werden könne (15).

Wer der Dichter dieser Verse ist, scheint ungewiss, da sie zu allgemein gehalten sind. Auf Zarathustra weisen keine deutlichen Spuren.

V. 1. Einige Schwierigkeit macht die Fassung von *dâoṅhâ*. Diese Form, welche nur auf die Wurzel *dâ* zurückzuführen ist, kann eine 1. oder 2. Person sing. conjunct. aor. seyn. Nerios. hat *dadâmi*, fasst es also als 1. Person sing. praes. Bei der 1. Person müsste der Dichter das Subject seyn; aber dieser kann die höchsten Güter nicht verleihen, was dem Subject von *dâoṅhâ* zugeschrieben wird. So müssen wir es als eine 2. Person fassen und zum Subject den Vocativ *ahurâ mazdâ* nehmen, da nur dem höchsten Gotte diese hohe Macht zukommt. Es ist aber keine zweite Person des Imperat. med., wie Bopp, Vergleich. Gramm., S. 1001, annimmt, weil nicht bloss die Bildung — denn die zweite Person Imper. medii wird stets durch *ṅuha* oder *ςva*, welche Endungen dem skr. *-sva* entsprechen, gebildet —, sondern auch der Zusammenhang der Stellen (s. noch 44, 18) diese Deutung geradezu unmöglich machen. Vielmehr ist *dâoṅhâ* eine Conjunctivform des Aorists. Dass die zweite Person auf *sa ha* sich endigen kann, beweist das später häufig vorkommende *jazaésa*, du mögest verehren. *Taéibjô*, diesen, geht wohl auf diejenigen, in deren Gegenwart der Prophet diese Worte sprach. Schwierigkeit macht die richtige Construction und Beziehung des letzten Satzgliedes. Hat die Medialform *daςtê* den transitiven Sinn geben, so muss ein Subject dazu erst gesucht werden, da der ganze Vers kein passendes bietet; man könnte an *Zarathustra* im Schlussvers des unmittelbar vorangegangenen Capitels denken, da dieser in unverkennbarem Zusammenhang mit unserm Verse steht. Aber die Verleihung der Unsterblichkeit und der übrigen höchsten Güter, von der hier die Rede ist, wird sonst nirgends dem Zarathustra zuge-

schrieben, sondern dem *Ahura-mazda* allein. Da dieser im Vocativ angeredet ist, so kann er nicht das Subject zu *daçté* seyn. Weil wir sonach bei der transitiven Fassung geben kein passendes Subject erhalten können, so müssen wir sie aufgeben und zu der medialpassiven übergehen: es giebt sich = wird gegeben. In diesem Falle ist *ēhmá* das Subject. — *Aéshām* weist auf die in den zwei ersten Versgliedern genannten Gaben zurück; von *ēhmá*, gerade das (s. darüber zu 29, 11) ist *aéshām* abhängig. — *Pourutemáis* geht auf die Fülle der Spenden an Wahrheit, Unsterblichkeit und Gesundheit. Der Instrumental lässt nur eine adverbiale Erklärung zu, mit den meisten = am allermeisten; davon hängt dann der Genitiv *aéshām* ab.

V. 2. *Çpeñtaqjá neres.* Es fragt sich, ob hier „der heilige, fromme Mann" nur von den Verehrern des *Ahura-mazda* überhaupt, der sonst *ashavá* genannt wird, oder von einer bestimmten Person zu verstehen sey. Die Verbindung *ná çpeñtó* haben wir noch in J. 48, 7 und 51, 21. An ersterer Stelle ist wahrscheinlich Zarathustra darunter gemeint, an letzterer hat sie nur einen allgemeinern Sinn: *Ármatóis ná çpeñtó hvó ćiçti ukhdhâis skjaothaná*, „der heilige Mann von Andacht, d. i. der fromme *Ahura-mazda*-Verehrer, erkennt durch Worte die Thaten." An unserer Stelle sind beide Fassungen möglich. — *Pairi — çtûtām* Nerios.: *samágadámi jushmákam̃ namaskṙtaje maháǵñánin garothamánó stâumi; kila ihaloke jushmákam̃ jaǵñam karomi paralokeća stâumi.* — Das dritte Satzglied hat manche kritische Schwierigkeiten zu lösen. Westerg. schreibt: *pairé gaéthé khshmávató vahmé mazdá garóibis çtûtām.* Für die Lesung *pairé* führt W. nur K. 5. als Autorität an; K. 4, 6 haben *pairi;* ebenso Bf. und Bb. Gegen diese Schreibung lassen sich mehrere gewichtige Bedenken erheben. Erstens hat sie zu geringe handschriftliche Autorität und sieht neben dem verbürgten *gaéthé* mehr wie eine Emendation aus Missverständniss, als wie eine ursprüngliche Lesart aus. Zweitens hält es schwer, diesem *pairé*, das der Stellung und Verbindung nach nur ein Adjectiv von *gaéthé* seyn könnte, eine in solchen Zusammenhang passende Bedeutung zu ermitteln. Man denkt zunächst an das skr. *para*, fremd, ein Anderer, vorzüglich; aber dieses, welches nur eine Verkürzung von *apara*, dem Comparativ der Präposition *apa* ist, findet sich im Baktrischen weiter gar nicht, sondern nur die vollere Form *apara*, die noch im *awarē*, Andere, des Pârsi (*apanik* des Pehlewi) erhalten ist. Das *para*, dem wir J. 19, 1. Jt. 5, 65 und an andern Stellen begegnen, ist mit *pará*, skr. *puras*, antea, identisch und ganz andern Ursprungs und anderer Bedeutung; zudem kommt es als Adjectiv gar nicht vor, sondern ist nur Adverbium oder Präposition. Daher müssen wir von einer Zusammenstellung unsers *pairē* mit skr. *para* ganz absehen. Da sich ausserdem keine andere Erklärung des *pairé* als die eines Adjectivs bietet, so ist es am besten, bei der Lesung

fast aller Handschriften *pairi* zu bleiben. — *Gaêthê.* Nach den Parallelstellen Jt. 5, 73. 109. 113 *ahmja gaêthê* und 12, 8 *jahmi gaêthê* ist es Locativ von *gaêthâ.* — *Vahmē.* Westergaard schreibt *vahmê* nach K. 11; K. 5, 4 haben *vahmî*, K. 6. *vahmē*, K. 9. *vahmâ*, K. 11. nebst Bf. und Bb. *vahmê.* In der Parallelstelle 45, 6, schreibt Westerg. ebenfalls *vahmê* nach K. 4; ebenso liest Bb.; K. 5. hat aber *vahmî* und Bf. *vahmē.* Die von Westerg. aufgenommene Lesart lässt sich bei genauerer Betrachtung nicht halten. Schon die handschriftliche Autorität dafür ist keine sehr grosse; aber sie stimmt auch nicht in den Sinn und Zusammenhang weder unserer noch der Parallelstelle. *Vahmê* könnte nur eng mit *gaêthê* im Sinne eines Beiworts verbunden werden; demnach wäre es einerseits Adjectiv, andererseits Locativ. Im ganzen übrigen Zendawesta ist indess *vahma*, das wir als Thema zu Grunde legen müssen, nur Substantiv und zwar bloss Masculinum (s. J. 35, 7. 46, 10. 50, 7. Jt. 8, 56. 1, 23 u. s. w.), nie aber Adjectiv, sondern es bildet sich aus ihm mit Suff. *ja* erst ein Adjectivum, *vahmja* Jt. 8, 15. 13, 34. 14, 54 mit einem Superlativ *vahmjôtema* 13, 152, und aus diesem Adjectiv sehen wir weiter durch das Abstractsuffix *ta* ein Abstractum *vahmjata* entstehen Jt. 8, 50. 52. 10, 1. Wollte man an unserer Stelle *vahmê* als Locativ eines Substantivs fassen, so würde man es nur als eine Apposition zu *gaêthê* nehmen können; aber *vahma* ist nie ein Synonym von *gaêthâ*, sondern wird gewöhnlich, namentlich später, mit *jaçna* verbunden. Zu 45, 6 *jêhjâ (ahurô mazdâo) vahmē vohû frashî manaṅhâ* kann ebenfalls, der Schwierigkeit der Construction wegen, der Locativ *vahmê* nicht gelesen werden. Die Stelle heisst nämlich: dessen *(Ahura-mazda's) vahma* durch die fromme Gesinnung befragt ist. Die Lesart *vahmê* einiger Handschriften ist nur ein Nothbehelf und aus Missverständniss des *vahmē* hervorgegangen; die Lesung *vahmî* ist bloss eine andere Schreibweise des *vahmē*, da manchen Spuren zufolge das *î* einen dem *ē* sich nähernden Laut hatte (s. die Grammatik). Die einzig richtige Lesung an beiden Stellen ist *vahmē*, ein Nominativus singularis masculini für *vahmô.* Die Bedeutung des Wortes anlangend, so ist es von Burnouf mit invocation erklärt worden, indem er es von *vać*, reden, ableitete. Diese Bedeutung ist indess bloss aus der gewöhnlichen Verbindung dieses Worts mit *jaçna*, Verehrung, gerathen; denn die Ableitung ist sprachlich nicht wohl möglich; *vać* kann nie zu *vah* werden, sondern nur zu *vakh*, *vaokh.* Die Bedeutung des Worts ist in den *Gâthâ's* noch nicht die in spätern Stücken vorkommende; in jenen heisst es deutlich Verherrlichung (53, 2, wo für *vahmâ vahmâi* zu lesen ist 46, 10), Erhabenheit (48, 1. 45, 6); der Plural bezeichnet die Verherrlichungen des *Ahura-mazda* und der höchsten Geister, und zwar sowohl in guten Gedanken als in guten Worten und Thaten (45, 8. 46, 17.). Zum erstenmale findet sich *vahma* im *Jaçna haptaṅhaiti* (35, 7) mit *jaçna* zusammengestellt: *ahurahjâ aṭ zî aṭ vē mazdâo jaçnemćâ vahmemćâ*

vahistem amĕhmaidî, des *Ahura-mazda* Anbetung und Verherrlichung denken wir. Aus dieser Stelle ist die in den spätern Schriften durchgängige Verbindung des Wortes mit *jaçna* entstanden — der Jaçn. haptañh. gilt nämlich später für heilig — und ist der Bedeutung nach von letzterm fast nicht mehr geschieden worden. Diese Verbindung ist dann eine so constante geworden, dass sie sich auch auf das Adj. *vahmja*, das wir nur neben *jêçnja*, und das Abstractum *vahmjata*, das sich bloss neben *jêçnjata* findet, erstreckt. Sehen wir nun auf die Etymologie, so ist es unverkennbar derselben Wurzel wie *vohu, vahjô, vahista*, welche auf *vas*, leuchten, glänzen (vgl. *vasu* im Weda), zurückzuführen sind, aber die sinnliche Urbedeutung gänzlich verloren und nur die übertragene gut behalten haben [1]). Sonach ist es, etymologisch durch das Abstractsuffix *ma* gebildet, eigentl. die Gutheit, die Güte, die Gesammtheit alles Guten, was die Menschen denken, reden und thun. Da *Ahura-mazda* gerade diess von den Menschen verlangt, so besteht die schönste und würdigste Art seiner Verehrung darin, nur Gutes zu wollen und zu thun, und somit ist der *vahma* seine beste Verherrlichung. Aber weil *Ahura-mazda* der Inbegriff alles Guten ist, so ist der *vahma* auch seine Wesenheit, die den Menschen, weil des Höchsten Wollen und Handeln an Reinheit und Vollkommenheit alles Menschliche weit übertrifft, als Erhabenheit entgegentritt. Und gerade diese letztere Bedeutung hat das Wort an unserer Stelle. — Ueber *çtûtãm* s. zu 28, 10. Der Ausdruck: *garôibis çtûtãm*, die durch Lieder Preisenden, d. i. die Lobsänger, erklärt den bekannten Namen des Paradieses: *garô-demâna* oder *garô-nemâna*, als Liederwohnung, da jene Lobsänger nach unserer Stelle sich in der Wohnung der Mazda's befinden. Man vgl. J. 41, 1: *çtûtô garô-vahmĕñg*.

V. 3. *Mjazdem*. Die richtige Erklärung und Ableitung dieses Worts bietet manche Schwierigkeiten. Die jetzigen Pârsen bezeichnen damit das Opferfleisch, „das eingesegnet und dann gegessen wird während oder nach dem heiligen Dienst" (Kleuker, Zendaw., III, S. 206). Dass es wenigstens eine Art Opfer oder eine gottesdienstliche Handlung bezeichnet, erhellt aus Visp. 11, 2, wo wir neben den Homa's *ima mjazda* (plur.) finden. Aus Jaç. 3, 1 (wiederholt in 7, 1. 8, 1) *qarethem mjazdem âjêçê jêsti*, die Speise *mjazdem* verehre ich mit Anbetung, darf sogar mit Recht geschlossen werden, dass darunter etwas Essbares zu verstehen ist. Aber ob es gerade Fleisch ist, lässt sich hier nicht bestimmen. In Vp. 4,

---

[1]) Im Rigweda finden wir zwar auch ein *vasma*, dem *vahma* lautlich vollkommen entsprechen würde; aber es bedeutet Decke, Hülle, und ist von *vas*, kleiden, abzuleiten. So 4, 13, 14: *vâhishṭebhis vihâran, jâsi tântum avavjâjan âsitam deva vasma*, d. i. mit den schnellsten (Strahlen) gehst du (Sûrja) das Gewebe auflösend, die schwarze Hülle lostrennend, Gott! (*ava-vjajan*, eigentlich „das Gewebe trennen", Wurzel *ve*, weben).

2: *â kim* (auf *gavê* bezüglich) *vaêdhajamahi rathwaćća mjazdaćća rathwaćća ratufritaćća*, ist die Beziehung undeutlich. Af. 1, 7 kennt für jeden der sechs *Gâhânbâr's* ein eigenes *mjazdem*. Da die *Gâhânbâr* nur die Jahreszeiten sind und in jeder ein besonderes, nach der jedesmaligen Jahreszeit benanntes *mjazdem* darzubringen ist, so ist wohl schwerlich anzunehmen, dass es bloss Fleisch bezeichne, sondern es drückt wahrscheinlich Dinge aus, wie sie die Jahreszeit gerade zum Opfer darbot, sodass Blumen und namentlich Früchte gewiss auch darunter begriffen sind. Für eine allgemeinere Bedeutung spricht ferner Jt. 8, 1 *mâoṅhemća maêthanemća mjazdemća frâ jazamaidê*, den Mond und die Wohnung [1]) und das *mjazdem* verehren wir. Das Neupersische zeigt das Wort noch in میزد, Gastmahl, Fest, Hochzeitsfest; desselben Stammes ist auch *mêzbân*, ein Gastwirth. Das Armenische hat *mís*, Fleisch. Im Sanskrit lässt sich das Wort nicht nachweisen; denn *mâṅsa*, Fleisch, kann mit *mjazdem* lautlich schlechterdings nicht verwandt seyn. Suchen wir eine Ableitung, so zerlegt man vor allem das Wort in *mjaz* und *dem;* letzteres ist auf *dhâ*, setzen, oder *dâ*, geben, zurückzuführen; ersteres ist wohl aus *mjaṭ*, einer Verkürzung von *majaṭ*, entstanden. Dieses kann nur ein Partic. einer Wurzel *mí*, *mí*, seyn, die sich in der Bedeutung zeugen, erzeugen, nachweisen lässt (s. zu 33, 9 und das Gloss.); ganz desselben Stammes ist das sanskr. Suffix *maja*, gemacht aus —, entstanden aus —; demnach heisst *mjaz-dem* „Erzeugendes gebend" = Erzeugung, Frucht, und bezeichnet wohl Naturprodukte überhaupt, insonderheit die zum Opfer bestimmten. Da unter Anderem auch Fleisch geopfert wurde [2]), so konnte es auch dieses bezeichnen. Wahrscheinlich sind dann *mjazda* die einzelnen Fleischstücke, auf Gras gelegt und mit Blumen geziert. Um auf das *mjazdem* unsers Verses zurückzukommen, so kann es dem Zusammenhange nach nur Opfer überhaupt bedeuten. Die Stelle ist um so merkwürdiger, da sonst nirgends in den *Gâthâ's* von wirklichen Opfern, bestehend in Darbringungen von Gaben, die Rede ist. Gerade desshalb kam ich auf den Gedanken, ob hier für *mjazdem* nicht das häufiger vorkommende *mîždem*, Gabe, Spende, dann Lohn (neupers. *muzd*, Lohn, s. Zeitschrift der D. M. G., VIII, S. 760), zu lesen ist. Die Verwechslung kommt wirklich in den Handschriften vor; so hat die Burnouf'sche Ausgabe öfter *miazdem*, wo *mîždem* stehen muss, z. B. S. 283. 334. 495. 496; Bb. und die andern Codd. haben richtig *mîždem*. Allein da sich hier nirgends eine Variante *mîždem* bietet, so wollen

---

[1]) Unter *maêthana* ist wohl hier das Firmament gemeint, als Wohnort der Sonne.

[2]) Herod., I, 132: ἐπεὰν δὲ διαμιστύλας κατὰ μέρεα τὸ ἱρήιον ἑψήσῃ τὰ κρέα, ὑποσπάσας ποίην ὡς ἁπαλωτάτην, μάλιστα δὲ τὸ τρίφυλλον, ἐπὶ ταύτης ἔθηκε ὦν πάντα τὰ κρέα.

wir von einer Emendation vorläufig abstehen. — *Thraostâ* (Nerios.: *pratipâlja, pravardhantja.* Vgl. 46, 7: *jajâo skjaothanâis ashem thraosta ahurâ*). Auf den ersten Blick sucht man eine Ableitung von einer Wurzel *thrush* oder *thrud;* die Wedasprache bietet zwar *tarutř,* Ueberwinder, Sieger, Schützer, *tarushí,* Kampf, *tarushjati,* tödten, überwinden, welche Wörter auf eine Erweiterung der Wurzel *tar,* überschreiten, zurückzuführen sind; aber weil sich Formen dieser Wurzelerweiterung im Zendawesta weiter nicht nachweisen lassen, so müssen wir hievon absehen. Eine Wurzel *trud* bietet das Lateinische (wohl aus *taru* mit dem causativen *d,* dem Reste von *dhâ,* machen, oder *dâ,* setzen, zusammengesetzt) in trudere; aber auch diese kann in den Zendschriften nicht aufgezeigt werden. In der Verbindung, in welcher wir hier *thraosta* haben, sind nur zwei Erklärungen desselben zulässig; entweder bedeutet es schaffen, oder schützen, erhalten. Die sicherste Erklärung scheint die zu seyn, *thraosta* als eine durch Metathesis aus *thwarez,* schaffen, bilden, entstandene Form zu fassen und zwar als eine zweite Person imperf. medii. Hierauf führt die in den *Gâthâ's* gewöhnliche Verbindung des Substantivs *gaêthâ* mit einem Verbum ähnlichen Sinnes, wie z. B. *dâ,* schaffen, vgl. 43, 5. 46, 13; ja 46, 12 lesen wir *frâdô thwakhshanhâ,* was gerade so viel als *thwarez* bedeutet. Schwerer lässt sich die Bedeutung schützen, beschützen, der Nerios. folgt, herausbringen. Die hiefür gebräuchlichen Ausdrücke sind *pâ, hare* und *thrâ,* woyon das bekannte *thrâtar,* Schützer, Beschützer. Aus dieser letztern Wurzel, die hier allein in Betracht kommen könnte, lässt sich aber grammatisch die Form *thraosta* nicht ableiten. Wir finden indess dieses Wort auch in den Jeshts gebraucht; so Jt. 5, 62 (und daraus wiederholt 22, 7. 24, 55): *hô avatha vazata thri-ajarem thrikhshaparem — thraosta khshafnô thritjâo frâghmaṭ ushâonhem çûrajâo vîvaitim*[1]) *upa ushâonhem upa-zbajaṭ ardvîm çûrãm anâhitãm,* der *(Vafrô navâzô)* fuhr drei Tage und drei Nächte; nach Vollendung der dritten Nacht kam er zu der wehenden Morgenröthe, der herrlichen (zur Morgenluft, die sich über die Herrliche, nämlich die *Anâhitâ,* erhob); am Morgen rief er der *Ardvî çûrâ anâhitâ* zu: eile mir zu Hilfe etc. In 22, 7 und 24, 55 heisst es: *thritjâo khshapô thraosta vjuçã çadhajêiti*[2]), nach der dritten Nacht glaubte er, es

---

[1]) Westerg. vermuthet *ushâonhô çûrajâo vjustim.* Zu letzterer Emendation kann das *vjuça* von Jt. 22, 7 und 24, 5 hinführen; ein Acc. plur. *vîvâitis* von den Fravashi's s. Jt. 13, 40; *vîvâiti* (Verb.) auseinander wehen, von Tistrja 8, 40.

[2]) *Çadhajêiti* wird von der Huzûreschûbersetzung des Vendidâd durch [illegible] sich dünken, scheinen (s. mein Schriftchen „Ueber die Pehlewisprache, S. 14) erklärt, welche Bedeutung sich auch etymologisch rechtfertigen lässt. Im Neupersischen entspricht شايستن, sich geziemen, passend seyn.

werde hell. Nach diesen Stellen muss *thraosta* so viel als nachdem vergangen war, nach Vollendung bedeuten. Diese aus dem Zusammenhang folgende Bedeutung würde uns auf die Wurzel *tare* zurückführen und es könnte die Frage entstehen, ob dieses *thraosta* mit dem der *Gâthâ's* identisch sey. Eine Vermittlung scheint Vp. 12, 5 zu bieten: *humaja mainjâmaidê jâ dathaṭ ahurô mazdâo ashava thraosta vohu manañha vakhsta asha jâ hâtãm mazistaća vahistaća çraêstaća*, die heilsamen Dinge bedenken wir, die *Ahuramazda* gab, der Schöpfer mit gutem Geiste; der Beförderer der Wahrheit dessen, was unter dem Seyenden das Grösste und das Beste und das Trefflichste ist. Hier ist *thraosta* augenscheinlich Nomen actoris von der Wurzel *thwares;* in den Stellen der Jeshts ist es wohl dieselbe Form; nur hat es hier den strengen Sinn Vollender; „der Vollender der dritten Nacht" kam = nach vollbrachter dritter Nacht kam er. In den *Gâthâ's* ist diese Fassung nicht zulässig. — *Ârôi*. Um dieses Wort, das mich schon viel Nachdenken gekostet hat, richtig erklären zu können, ist vorher das häufige *paitj-ârem*, dessen Bedeutung keinem Zweifel unterliegt, zu betrachten. Wir finden es bekanntlich im ersten Capitel des Vendidad, so oft von einer Gegenschöpfung des bösen Geistes die Rede ist, in folgender Fügung: *âaṭ ahê paitjârem frâkereñtaṭ añrô mainjus*, aber diesem entgegen schuf *Añrô mainjus* (nun folgt jedesmal die Angabe des vom bösen Geist geschaffenen Uebels). Man kann in dieser Fügung *paitjârem* als Substantiv oder als Adverbium fassen — letzteres halte ich für richtiger —, der Sinn bleibt immerhin der gleiche. Aus diesem *paitjârem*, das im Vendidad schlechterdings keine persönliche Bedeutung hat, ist *paitjâra* (plur.) in den Jeshts, das neben *daêva* vorkommt und ganz deutlich „feindliche, böse Geister" bezeichnet, hervorgegangen, vgl. Jt. 3, 7. 10. 3, 14 *(paitjâranãm paitjârôtema)*. Um nur einen Gegner zu bezeichnen, wurde durch die Endung *na* ein neues Wort gebildet, *paitjârenô;* so Jt. 8, 59 *mâ gêurvajôiṭ ahûmerekhs paitjârenô imãm daênãm*, nicht möge der Leben tödtende Feind diese Lehre erfassen (ihr nicht schaden). Im Bundehesch ist dann *patjâreh* geradezu ein Name des bösen Geistes geworden. Sehen wir nun auf die Ableitung des Wortes, so muss es zunächst in *paiti* und *ârem* zerlegt werden; letzteres führt auf eine Wurzel *ar*, die sich wirklich auch im Zendawesta findet. Fragm. 4, 3: *zemargûzô bavâṭ añrô mainjus zemargûzô bavâoñti daêva uç iriçta paiti arâoñti* [1]), unter der Erde verborgen sey *Añrô mainjus*, unter der Erde verborgen seyen die *Daêva's;* daraus hervor gehen sie gegen die Gestorbenen (bekämpfen sie). Vergl. ferner *frâreñtê*, sie wandeln fort, J. 46, 3. Das Sanskrit bietet die Wurzel *ar*, gehen, die schon im Weda

---

[1]) Für *arâoñti* Fr. 4, 1 ist sicher *marâoñti* (nennen) zu lesen. Der Abfall des *m* war wegen des unmittelbar vorhergehenden *tem* leicht möglich.

sehr viel angewandt wird. In der Bedeutung auf Einen losgehen, haben wir die Wurzel im baktrischen *areta* [1]), angreifend, feindlich, J. 53, 6. 9. Sehr reich verzweigt ist dieselbe im Armenischen, in dem sie bald mit einfachem *r*, bald mit stärkerm *r̄* geschrieben wird. Man vgl. *ar̄n-él*, machen (Aor. *arar*), *ar̄n-ul*, nehmen (Aor. *ar̄*, *éar̄*), *ar̄*, Präposition gegen, nach, gemäss, bei, *ar̄-él*, dabei seyn, anwesend seyn, die Substantiva *ar-mat*, Wurzel, und *armtik*, Frucht, Produkt (vollkommen mit *Ârmaiti* stimmend); hieher zu ziehen sind auch Compositionen mit *j (h)*, einer Abschwächung vom irânischen *pa* und sanskritischen *sa*, so *j'ar̄n-él*, aufwachen, lebendig werden, sich erheben, *j'aruthiun*, die Auferstehung (wohl aus *upa* + *ar*), *j'arj-él*, verbinden (aus *sam* + *ar*, zusammengehen, vgl. auch griech. ἄρω, fügen). Von der erweiterten Wurzel *arsh* stammt das baktrische *arsti*, Geschoss, wedisch *r̥shṭi*. Um nun auf *ârôi*, von dem wir ausgingen, zurückzukehren, so ist es Locativ eines Thema's *âra*, neben welchem wir auch ein anderes, *âri*, finden; aber nur in den *Gâthâ's* und bloss adverbialiter gebraucht (s. weiter d. Gloss.). Die Ableitung betreffend, so gehört es der eben besprochenen Wurzel *ar*, gehen, an; ich dachte zwar früher lange an eine Wurzel *ar*, brennen, aber ich habe diese Erklärung nach langer reiflicher Erwägung aufgegeben. Demnach heisst *ârôi* eigentlich im Gange, woraus sich die Bedeutungen gegen, entgegen, herbei, herzu, welche letztere es an unserer Stelle und 50, 5 hat (beidemal haben wir *ârôisî* mit folgenden Vocativen) entwickeln. — *Viçpâis* ist mit dem Loc. plur. *khshmâvaçu* zu verbinden. Der Grund, warum der Dichter die Mazda's herzuruft (wahrscheinlich zum Opfer), ist, weil sie alle Kraft und Stärke besitzen, die sie nach ihrem Willen den Menschen mittheilen können oder nicht.

V. 4. Dem Feuer werden hier mehrere Prädikate beigelegt, von denen namentlich *açistem* etwas schwerer verständlich ist. Ner. hat *tegastaraḥ*. Das Wort kommt nur noch J. 30, 10 als Neutr. plur. *açistâ* vor und 44, 9 findet sich ein Substantiv *açistis*. Sehen wir nach der Ableitung, so bieten sich sogleich zwei Möglichkeiten; erstens die Wurzel *çish* = skr. *çiksh*, lehren, demnach hiesse es eigentlich „nicht gelehrt", d. h. von selbst ohne Anweisung etwas wissend; zweitens die Wurzel *çish*, verlassen, zurücklassen, wonach *açistem* nicht zurückgelassen, d. i. ganz, vollständig (vgl. skr. *açesha*, integer) bedeuten würde. Beide Wurzeln lassen

---

[1]) Hierauf ist das *arta* in den medo-persischen Eigennamen zurückzuführen. Der alte Name der Perser Ἀρταῖοι hat hiemit nur die zufällige Lautähnlichkeit gemein. Dieser lässt sich am richtigsten aus dem Tatarischen der zweiten Keilschriftgattung und den andern Sprachen desselben Stammes erklären.

sich im Zendawesta und zwar in den *Gâthâ's* nachweisen. Die erstere Bedeutung indess passt nicht recht zu einem Beiwort des Feuers, die zweite empfiehlt sich mehr, namentlich wegen des unmittelbar folgenden *ēmavañtem*, stark, und bezeichnet das Feuer in seiner ungebrochenen Macht. — Für *çtôirapeñtem* (Nerios.: *tishṭhata ânandam*), wie Westerg. nach K. 5, 6 schreibt, lesen die meisten Mss. *çtôi rapeñtê*. Nach ersterer Lesung ist es Accusativ und bezieht sich auf *âtarēm*, nach letzterer Dativ und geht auf *tôi*, worunter *Ahura-mazda* gemeint ist, zurück. Wenn auch die Lesart *rapeñtem* leicht als eine Accommodation an *ēmavañtem* und die andern im Accus. stehenden Prädikate erscheinen kann, während ein solcher Entstehungsgrund für das viel verbürgtere *rapeñtê* nicht anzunehmen ist, so wollen wir sie der Concinnität wegen beibehalten. Jt. 24, 6 findet sich der Genit. plur. *çtê-rapañtãm* neben *ćithra-avañhãm* (so ist für Westerg. *ćithra-vañhãm* dort zu lesen), von Männern *(narãm)* gebraucht. (Ueber die Wurzel s. zu 28, 2 und das Glossar). — *Aṭ mazdâ—aēnañhem* Nerios.: *eva ahuramazdaḥ piḍâkarasja hastâićchajâ vidadhâti nigraham*, so hält *Ahura-mazda* durch das Streben seiner Hände (mit Gewalt) den Quäler im Zaum. — *Daibishjañtê*. Diese Form, deren Wurzel *daibish* = *ṭbish* (skr. *dvish*, hassen) ganz deutlich ist, lässt eine zweifache Erklärung zu; erstens kann es 3. Person plur. praes. medii seyn, zweitens der Dativ sing. des Partic. praes. Die erstere ist nicht wohl zulässig, da *daibish* = *ṭbish*, wenigstens im Verbum finitum, nicht nach der sogenannten 4. Conjugation geht. (Man vgl. *daibisheñti* J. 32, 1). Dagegen finden wir ein Adjectivum (eigentl. Participium) *ṭbishjaṭ*, z. B. Gen. pl. *ṭbishjatãm* Jt. 10, 76. 13, 31; Nom. pl. *ṭbishjañtô* 13, 31. Zudem ergiebt sich bei dieser Fassung auch der passendste Sinn. — *Zaçtâçtâis*. Westerg. corrigirt *zaçtâ-istâis*, ebenso schreibt er 50, 5 für *zaçtâçtâ zaçtâ-istâ*. K. 5, 4 haben an unserer Stelle *zaçtâis tâis*, K. 6. *zaçtâ. stâis*, P. 6, K. 11. *zaçtâ. çtâis*, Bf. und Bb. *zaçtâstâis;* in 50, 5 hat K. 5 *zaçtâistâ*, K. 4, P. 6, Bf. *zaçtâstâ*, K. 6. *zaçtâis. tâ*, Bb. *zaçtâçtâ*. Die Westergaard'sche Lesung ist nur eine Trennung des *zaçtâistâis* von K. 5, 4; er folgt hierin wohl der Auffassung Nerios.'s, der in dem Ganzen die zwei Worte *hasta* und *ićchâ*, Verlangen, sieht. Die Mehrzahl der Handschriften ist jedoch gegen diese Lesung; das *i* nach *â* und vor *stâis* oder *çtâis* scheint sich nur wegen des *âi* dieser Endung eingeschlichen zu haben, und in 50, 5, das auch sonst eine Reminiscenz an unsere Stelle zu enthalten scheint, ist dann das *i* auch vor der Endung *çtâ* geblieben. Indess die Richtigkeit der Westergaard'schen Lesung zugegeben, so handelt es sich vor allem um die Erklärung des *istâis* und dann des Sinnes des ganzen Compositums. *Istâis* könnte möglicherweise auf zwei grundverschiedene Wurzeln, *jaç*, verehren, und *ish*, kommen, wandeln (s. darüber zu 30, 1 und das Glossar) zurückgeführt werden; nach der ersten Erklärung würde das Compositum „das durch die Hand, d. i. Thaten, Verehrte", nach der zweiten

„die durch die Hand gegangenen", oder, wenn man *ista* für *ishita* nehmen will, „das durch die Hand Geschickte" bedeuten. Von allen diesen Bedeutungen passt nur die letztere zu dem Sinne des Ganzen. Weil aber dem *ista* als einem von dem einfachen *ish* gebildeten Particip nicht die causative Bedeutung geschickt beigelegt werden kann, so müssen wir die Lesung *ista* aufgeben. Einen noch weit passendern Sinn gewinnen wir indess, wenn man *saçtâstâ* liest und dieses in *saçtâ asta*, mit der Hand geworfen, d. i. Geschoss, auflöst. — *Derestâ*, Bf. *darest â*, Bb. *darestâ*. Der Form nach lässt es sich weder als eine zweite noch als eine dritte Person sing. Verbi (Nerios.) fassen, sondern es muss das passive Part. seyn. Da aber der Accusativ *aênañhem* nicht davon abhängen kann und, wenn es, wie dieses, auf *daibishjañtê* bezogen wird, letzteres zwei Accusative regieren würde, was nicht genügend zu erklären wäre, so ist der einzige Ausweg, dieses *derestâ* mit *aênañhem* zu einem Worte zu verbinden. Diess geht um so eher, als *aênañhem* schon formell nicht als Abstractum Sünde, sondern als Concretum Sünder gefasst werden müsste. Die Ableitung des Wortes anlangend, so kann es drei sanskritischen Wurzeln entsprechen, die alle im Baktrischen vertreten sind: *drç* (für *darç*, griechisch δέρκομαι), sehen, *dhrsh*, wagen (für *dharsh*), und *drh*, wachsen (für *dargh*). Für die erstere bietet das Baktrische gewöhnlich *dareç*, für die zweite *dares, deres, daresh*, und für die dritte *darez, derez*. Hienach würde das *derestâ* unserer Stelle nur auf die zweite zurückzuführen seyn; aber der so häufige Wechsel der Zischlaute, namentlich des *ç*, *s* und *sh* untereinander im Baktrischen würde auch die Ableitung von einer der andern Wurzeln wenigstens möglich machen. Der Sinn der ganzen Stelle, sowie der der Parallelstellen 31, 2 und 50, 5 *(aibiderestâ)* fordert indess nothwendig die zweite; vgl. auch die zweite Person plur. perfect. reduplic. *didhareshathâ* 46, 7. Ausser diesen sind mir weiter keine Verbalformen der Wurzel *daresh* bekannt. Dagegen treffen wir ziemlich häufig in den spätern Stücken des Zendawesta ein Adject. *darshis* vom Winde *(vâtô)* gebraucht Jt. 8, 33. 34. 18, 5, das den Sinn von gewaltig, stark, heftig hat[1]); dasselbe Wort haben wir auch in dem Compositum *darshi-dru*, rasch laufend, gewöhnlich ein Beiwort des *tanumâthra*, „der das heilige Wort zur Person hat" (was nur ein Name des Çraosha ist Jt. 13, 85), Jt. 13, 99. 106. Die Wurzel finden wir indess auch im Medischen (der ersten Keilschriftgattung), wo sie *darsh* lautet. So Bis. I, 53: *kaśčija nija adarshanush čishčija thastanija parija Gumâtam*, niemand unterstand sich, etwas gegen Gumâta zu sagen; hier ist *adarshanush* dritte Person plur. des Imperf. der Wurzel *darsh*.

---

[1]) Indess finden wir im ganz gleichen Sinne eine Ableitung der Wurzel *derez* gebraucht, z. B. Vend. 3, 42 *vâtô derezi-takathrô*, ein Wind starken, gewaltigen Laufes. Man s. über die Wurzel *derez* auch meine „Bemerkungen" in Ewald's Jahrbüchern der bibl. Wissensch., V, 152 fg.

Die erste Person imperf. medii *adarshija (= adarshê)* treffen wir in J. 7, 8: *imâ dahjâwâ tjâ adam adarshija*, diess sind die Länder, welche ich mir unterwarf. Davon abgeleitet finden wir ein Substantivum *darshama*, Gewalt, Gewaltthat; so Bis. I, 50 *kârashim haċâ darshama atarsa*, das Reich fürchtete ihn (den Gumâta) wegen seiner Gewaltthat; IV, 37 *thuwamhja aparam ahja haċâ darugâ darshama patipajuwâ*, du, welcher du in Zukunft (König) bist, schütze dich vor des Bösen [1]) Gewalt. Das neupersische scheint die Wurzel in *dâsh-ten*, halten, festhalten, die im Imperfectstamm *dâr* annimmt (wohl nur eine Verkürzung aus *darsh* und nicht von *dare*, *dere*, abzuleiten, das *â* wäre sonst nicht erklärlich), bewahrt zu haben. Das Wort *durust*, ganz, gerecht, ist nicht hieherzuziehen; es ist aus *drvô-çtâ*, feststehend (vgl. das Subst. *drvô-çtâti* Jt. 9, 2) entstanden. Das Armenische bietet *daržan-il* oder *dažan-il*, sich abmühen, *dažankh*, Mühe, Arbeit. Gehen wir nun auf die Grundbedeutung des besprochenen *daresh* = skr. *dhřsh* zurück, so ist dieselbe wohl etwas festhalten wollen oder etwas festzuhalten suchen (es ist nämlich nur ein sehr altes Desiderativ der Wurzel *dhar*, festhalten); daraus ging die Bedeutung intrans. muthig seyn, stark seyn, trans. einen Angriff auf Einen machen, Einen überwältigen (mit der Präposition *â*) hervor, welche beide sich im wedischen Sanskrit finden. In den irânischen Sprachen treffen wir nur die transitive, wie aus den angeführten Beispielen erhellt. Auch in unserer Stelle hat es diese Bedeutung.

V. 5. Die Lesart *skjaothanâis* ist schwankend; K. 5. bietet *skjaothanâi*, K. 11. *skjaothnâ;* ein ähnliches Schwanken s. bei 44, 10. Die Entscheidung hierüber hängt von der richtigen Erklärung und Verbindung des *îstis* (Nerios.: *lakshmî*) ab, welches wir desswegen zuerst weiter besprechen wollen. Es findet sich öfter in den *Gâthâ's*, aber an keiner Stelle derselben ist seine wirkliche Bedeutung mit vollkommener Sicherheit zu ersehen. Wenden wir uns desshalb zu den spätern Stücken, wo sich dieselbe deutlicher aus dem Zusammenhange entnehmen lässt. Jt. 8, 15 (in 17 wiederholt): *kahmâi azem dadhãm virjãm îstim virjãm vãthwãm havahêċâ urunô jaoždâthrem*, wem gab ich Reichthum an Männern [2]), Ueberfluss an Männern, und Reinigung der eigenen Seele? Jt. 5, 26

[1]) *Darugâ* ist nicht, wie bisher allgemein angenommen wurde, Instrumental, sondern Genitiv und Ablativ, vollkommen dem alten baktr. *drûġô* (von *drukhs*) entsprechend. Der Nominativ lautet nicht *daruga*, sondern nur *darug;* das Schluss-*a* ist ja gar nicht geschrieben.. Auch H. 17 ist *darugâ* dieselbe Form wie hier. Dort wäre der Instrumental nach *haċâ* etwas schwer erklärbar.

[2]) Hierunter sind die Nachkommen, die Kinder, sowie das Gesinde zu verstehen; *vîra* hat hier ganz die Bedeutung des wedischen *vîravat*, das wir so häufig neben *gômat*, *açvavat* etc. finden.

(gieb mir *Ardvi çûrâ anâhitâ*), *jathâ uzbarâni haća daêvaćibjô ujê istisća çaokâća ujê fshaonića vâthwâća*, damit ich von den Daêva's wegnehme beides, sowohl die Güter als die Vortheile, beides, sowohl die Reichthümer (Geld) als die Heerden. Jt. 10, 108: *kahmâi istim — pourus-qâthrăm bakhshâni*, wem soll ich nahrungsreiches Gut schenken? In 10, 33 finden wir die Verbindung *istim amem verethraghnemća*, wonach *isti* etwas Aehnliches bedeuten muss, wie die zwei andern bekannten Macht, Sieg. Man vgl. noch Jt. 5, 98. 19, 32. 24, 46. Aus allen diesen Stellen kann mit einer gewissen Sicherheit entnommen werden, dass *istis* die Bedeutung von Vermögen, Reichthum, Besitz, Gut, hat, und zwar scheint es näher den Grundbesitz (das Stammcapital) zu bedeuten, da als mit ihm gleichsam nothwendig verbunden *çaoka*, der Nutzen, Ertrag (Zins) erscheint. Burnouf hat schon im Allgemeinen den Sinn richtig erschlossen, indem er das Wort mit „les biens" deutet. Gehen wir nun zu den *Gâthâ's* über. Hier ist vor allem daran zu erinnern, dass wir zwei Schreibungen des Wortes, *isti* und *isti*, finden (s. d. Gloss.). Auf den ersten Anblick vermuthete ich, es seyen zwei verschiedene Wörter, aber eine nähere Untersuchung stellte die Einerleiheit beider heraus. Da die Schreibung *istis* die weitaus häufigere ist, so wird man am richtigsten verfahren, wenn man die Schreibung *istis* an den wenigen Stellen, wo sie sich findet, in *istis* ändert. Was die Bedeutung anlangt, so können einige Stellen, wie 44, 10 und 53, 1, leicht zu der Annahme führen, es heisse in den *Gâthâ's* Verehrung (etwa von *jaz* abgeleitet), eine Erklärung, die ich selbst früher in meinen Zendstudien (zu 44, 10) gab. Aber diese Erklärung stösst bei manchen Stellen, wie 32, 9. 46, 2, auf bedeutende Schwierigkeiten, und auch an den eben dafür angeführten wäre sie nicht ganz zutreffend. Wenden wir nun die spätere Bedeutung des Wortes auf die *Gâthâ's* an, so passt im Allgemeinen dieselbe, namentlich an unserer Stelle, wo *istis* ein Synonym von *khshathrem* zu seyn scheint; aber in den meisten andern hat das Wort wohl eine bestimmtere Bedeutung, nämlich die von „wesentlichem Gut", d. i. das Gut, wodurch eine Sache allein bestehen kann. Diesen Sinn möchte ich namentlich den Stellen geben, wo *istis* mit *vohu manô* verbunden erscheint. Das wedische Sanskrit bietet zwei *ishṭi*, die mit unserem *isti* leicht identisch seyn können; das eine, von *ish*, gehen, abgeleitet, heisst: Eile, Gang; das andere, von *jaǵ*, opfern, stammend, bedeutet Opfer. Am nächsten liegt für das Baktrische die Wurzel *ish*, da auf *jaç*, wie vorhin schon gesagt wurde, zu verzichten ist. Von dieser lässt sich im Baktrischen nur die Bedeutung „kommen" (s. zu 30, 1) mit Sicherheit erweisen. An die Bedeutung wünschen, welche sie im Sanskrit hat, kann hier nicht gedacht werden, da sie im Zendawesta nirgends zu entdecken ist; denn das Adjectiv *ishjô*, ein stehendes Prädikat des Airjama, heisst nicht wünschenswerth, eine Bedeutung, die in den *Gâthâ's* nie einen Sinn gäbe (siehe das Glossar). Da-

gegen finden wir ein Substantiv *ish* in der Bedeutung Speise, dieselbe, welche *ish* auch im Weda hat. Hiemit ist *istis* zu verbinden; und zwar ist es nur eine Abstractbildung davon und heisst eigentlich Speisung, Nahrung, worunter alles insgesammt, was zur Ernährung überhaupt gehört, zu verstehen ist. Hieraus lassen sich die wirklich vorkommenden Bedeutungen des Wortes Gut, Vermögen, Reichthum, genügend erklären, wenn man die alt-arische Anschauung bedenkt, in der die Begriffe Speise und Besitz zusammenfallen, wie wir so häufig in den wedischen Liedern sehen können. — Gehen wir nun nach dieser Erklärung des *istis* zu seiner Verbindung mit dem folgenden Worte über. Liest man dieses mit Westerg. *skjaothandis*, so entsteht der Sinn: welches Gut ist durch die Handlungen? d. i. welches Gut wird durch die Handlungen (nämlich die religiösen) errungen? Wird der Dativ *skjaothanâi* gelesen, so heisst es: welches Gut ist für die heilige Handlung, d. h. welches Gut ist für die heilige Handlung bestimmt. Da sonach bei beiden Lesungen eigentlich der gleiche Sinn herauskommt, so halte ich es für das Beste, bei der von den meisten Handschriften gebotenen Schreibung *skjaothanâis* stehen zu bleiben. — *Jathâ vaokhemî* Nerios.: *jathâ jushmabhjaṁ bhavâmaḥ*. Für *vâo ahmî* der meisten Handschriften (K. 6, 11. P. 6. Bf.), das Westerg. aufgenommen hat, ist *vaokhemî* zu schreiben. K. 5. hat *hahmî*, K. 4. *hakhmî*, Bb. *vâ ahmî*. Die handschriftliche Schreibung scheint dadurch entstanden zu seyn, dass bei der Recitation des Stücks das ursprüngliche *vaokhmi* mit einem Absatze gesprochen wurde; der Ton lag wohl auf der Stammsylbe. Hatte man einmal der Recitation wegen das Wort getrennt, so ist leicht begreiflich, dass, da so der wirkliche Sinn des Wortes allmählig verloren gehen musste, mehrfache kleine Veränderungen versucht wurden, um einen passenden Sinn zu gewinnen. Man verbesserte *vâo* in das so häufige pronominale *vâo* oder gar in *vâ*, das *khmî* in *ahmi* (von *as*, seyn) oder *hakhmi* (von *hać*, folgen). Aber alle diese Verbesserungen geben keinen genügenden Sinn. „Dass ich euer bin", wäre hier viel zu matt und liesse sich überdiess in keinen rechten Zusammenhang mit *ashâ — thrâjôidhjâi drigûm jûshmâkem* bringen. Was nun die Form *vaokhmi* selbst anlangt, so kommt sie zwar im Zendawesta nicht weiter vor, ist aber durch das *vaokhemâ* unsers Verses, das deutlich die erste Person plur. imperf. der Wurzel *vać*, reden, ist, sichergestellt. Auch im Sanskrit bildet diese Wurzel das Präsens ohne Bindevokal (nach der zweiten oder dritten Conjugation). — *Ashâ* ist als Accusativ abhängig von *vaokhmî* zu denken. Der folgende mit *thrâjôidjâi* eingeleitete Infinitivsatz giebt den Zweck des Verkündens der Wahrheiten an. Der Sinn des *thrâjôidjâi* kann bei näherer Betrachtung nicht zweifelhaft seyn. Nerios. hat *pâlanam dadâti*, Schutz geben, wonach er das Ganze in zwei Worte zerlegt, was unstatthaft ist. An eine Ableitung von der Wurzel *thrâ*, erhalten, der wir öfter im Baktrischen begegnen, ist hier nicht

zu denken, sondern dieses Wort ist vielmehr der Infinitiv eines Causale des Zahlworts *thri*, drei, und heisst eigentlich verdreifachen. Das Wort findet sich nur noch in der schwer verständlichen Stelle J. 11, 9: *jô nô aêvô aṭ tê ujê thrâjôidjâi tûrahê meñdâidjâi khshvîdem haptâżdjâi nava daçemê jôi vē jêthma*, welcher [1]) uns einer ist, um diese zwei zu verdreifachen, die vier zu verfünffachen, das sechsfache zu sieben und acht zu machen, die neun zum zehnten u. s. w. — *Drigu* kann hier nur Dreiheit (eigentl. Dreigespann) heissen und steht eigentlich für *thrigu*. Die Verwandlung des *th* in *d* ist eine Folge des Einflusses des weichen *g* der Endsylbe; diese Erweichung ist in dem Dialekt der *Gâthâ's* sehr häufig (s. darüber die Gramm.; man vgl. nur *azdēbis*, Instrum. pl. von *açti*, Daseyn, Körper). Das *gu* am Ende ist identisch mit dem schliessenden *gu* sanskritischer Composita (unser *drigu* würde zur 5. Classe *dvigu* gehören), das wir sonst noch im baktrischen *hvogvâ* haben (s. das Glossar). Nun fragt es sich vor allem, was unter dieser Dreiheit zu verstehen sey. Die Parallelstellen helfen uns hier nichts; denn unter dem *mareżdika thrâjô-drigu* Jt. 2, 2. 7 ist nur der Spruch unserer Stelle zu verstehen. Bei näherm Nachdenken fielen mir drei mögliche Erklärungen bei. Erstens kann die heilige Trias, Gedanke, Wort, That, gemeint seyn; zweitens könnten darunter die drei Stände *âthrava*, *rathaêstâo* und *vâçtrja fshujāç*, verstanden werden; drittens dürfte auch an die drei heiligsten Gebete *Jathâ ahû vairjô*, *Ashem vohû* und *Jêñhê hâtām* gedacht werden. Gegen die zweite Erklärung spricht namentlich, dass auf die drei Stände in den *Gâthâ's* weiter kein Gewicht gelegt wird; ja der *âthrava* und *rathaêstâo* werden nicht einmal erwähnt. Gegen die dritte Möglichkeit kann geltend gemacht werden, dass in den *Gâthâ's* nirgends auf diese drei heiligen Gebete angespielt wird, die wahrscheinlich sogar etwas spätern Ursprungs sind. Dagegen spricht vieles für die erste Erklärung. Die Dreiheit des Gedankens, des Wortes und der That war eine der Grundideen Zarathustrischer Lehre (s. 33, 14) und findet sich überall in den *Gâthâ's*. Die Dreiheit wird vom *Ahura-mazda* und seinen Geistern ausgesagt (man denke aber ja nicht an den Begriff christlicher Trinität); denn auf ihn kann sich nur das *jûshmâkem* beziehen. Darunter ist dann die Vereinigung des allerreinsten Gedankens, des allerheiligsten Wortes und der glückbringendsten That gemeint, wie diess dem höchsten Geiste zugeschrieben werden muss. Was ist aber nun der Sinn der ganzen Redensart: „eure Dreiheit verdreifachen"? Eine

---

[1]) Der Vers bezieht sich wohl auf Haoma, von dem im ganzen Capitel vorher und nachher die Rede ist; er ist hier als Vermehrer des Menschengeschlechts bezeichnet — denn von etwas Anderem können diese Zahlen kaum verstanden werden —, eine Rolle, die ihm Jaç. c. 9 wirklich zugeschrieben ist, da die Weisen der Vorzeit, die ihn verehren, zum Lohne von ihm öfter Söhne erhalten.

Dreiheit verdreifachen, ist zunächst so viel, als eine Einheit verneunfachen. Beides, drei und neun, sind im Zendawesta, wie auch im Weda, sogenannte heilige Zahlen. Ich sage sogenannte, weil die Heiligkeit bestimmter Zahlen erst allmählig aufkam, nachdem der ursprüngliche Sinn der Verbindung gewisser Zahlen mit gewissen Substantiven vergessen war. Dieser war keineswegs ein heiliger, sondern ein ganz natürlicher und in der uralten Anschauung begründeter; ja gerade solche bestimmte Zahlverbindungen lassen uns noch einen Blick in die alleräItesten Verhältnisse werfen [1]). So reden die Lieder des Rigweda z. B. öfter von *pañća kr̥shṭajaḥ* oder *pañća kshitajaḥ*, d. i. fünf Geschlechtern; dem Sinn und Zusammenhang nach sind aber keine fünf einzelnen Geschlechter mehr darunter zu verstehen, sondern der Ausdruck bezeichnet alle Geschlechter, das ganze Volk überhaupt. Ursprünglich bezeichneten sie aber gewiss nur fünf Geschlechter, welche die angesehensten seyn mochten und als Träger des Ganzen galten. Nachdem man sich einmal gewöhnt hatte, von fünf Stämmen als vom ganzen Volk zu reden, so wurde diese Redeweise auch beibehalten, nachdem sich die Zahl der Geschlechter bedeutend vermehrt hatte, wie aus einer gewissen Ehrfurcht gegen das Althergebrachte. Dieser kurze Wink möge für jetzt genügen. Was nun die Zahl neun insbesondere anbetrifft, so finden wir sie im Zendawesta häufig angewandt. So treffen wir drei und neun namentlich in der grossen Reinigungsceremonie der neun Nächte (der sogenannten Barshnomceremonie), wie sie Vend. Farg. 9 näher beschrieben ist. 99,999 Fravaschi's sind aufgestellt, um den See Vouru-kasha zu bewachen; ebenso viele sind für den Stern Haptô-iriñg, wieder die gleiche Zahl zur Bewachung von Çâma's Körper, und noch einmal ebenso viele zur Bewahrung von Zarathustra's Saamen bestimmt (Jt. 13, 59—62; vgl. Minôkhired in Spiegel's Pârsi-Gramm., S. 141, §. 11, u. 142, §. 17). 900 Jahre (eigentl. Winter) werden dem Jima zuletzt zu Theil (nach Vend. Farg. 2); 9000 Jahre soll der Kampf zwischen *Ahura-mazda* und *Añgrô-mainjus* dauern (Bundeh. S. 4, l. 11); die einzelnen Perioden des Kampfes dauern 3000 Jahre. An unserer Stelle nun hat der Ausdruck: „die Dreiheit verdreifachen" (eine Einheit verneunfachen) nur den Sinn, die Fülle der guten Gedanken, Worte und Thaten, die im *Ahura-mazda* vereinigt sind, überall unter den Menschen zu verbreiten, sodass jene höchsten Güter, indem die Menschen sich ihrer theilhaftig machten, als ver-

---

[1]) Dass derartige Verbindungen bestimmter Zahlen mit gewissen Substantiven im Lauf ihren eigentlichen Zahlwerth verlieren und nur zu einer Art Pluralzeichen herabsinken, zeigt namentlich das Chinesische; so *ssé hai*, die vier Meere = alle Meere; *ssé fang*, die vier Gegenden = alle Gegenden; *kiù tćeu*, die neun Provinzen = alle Provinzen; *pĕ sing*, die hundert Geschlechter = alle Geschlechter (s. Endlicher, Chinesische Grammatik, S. 196 fg.).

vielfacht erscheinen mussten. — *Parê vâo — mashjâisća.* Der Sinn dieses Satzes ist, obschon die einzelnen Worte an sich klar sind, etwas schwer zu deuten. Ueber *parê* ist schon zu 33, 7 geredet worden; es kann auch hier nur antea, vorher (Nerios.: *puraḥ*), bedeuten. Man könnte leicht versucht seyn, es in dem Sinne von coram zu nehmen und mit *vâo* eng zu verbinden; aber der so entstehende Gedanke „wir sprechen in eurer Gegenwart wegen aller Daêva's etc." dürfte nicht mit dem Geiste der Zarathustrischen Religion stimmen. Die erste Person plur. in *vaokhemâ* kann nur auf den menschlichen Redner (Zarathustra) und seine Genossen gehen; unter *vâo* ist der Dual *Ahura-mazda* gemeint. Am richtigsten fasst man *vâo* als einen Dat. commodi und verbindet *parê*, antea, eng mit *vaokhemâ*. So ergiebt sich der Sinn: wir, die Verkündiger der neuen reinen Lehre, reden nicht erst heute gegen die Daêva's, die Khrafçtrâ's und die Menschen (nämlich die schlechten) zu euerem Besten, sondern wir haben dies schon oft früher gethan. Die Wiederholung des *parê* scheint den Begriff „schon früher" oder „schon längst" auszudrücken. — Das Adjectiv *viçpâis* ist mit *daêvâis* und den zwei folgenden Worten zu verbinden. Die Instrumentale drücken den Begriff „wegen" aus. „Wir sprachen wegen der Daêva's" ist so viel als „wir sprachen gegen die Daêva's". — Für *khrafçtrâ* von K. 5. haben alle andern Copien *khrafçtrâis.* Da aber hier das *ćâ* fehlt, so sieht diese Lesung fast nur wie eine Correctur nach Analogie von *daêvâis* und *mashjâis* aus. In den der unsern nahverwandten Stellen 29, 4 u. 48, 1 finden wir nur *daêvâisćâ mashjâisćâ* ohne *khrafçtrâ.* An unserer Stelle ist *khrafçtrâ* mit *mashjâis* zu einem *Dvandva* zu verbinden. (Ueber *khrafçtrâ* s. d. Glossar.)

V. 6. *Haithim* ist hier Adverbium in dem Sinne von wirklich, in der That. — *Mazdâ-ashâ* ist Prädikat: wenn ihr *(Ahura-mazda)* wirklich Weisheitspender und Wahrhaftige seyd. — *Dakhstem* (Nerios.: *lakshaṇam*). Diesem Worte begegnen wir in den *Gâthâ's* nur noch 51, 9: *aibî ahvâhû dakhstem dâvôi*, welches eine der unsern ganz ähnliche Verbindung oder eigentlich dieselbe Ausdrucksweise, nur anders construirt, ist. Dagegen treffen wir das Wort öfter im Vendidad; so 1, 18. 19 *arathwja dakhsta* als Schöpfungen des *Añrô mainjus;* 2, 37: *naêdha ćim anjãm dakhstanãm jôi heñti añrahê mainjêus dakhstem mashjâisća paiti nidhâtem*, auch nicht (ist hier im Vara des Jima) eines der andern *dakhsta's*, welche sind *dakhsta* des *Añrô mainjus* und gegen die Menschen niedergesetzt (eingesetzt); 14, 6: *bis hapta âthrô dakhstem nerebjô ashavabjô ashaja vañhuja urunê ćithim niçirinujâṭ*, zweimal sieben *dakhstem* des Feuers möge er den reinen Männern mit guter Reinheit als Sühne überliefern; 15, 10: *jêzića aêsha jâ kainê mashjânãm parô fsharemâṭ tarô-dakhstem parâiti tarô-apemća urvarãmća*, wenn dieses Mädchen (das ausser der Ehe schwanger wird), ehe es sich vor den Menschen schämen muss, zu einem schlimmen *dakhstem*, nämlich zu einem

schlimmen Wasser oder Holz, hingeht (um durch die Anwendung derselben die Frucht abzutreiben); 15, 46: *jêzi vaçen mazdajaçna gvô-dakhstem maêthmanem kutha tê verezjân aêtê jôi mazdajaçna*, wenn die Mazdajaçner ein Lebens-*dakhstem* durch Begegnung wollen (es ist von der Begattung der Hunde die Rede), wie sollen sie es machen? 16, 13: *aêtadha hê aêtê mazdajaçna aêtajâo nâirikajâo čithravaitjâo dakhstavaitjâo vohunavaitjâo, dakhstem uzverezjâț kâ hê açti čitha*, sollten hier diese Mazdajaçner dieser Frau, die mit Saamen [1]), *dakhsta's* und Blut versehen ist, ihr *dakhsta* herausthun, was ist die Strafe dafür? 16, 14: *jaț hê čithra dakhstem bavaiti jaț hê dakhsta čithrem bavaiti*, wann ihre (des Weibes) Saamen *dakhstem* Saamen wird, wann ihre *dakhstâ's* Saamen werden. Eine gewöhnliche Bezeichnung der menstruirenden Frauen ist *dakhstavaiti* (s. die angeführte Stelle und sonst oft im Vend.). Versuchen wir nun zuerst nach den zahlreichen Stellen des Vendidad die Bedeutung des Wortes zu bestimmen. Vor allem scheint es hier einen schlimmen Sinn zu haben und die Ahrimanischen Kräfte und Schöpfungen zu bedeuten. Jedoch Stellen, wie 14, 6. 15, 46, sprechen gegen diese Beschränkung des Worts auf den Ahrimanischen Wirkungskreis, ebenso die der *Gâthâ's*. In 14, 6 könnte man leicht versucht seyn, auf „Werkzeuge" zu rathen; aber diese folgen in einem der nächsten Verse unter dem gewöhnlichen Namen *zaja*; dagegen was dort folgt, bezieht sich auf mannigfache Handlungen, die mit dem Feuer vorgenommen werden. Die nächste Bedeutung dieses Wortes an jener Stelle ist demnach Handlung, That. In 15, 10 bezeichnet *tarô-dakhstem* deutlich ein Gegenmittel gegen den Fötus, ein Mittel zur Abtreibung, woraus folgt, dass *dakhstem* wenigstens irgend eine Kraft, die etwas bewirkt, ausdrückt. Namentlich sind darunter die Kräfte zu verstehen, welche bei der Zeugung und der Menstruation thätig sind. Da letztere als eine Schöpfung Ahriman's galt, so kann das Wort κατ' ἐξοχήν zum Ausdruck der Ahrimanischen Kräfte und Schöpfungen verwandt werden; diese Beschränkung ist dann aus dem Umstande zu erklären, dass für das Wirken des guten wie des bösen Geistes je besondere Ausdrücke später angewandt wurden. In den *Gâthâ's*, wo *Ahura-mazda* ein *fradakhstâ* heisst, hat das Wort nur eine gute Bedeutung, ebenso wie *dakhsha* 43, 15 und das Adj. *dakhshâra*. Eine Etymologie finden wir im Baktrischen nicht, man müsste es nur mit *dahma* oder *dakhma* (Begräbnissplatz) in Verbindung bringen wollen, was jedoch Schwierigkeiten hätte. Das wedische Sanskrit bietet uns zwar kein *dakhsta*, aber desto häufiger ein *daksha*, mit dem es sicher zusammenhängt; unser *dakhsta* ist nicht sowohl eine Abstractbildung von *daksha*, als ein Part. pass. der Wurzel *dakhsh*. Das

---

[1]) Unter diesem Saamen wird wohl das Ei, das sich jedesmal bei der Menstruation ablöst, verstanden. *Čithra* hat im Vend. keine andere Bedeutung als die von Saamen.

wedische *daksha* ist nach den Nighaṇṭava's ein *balanâma* (Kraft, Stärke); auch wird es als Nom. propr. eines *Âditja* gebraucht, der mit der *Aditi* die Götter zeugt. Die Bedeutung Stärke lässt sich bei diesem Worte nicht wohl annehmen. Die Wurzel ist schwer zu ermitteln; verwandt damit ist wohl *dakshiṇa*, die rechte Hand (eigentl. die kräftige, weil in der Rechten die meiste Kraft liegt [1]). Für unsere Stelle nimmt man am besten die allgemeinere Bedeutung Kräftigung, Festigung, Stärkung, an. Nun handelt es sich noch um die syntaktische Stellung des *dakhstem*. Nach der Parallelstelle 51, 9 ist es mit dem *ahjâ aṅhēus* zu verbinden. Was die „Kräftigung dieses (des irdischen) Lebens" sey, scheint der folgende Satz anzudeuten, der diesem parallel läuft und durch das *ćâ* in *jazemnaçćâ* ihm angeschlossen ist. Hier ist vom Loben und Preisen die Rede; diess ist das wesentlichste Moment des altzarathustrischen Glaubens, hinter welchem das eigentliche Opfer in den *Gâthâ's* bedeutend zurücktritt, sodass wir mit einigem Recht annehmen können, hierin bestehe hauptsächlich die Festigung dieses irdischen Lebens. Aber doch darf zunächst kein spezielles Gebet darunter verstanden werden, sondern nur im Allgemeinen das irdische Wohlseyn, Gedeihen des Feldes u. s. w., das indess nur Folge der Anbetung *Ahura-mazda's* ist. Die Worte *viçpâ maēthâ* gehören eng zusammen und bilden eine adverbiale Redeweise, mag man sie nun als Instrumentale oder als abgestumpfte Dative fassen, in dem Sinne von „an jedem Orte" oder „für jeden Ort", d. i. überall; ganz entsprechend ist die bekannte Redeweise *viçpâi javâi*, für immer. — *Jathâ — paiti* Ner.: *jathâ jushmâkam içisneḥ vikhjâtidâtjâ stutajeća praćarâmaḥ; kila içiçnâja stutajeća jushmâkam praćarâmaḥ*. *Jazemnaçća* steht dem *çtavaç* parallel; das *ćâ* sollte eigentlich bei letzterem stehen. Das ἅπ. λεγόμ. *urvâidjâo* ist der Form nach ein Gen. sing. oder ein Dual von *urvâdi*, das offenbar mit dem Instrumental *urvâdaṅhâ* 43, 2 verwandt ist und mit dem wichtigen *urvâta* (s. darüber Zeitschrift der D. M. Ges., VIII, 756); es scheint aber nicht sowohl Ausspruch, was *urvâta* ist, als das Aussprechen, den Act der Mittheilung des höchsten Gottes an seine Propheten, zu bedeuten. Der Genitiv ist von *paiti* abhängig: ich will euch loben für das Aussprechen, wegen desselben. Nicht unmöglich ist es indess, *urvâidjâo* als Genitiv-Locativ Dualis zu nehmen; aber in diesem Falle ist *urvâdi* nicht Abstractum, sondern ein Adjectiv des Thema's *urvâdin*, aussprechend, verkündigend; es hiesse dann: ich gehe mit Lob euch beiden (die Orakel) sprechenden (Geistern) entgegen, d. h. ich empfange euch mit Lob. Aber die Bildung wäre etwas seltsam. Zu *çtavaç* vgl. 50, 9.

V. 7. *Aredrâ* (Nerios.: *dakshiṇa*) ist mit *mazdâ* zu verbinden und als ein Beiwort desselben zu fassen. Das Wort findet sich in

---

[1]) Vgl. das hebr. ימין, dexter, verwandt mit אמן, fest, stark seyn.

den *Gâthâ's* sowohl als Beiwort des höchsten Geistes (s. noch 43, 3), als auch besonders frommer und erleuchteter Menschen, die in den Himmel kommen (J. 46, 16). Jt. 5, 19. 9, 5 ist es Beiwort des Opferers *(zaothra-bara)*; 13, 75 eines der Fravashi's; 10, 65 eines von Mithra, der *aredrô aredranãm* heisst (neben *âçunãm âçus*, der Schnellen Schneller). Die Tradition schreibt ihm die Bedeutung gross zu; diese ist indess viel zu allgemein und unbestimmt, wie die meisten traditionellen Bedeutungen, als dass wir etwas Gewisses über die Etymologie daraus entnehmen können. Diese lässt mehrfache Möglichkeiten zu. Man kann das Wort zunächst entweder in *are* + *drâ* oder *ared* + *râ* zerlegen; nach der erstern Abtheilung könnte es Wahrheit (oder Wirklichkeit) haltend bedeuten, indem man *are* mit dem zu *asha*, Wahrheit, gewordenen *arta* zusammenbringt (auch *arem* ist zu vergleichen) und den zweiten Theil auf die Wurzel *dar*, halten, zurückführt; jedoch wäre in diesem Falle eher die Form *dara* zu erwarten. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die zweite Abtheilung. Eine Wurzel *ard* finden wir wirklich J. 50, 11 in der Form *aredaṭ*; sie entspricht genau dem wedischen *ṛdh*, gedeihen, befördern. *Aredra* ist demnach der Fördernde, der, durch dessen Hilfe ein Werk gedeiht. Diese Bezeichnung stimmt ganz mit dem Wesen derer, denen sie beigelegt wird. *Ahura-mazda* wird ja so häufig als Förderer des irdischen wie des geistigen Lebens und insbesondere der Wahrheit angeschaut. Ganz passend werden auch die so genannt, welche Zarathustra's Lehre zu befördern und zu verbreiten suchen. Man könnte auch an das armen. *ardar*, gerecht, denken; aber diese Bedeutung hätte auf dem irânischen Sprachgebiete keinen sichern Boden. — *Vaêdemnâ* (so ist mit W. richtig zu lesen) ist mit *raêkhnâo* zu verbinden, aber nicht auf *vid*, wissen, sondern *vid*, finden, erlangen, zurückzuführen. Vgl. *raêkhnañhô vaêdem* 32, 11. — *Çeñghûs* — *ushiuru* Nerios.: *çikshãm satjavaćaḥ samâdhânatve saṁkaṭatve 'pi kurute vipulaćetanjaḥ; kila jaḥ kârjaṁ punjaṁ jat saṁṛddhatajâ kurute jat saṁkaṭatajâ 'pi kurute tasja viǵñânaćetanjaṁ tasmâd bhavati.* *Ćakhrajô* lässt sich auf den ersten Anblick mehrfach deuten; man kann an *ćakhra*, Rad, denken und *ćakhrajô* als Locativ des Duals fassen; aber diesem Locativ könnte nicht leicht eine passende Stellung im Satze angewiesen werden; das einzige Verbum des Satzes *çeñghûs* würde hiezu nicht taugen; auch die Fassung desselben als einer adverbialen Redeweise auf beiden Rädern, d. i. flugs, schnell, würde nicht befriedigen. Die Stelle würde nämlich bei dieser Deutung so lauten: welche verkündigen, „jegliches Dunkel, jegliche Bedrückung sey flugs weitleuchtend!" Aber schon das *raêkhnâo*, das als Object mit *çeñghûs* zu verbinden ist, lässt diesen Ausrufesatz nicht zu, und anders könnte er wohl nicht gefasst werden. Viel genügender ist es, wenn *ćakhrajô* als Verbum und zwar als zweite Person Aoristi redupl. des Causat. von *kare*, machen, genommen wird (über die Form s. die Gramm.). Man vgl. *çavajô* 51, 9. — Für *usheurû*, wie Westergaard schreibt, lesen

K. 4, 9 *usiuru*, Bf. *uçêurû*, Bb. *usê. uru*; zu vergleichen ist 32, 16 *ush-urujê*. Die richtige Schreibung wird von der richtigen Erklärung abhängen; versuchen wir daher zuerst diese. Die Theilung des Worts in *ushe* oder *ushi* und *uru* ist klar; die Bedeutung des letztern, breit, weit, wird nicht zu bezweifeln seyn; das *uru*, breit, des Sanskrit lautet zwar sonst *vouru*, aber man bedenke, dass *uru* hier nicht der erste, sondern der zweite Theil des Compositums ist, wo das Wort um so leichter seine einfachste Gestalt annehmen konnte. Der erste Theil dagegen lässt eine dreifache Deutung zu; erstens kann *ushe*, *uçe* die Präposition *uç* = *ut* (man vgl. *uçe histaț*, er erhob sich, von *çtâ* + *uç*), zweitens eine Ableitung der Wurzel *vaç*, wollen, wünschen (man vgl. *vaçê-khshajãç*), und drittens eine der Wurzel *ush*, leuchten, brennen (aus *vas* entstanden; das Perfekt lautet im Weda *uvâsa*, illuxit) seyn. Auf letztere ist *ushi*, dem Burnouf, Nerios. folgend, ohne genügenden Grund, die Bedeutung intelligentia gab (sie war wohl aus Jt. 22, 38 und andern Stellen, wo von einer *ushi* des *Ahura-mazda* die Rede ist, bloss gerathen), zurückzuführen. In Jt. 1, 28 ist es ganz deutlich ein Ausdruck für Auge, Gesicht (synonym mit *daêma*); die häufigen Composita *ushi-dâ* und *ushi-darana*, welche als Beiwörter von *gairi*, Berg, erscheinen (Jt. 1, 31. 14, 56) können nur lichtgebend, lichthaltend heissen, worunter der Berg, über dem die Sonne aufgeht, verstanden wird. In dem *usi-uru* unserer Stelle nun giebt die Zurückführung des ersten Gliedes auf die Wurzel *ush* den genügendsten Sinn „weithin leuchtend", d. i. weithin bekannt. Die Deutung „nach Belieben weit" (von *vaç*, wollen) wäre zu unklar; die als Präposition, da sie nicht als einfache Verstärkung des Begriffs gefasst werden könnte, enthält zu viel Gezwungenes. Daher ist am besten, nach den oben angegebenen Beispielen *ushi-uru* oder *usi-uru* zu schreiben. Nun fragt es sich noch, auf wen *tôi* — *jôi çeñghûs* zu beziehen sey. Man denkt am nächsten an die Ahura's oder Asha's, indem der letztere Satz: *naêcim têm* u. s. w. als eine Antwort auf die Frage: *kuthra tôi* gefasst wird. Wollte man diese Fassung für unzutreffend halten, wozu übrigens kein genügender Grund vorhanden ist, so könnte nur an die Çaoskjañtô oder die alten Weisen gedacht werden. Aber der letztere Satz stände dann in keinem Zusammenhange mit dem vorhergehenden. Der Dual *nâo* kann nur den Zarathustra und Vîstâçpa bezeichnen.

V. 8. *Bjañtê*. Diese Emendation Westerg.'s nach der Lesung von K. 5. *bjãtê* (Bf. hat *bjêñtê*) halte ich für richtig; denn die Lesungen *bajañtê* und *bujêñtê* sehen deutlich wie Verbesserungen eines unverstandenen *bjañtê* oder *bjêñtê* aus. In Jt. 17, 12. 13 haben wir zwar *bajaiñti*; aber jene kürzere Form scheint ganz zu den Eigenthümlichkeiten des Gâthâdialekts zu passen. Da es überdiess hier noch das Passivum seyn muss, so wäre eine Auflösung in *bajañtê* unstatthaft; es müsste mindestens *bijañtê* (Wurzel *bî*, fürchten) seyn. — Das Relativum *jaêshu* (so ist mit Westerg. nach K. 6.

zu lesen) bezieht sich auf das in *bjañtê* liegende Pronomen der 3. Person plur. Hierunter sind wohl die Khrafçtra's gemeint. — *Pourubjô* ist mit *ithjêġô* zu verbinden: „Verderben für viele". — *Jjaṭ urvâtahjâ* Nerios.: *jo asti balishṭhatamaḥ praććhann akarmâ açmogâiḥ (gaḥ) tvadijâjâm mahâgñânin anâstikatvaṁ prabodhajitâ* [*dînâu te 'sja api karmatvât asmâkaṁ mahâbhajaṁ vartate*]. *Açaoġjâo.* So ist entschieden nach den mir zu Gebote stehenden meisten handschriftlichen Lesarten zu schreiben. Westerg. hat *aç-aoġâo*, ohne eine Handschrift zu nennen; er bemerkt nur, dass K. 4. *aoġjâo* habe, Bf. hat *asao ġjâo* und Bb. *açaoġjâ*. Westerg.'s Trennung *aç-aoġjâo* beruht wahrscheinlich auf Nerios.'s Deutung *balishṭhatamaḥ*, am allerstärksten; aber der Zusammenhang widerspricht dieser Erklärung. Wovon sollte *nâidjâoñhem* abhängen? Da der Zusammenhang hier nothwendig ein Verbum fordert, so eignet sich *açaoġjâo* besser zu einer Verbalform als *açaoġâo*. Fassen wir das Wort als ein Verbum, so kann *aç* kein blosses Präfix seyn; denn dieses hätte nur als Verstärkungspartikel sehr vor dem Nomen einen Sinn (vgl. *aç-khratus*). So ergiebt sich eine Wurzel *çaoġ*, die gleich *çaoć* = skr. *çuć*, brennen, oder *çuć*, bekümmern, wehe thun, betrüben, ist. Letztere stimmt besser zum Zusammenhang. Wenn auch das Verbum in diesem Sinne im Zendawesta kaum zu belegen ist, so ist sie für das Irânische durch das neupersische *sog*, Kummer, Betrübniss, doch sichergestellt. Die Erweichung des *ć* in *ġ* finden wir auch bei der Wurzel *vać* (vgl. *aogi* 43, 8) und ist auch sonst aus dem Wesen des ältern Dialekts leicht zu erklären. Der Form nach ist es eine zweite Person sing. Optativi mit dem Augment. Unter dem *nâidjâoñhem*, was der Etymologie nach nur der Nähere oder der Nächste bedeuten kann, indem es der Comparativ zu dem bekannten Plural *nazdista* = proximus ist, versteht Nerios. einen Ruchlosen *(akarmâ)*, einen Ashmoga oder Störer der Wahrheit. In der einzigen Stelle des Zendawesta Jt. 13, 16, wo es sich ausser der unsern findet, steht es als Adjectiv vor dem Namen Gaotema (der Gotama der Weden), während es an der unsern absolut steht, ja nicht einmal mit dem Genitiv *thwahjâ urvâtahjâ* verbunden werden kann. Die ihm von Nerios. beigelegte Bedeutung widerstrebt nicht dem Zusammenhang unserer Stelle, wohl aber dem von Jt. 13, 16. Den besten Aufschluss über den wahren Sinn dürfte das nächstverwandte *nazdista* (in *nâba nazdista*) geben, worunter bekanntlich die wedischen Inder als die nächsten Brüder der Genossen Zarathustra's zu verstehen sind. Mit diesem halte ich es nun dem Sinne nach für identisch. Eine schlimme Nebenbedeutung konnte oder musste das Wort in dem furchtbaren Religionskampfe, den die Irânier lange mit ihrem Bruderstamme führten, annehmen; in der spätern Zeit erlosch dieselbe zwar, aber die Verbindung mit dem wedischen Gaotema weist wenigstens noch auf alte Erinnerung zurück. Ueber *âçtâ* (lustrum.) s. zu 46, 18; hier bezeichnet es die Noth und das Ungemach, die *Ahura-mazda's* Sprüche über die Feinde verhängten.

Die Worte *jôi nôiț — açmanô* geben den Inhalt des *urvâta,* der von *Ahura-mazda* verkündigten Offenbarung, näher an. Sie klingen wie ein alter Spruch aus vorzarathustrischer Zeit. Die Bezeichnung *açman* für Himmel findet sich sonst in den *Gâthâ's* nicht, fehlt selbst da, wo der Gegensatz zur Erde nothwendig stehen muss, wie 44, 4: *kaçnâ deretâ zãmcâ adî nabâoçcâ,* wo für das uralte *açman,* das im Weda so gewöhnlich ist, *nabâo* (eigentl. die Wolken) gewählt ist. In den spätern Zendschriften, sowie in der medischen Keilschriftgattung ist es sodann das gewöhnliche Wort für Himmel und auch noch im Neupersischen erhalten. Dazu ist der hier ausgesprochene Gedanke so eigenthümlich und von dem, was wir sonst aus den *Gâthâ's* über die Vorstellung von Himmel und Hölle wissen, etwas abweichend, dass wir den Spruch als irgendwoher entlehnt ansehen müssen. Der Spruch ist indess nicht ganz vollständig angeführt; in dem zweiten Gliede fehlt ein Wort wie „Wohnung, Aufenthalt"; für „denen fern (in der Ferne) vom guten Himmel" sollte es heissen: „denen sey fern vom guten Himmel ihre Wohnung". Das Wort *vohû* könnte übrigens hier auch in seiner ursprünglichen Bedeutung, wie sie noch das wedische *vasu* zeigt, genommen und demnach mit glänzend, leuchtend, wiedergegeben werden.

V. 9. *Dus-skjaothanâ — manaṅhô* Nerios.: *duḥkarmaṇi parikshipjanti uttamasja asaṁgrahaṇâd manasaḥ. Avazazaț* (Nerios.: *parikshipjanti*). Dieses Wort lässt auf den ersten Anblick mehrere Erklärungen zu, je nachdem abgetheilt wird; man kann *avaz* + *azaț,* aber auch *ava* + *zazaț* trennen. Theilt man auf die erstangegebene Weise, so ist *avaz* ein Adverbium der Präposition und würde mit dem *awdz* des Pârsi, weg, fort, vollkommen stimmen, der zweite Theil wäre dann auf die Wurzel *az,* treiben, machen, zurückzuführen, sodass das Ganze wegtreiben, wegmachen, hiesse. Wenn nun auch diese Bedeutung gut zum Sinne des Satzes stimmen würde, so müssen wir die Ableitung doch verwerfen, weil sich *avaz* wenigstens im Zendawesta nicht aufweisen lässt. Nach der zweiten Trennung lässt der zweite Theil des Worts, *zazaț,* sogar drei Erklärungen zu, je nachdem es von der Wurzel *zan,* schlagen, oder *zan,* nasci, oder *zan* = *ǵñâ* abgeleitet wird. Diese reduplicirte Form finden wir auch in den Jeshts, so 5, 130 *zazâiti,* wo dieses dem Sinn und Zusammenhang nach nur auf *zan* = skr. *ǵan,* zeugen, zurückzuführen ist (*viçpãm huǵjâitîm uruthentem khshathrem zazâiti,* sie — die *Ardvî çûrâ anâhitâ* — befördert die Herrschaft, die alles Gut gedeihen lässt); in 5, 34. 9, 14. 15, 24. 17, 34 treffen wir den Dativ eines Abstracts *zazâitêê* in Verbindung mit *gaêthjâi: jôi hen kehrpa çraêsta zazâitêê gaêthjâica jôi abdôtemê* [1]),

---

[1]) Zu dem Superl. *abdôtema* vgl. das einfache *abda* Jt. 19, 10 neben

(ich will des Bösen Zerstörer seyn als Helfer derer), welche vom besten Körper für das Gedeihen der Schöpfung und die nützlichsten für die Welt sind. Auch an dieser Stelle lässt sich nur die Wurzel *zan* = *ǵan* annehmen. Noch ist zu vgl. *zazē* in Af. 1, 17: *niǵēnē bujē viçpē dusmainjava viçpē daêvajaçna zazē bujē vaňhâuća mîzdê vaňhâuća çravahi*, ich bin zum Schlagen (d. i. ich werde schlagen) aller bösen Geister, aller Daêvaverehrer; ich bin zum Wachsen (ich werde wachsen) an gutem Lohn und gutem Ruhm. Hier bildet *zazē* ganz deutlich einen Gegensatz zu *niǵēnē*, und kann in diesem Falle nur von *zan*=*ǵan* abgeleitet werden. Die dritte mögliche Ableitung des Worts, die von *zan* = *ǵñâ*, hat schon aus dem Grunde wenig Wahrscheinlichkeit für sich, weil das *n* in *zazaṭ* ganz verloren gegangen wäre, was sonst bei Ableitungen dieser Wurzel nicht vorkommt, man vgl. nur *zaňti* und das neupers. فرزانه, weise. Der Umstand, dass gerade dieses *zan* = *ǵñâ* mit der Präposition *ava* vorkommt (Vend. 8, 2 *avazanān*, sie bemerken), während wir die Verbindung derselben mit den zwei andern *zan* nicht treffen, könnte indess doch leicht zu einer solchen Ableitung führen, wenn das in den Derivaten dieser Wurzel nie fehlende *n* vorhanden wäre. Nun fragt es sich noch, welchen Sinn die Zusammensetzung *ava-zan* habe und welche Stellung dem Worte in der Satzverbindung anzuweisen sey. Die Präposition *ava* hat in Zusammensetzungen nicht eine privative, wie man vermuthen könnte, sondern eine objective Bedeutung, ähnlich unsern Vorsylben er-, be-; demnach ist *avazan* nur erzeugen, hervorrufen. Der Form nach denkt man leicht an eine 3. Person sing. eines reduplicirten Aorist; aber auf welches Subject soll sich diese dritte Person beziehen? *Dus-skjaothanâ* ist kein Singular und *ēviçti* kein Nominativ, sondern ein Instrumental; das Subject des vorangegangenen Satzes ist ein Plural *jôi-vidushô*. Der einzige Ausweg scheint mir der, dass man *avazazaṭ* als den Sing. neutr. eines Part. praes. fasst und dieses im adverbialen Sinne als einen Zustandssatz einleitend dem Hauptsatze anschliesst, ein Fall, in dem das Sanskrit Gerundia, das Arabische den Accusativ des Infinitivs anwendet. Von diesem Participium ist jedoch der Accusativ *dusskjaothanâ* als abhängig zu denken; *ēviçti* bildet mit *vaňhēus manaňhô* dagegen eine adverbiale Bestimmung. — *Aêibjô mash ashâ çjazdaṭ* Nerios.: *tebhjaḥ prabhûtodharmaḥ prabhrasjati* [*tebhjaḥ açmogebhjaḥ*]. — Ueber *mash* s. zu 32, 3. Die Erklärung des *çjazdaṭ* durch *prabhrasjati*, entfallen, verloren gehen, ist im Allgemeinen nicht unrichtig, nur lässt es sich nicht gut im neutralen Sinne nehmen, sondern es muss ihm eine active Bedeutung beigelegt werden: liegend machend (*çajat* + *dâ*, s. *çajaççit* 32, 16), d. i. niederwerfen, wegwerfen. Das Subject ist *mash*, der Grosse, worunter

---

çrira. Der Ableitung nach kann es nur von *âp*, Wasser, + *dâ*, geben, stammen, sodass es eigentlich wasserspendend heisst.

wahrscheinlich *Ahura-mazda* oder auch Zarathustra zu verstehen ist (s. zu 32, 3); das Object ist *ashâ*. — *Javaṭ* — *khrafçtrâ* Nerios.: *jâvat etebhjaḥ asmagobhjaḥ* — *dushṭasvâpadebhjaḥ ćâravatijebhjaḥ*. — Für *aurunâ* lesen Bf. und Bb. *urunâ*, was Westerg. nicht bemerkt hat. Jedoch hat diese Lesung zu wenig Wahrscheinlichkeit, als dass sie näher besprochen zu werden braucht. Die Deutung des Wortes anlangend, so wird es am passendsten auf dieselbe Wurzel, der *aurvat*, schnell, entstammt, zurückgeführt, als welche sich *arv (aurv)*, rasch einherfahren, rennen, ergiebt; es ist dann eine schwächere Participialbildung (oder Adjectiv) mit Suffix *van* für *vant*. Zu einem Verbum lässt sich das Wort nicht machen, wie ich anfänglich versuchte.

V. 10. Die Westergaard'sche Schreibung *hithãm* nach K. 5. ist entschieden irrig, wie namentlich eine Vergleichung mit der Parallelstelle 31, 8 lehrt, wo wir *haithîm ashahjâ* haben. Weitaus die meisten Mss. (auch Bf. und Bb.) lesen *haithãm*. Die Lesung kann indess aus phonetischen Gründen nicht richtig seyn, da *ai* im Baktrischen gewöhnlich nur in Folge eines *i* oder *j* aus *a* entsteht; wir müssen desshalb entweder *hathãm* oder *haithîm* wie 31, 8 schreiben. Da keine der beiden Aenderungen handschriftlich beglaubigt ist, so thut man am besten, die leichteste, *hathãm*, in den Text aufzunehmen; es ist der Accusativ eines Abstractums *hathâ* der gleichen Bedeutung wie *haithi*, Wesenheit, Wirklichkeit. Nerios. giebt es durch *sukhanivâsam*, schöne Wohnung, es wahrscheinlich irrthümlich von der Wurzel *hadh* = *sad*, sitzen, ableitend. — *Garebãm* ist hier Nomen, vgl. Jt. 5, 2. 5 *garewãn*, Mutterleib (wie skr. *garbha*), und keine Verbalform, etwa eine erste Person Conjunctivi von *garb*, wie es scheinen könnte. Nerios. hat *gṛhṇâti*, sieht es demnach ebenfalls für eine Verbalform an. Die Satzordnung ist nun die: *hukhratus vaoćaṭ* bildet den Hauptsatz; *garebãm ahjâ vaňhéus skjaothanâ çpeñtãmćâ* — *ashahjâ* (*vîdvâo* ausgenommen, zu dem wieder *vaoćaṭ* zu ergänzen ist) ist ein davon abhängiger Voluntativsatz. Das Subject desselben ist der *hukhratus vîdvâo*, worunter wohl nicht *Ahura-mazda* gemeint seyn kann, sondern jeder einsichtige Verehrer desselben. — *Vojathrâ* Nerios.: *nisvâtâjane*, wohl für *nirvâtâjane*, gegen den Durchzug des Windes geschützt. Dieser Uebersetzung liegt eine Lesung *avojathrâ* zu Grunde, die durch Zusammenschreibung der unmittelbar vorhergehenden Präposition *â* mit *vojathrâ* und Verkürzung derselben zu *a* entstanden ist. *Voja* leitete er von der Wurzel *vâ*, wehen, ab, was sprachlich recht gut möglich ist (man vergl. *vaju* für *vâju*, Wind), aber der sich ergebende Sinn Durchwehung stimmt nicht zum Zusammenhang. Der Form nach kann dieses ἅπ. λεγόμ. Nom. plur. neutr. und Instrumental sing. seyn; im erstern Falle ist es mit *tâćâ viçpâ*, im letztern mit *thwahmi* (der Instrumental kann dem Locativ respondiren) zu verbinden; im erstern ist es dann weiter auf ein Thema

mit der Endung *thra* = skr. *tra*, im zweiten auf eins der Endung *tar* (Nom. actoris) zurückzuführen. Bei näherer Betrachtung ist jedoch nur die erstere Annahme haltbar; man vgl. zur Bildung *çpajathra* 30, 10, *mâthra*, *dâthrem*. Die Wurzel, auf die das Wort mit einiger Sicherheit zurückgeführt werden kann, ist *vi*. Dass diese die Bedeutung gehen hat, wie unter andern auch im Sanskrit, beweist Jt. 8, 23. 29: *apa dim adhâṭ vjêiti zrajañhâṭ haća Vouru-Kashâṭ*, darauf stieg er (Tistrja) heraus aus dem See Vouru-Kasha; vergleiche auch Jt. 15, 43 *vjêmi* bei der Erklärung des Namens Vajus, der als Gänger gedeutet wird (so sehr hatte sich die Erinnerung an das Wesen dieses Genius, der mit dem wedischen Vâju, der Wind, identisch ist, verwischt). *Vojathrâ* heisst demnach Gänge, und bezeichnet wohl Dinge, Wesen überhaupt. Man vergl. das sanskr. *ǵagat*, eigentlich das Gehende, für Welt überhaupt.

V. 11. *Qaretha* kann hier nicht wohl die später gewöhnliche Bedeutung Speise haben; denn es muss mit *tôi*, dir (Mazda), welches hier nicht der Plural des Demonstrativs seyn kann (hier wäre nur *tâo* am Platze), verbunden werden. „Zu deiner Speise" (Mazda) gäbe aber durchaus keinen passenden Sinn. Führt man dagegen das Wort auf die Wurzel *qar*, glänzen, zurück, so ist durch den Sinn „Glanz" alle Schwierigkeit gelöst (siehe S. 170). — Das Subject des zweiten Versgliedes ist *Ârmaitis*; das *maṭ* bezieht sich sowohl auf *ashâ* als *khshathrâ* und macht diese Wörter eigentlich zu adverbialen Begriffen. — Für *vakhist*, wie Westerg. nach einigen Codd. schreibt, lesen Bf. und Bb. *vakhsta*, K. 4. *vakhst*. Da das schliessende *a* von Bf. und Bb. gegen das durchgängige Gesetz der Dehnung der Schlussvocale im ältern Dialekt kurz ist, so ergiebt es sich leicht als später zur Verdeutlichung der Form zugesetzt. Das *i* vor *st* sieht nur wie ein Hilfsvocal zur Erleichterung der Aussprache der Doppelconsonanten *khst* aus, dem hebr. Schwa gleichend, und hat in der grammatischen Bildung der Form keine Stelle; daher wird am besten *vakhst* geschrieben. Die Bedeutung anlangend, so giebt die Ableitung von *vakhsh*, wachsen, einen bessern Sinn als die von *vać*, reden; Nerios. hat *vikâçajati*. Der Form nach fällt es mit *ćôist*, *daêdôist*, *tâst* zusammen, die sämmtlich dritte Personen sing. des Imperf. oder Aor. sind, mit Ausstossung des kurzen Bindevocals *a*. Man könnte sie auch für dritte Personen sing. aor. med. auf *sta* halten, aber während der Wegfall eines kurzen inlautenden *a* im Baktrischen nicht selten ist (man vgl. *ptâ* für *patâ*, *pitâ*), kommt der eines schliessenden kaum vor und liesse sich im Gâthâdialekt um so weniger begreifen, als hier nur *â* und nicht *a* ein Wort schliessen kann. — Das *utajûiti tevishi tâis â* weist auf die Haurvatât's und Ameretât's zurück, denen am meisten *tevishi*, Kraft, sonst beigelegt wird (vgl. 51, 7).

V. 12. *Kaṭ tôi — jaçnahjâ* Nerios.: *kim̃ te sam̃mârkshaṇam, kaḥ kâmaḥ kâća jushmâkam̃ stutiḥ kâća jushmâkam̃ iģiçnih.* Das dem *râzare* entsprechende Wort *sam̃mârkshaṇam* wird, wie *râshnãm* im zweiten Versgliede, in der Glosse durch *mahânjâjitâ*, was etwa der grosse Logiker oder der grosse Philosoph heissen kann, erklärt, welche Deutung wahrscheinlich auf der Ableitung von der Wurzel *râz*, ordnen, anordnen, beruht. Fast alle Codices haben *râzarê*, nur Bb. hat *râzare*. Beide Formen können richtig seyn, je nachdem der Zusammenhang ein Adjectiv oder ein Substantiv erfordert; *râzarê* oder besser *râzrê* (nach Bf.) ist Adjectiv für *râzarô*, *râzare* dagegen neutrales Substantiv der Bildung *vadare*, *vazdvare*. Wegen des *tôi* bei der ersten Frage und der Art der übrigen lässt sich hier kein Adjectiv annehmen; dagegen giebt ein Substantiv einen ganz guten Sinn; daher ist auch *râzare* zu schreiben. Man vergleiche zur Bedeutung des Worts Jt. 13, 157: *çtaomáća râzareća bareñtu dathushô ahurahê mazdâo.* Hier finden wir es neben einem Worte, das den deutlichen Sinn „Lob, Lobpreisung" hat; ähnlich steht es an unserer Stelle parallel mit *çtûtô* und *jaçna;* in J. 50, 6 ist *râzeñg*, das wahrscheinlich ein neutraler Plural von *râzare* ist, mit einem Verbum sagen, verkündigen, verbunden. Die Ableitung führt zunächst auf eine Wurzel *râz (raz);* dieser begegnen wir in der Bedeutung lenken, regieren, Jt. 10, 14; ordnen, herstellen, Jt. 14, 56. 19, 47, wovon *râsta* im Baktrischen und Medischen, *râst*, gerade, im Pârsi und Neupersischen, *ârâçtar* im Pârsi, namentlich in der Verbindung *iriçt-ârâçtar*, Wiederhersteller, Wiederbeleber der Todten (Spiegel, Pârsigrammatik, S. 138, l. 25. 140, l. 7. 142, l. 4.), *ârâsten*, zurichten, schmücken, im Pârsi und Neupersischen stammen. Im Sanskrit entspricht *râģ*, glänzen und regieren (ursprünglich wohl so viel als gerade machen). Von dieser Wurzel ist indess keine recht in den Zusammenhang passende Bedeutung zu gewinnen, ausser man wollte sich etwa mit Geradheit, Gerechtsame zufrieden geben; zudem haben wir in dieser Bedeutung Formen mit kurzem *a*, z. B. im Namen des Genius *rashnu razista*, geradeste Geradheit = gerechteste Gerechtigkeit. Dagegen kann *râshnãm*, Gen. plur. im zweiten Versgliede, hieher gezogen werden. Auf den richtigen Weg kann uns hier vielleicht das neupersische *râz* führen, dessen häufigste Bedeutung „Geheimniss" ist. Bei diesem Worte entsteht aber sogleich die Frage, ob es nicht den semitischen Sprachen, von denen es wenigstens die aramäischen haben, entstammt. Das Chaldäische hat רָז Geheimniss, Mysterium, Dan. 2, 19. 27 (namentlich häufig in den Targûms); das Syrische hat nicht bloss das Substantiv ܪܐܙ ܪܐܙܐ, sondern auch ein Verbum ܪܙ, wovon aber nur Pael und Afel gebräuchlich ist (geheim halten, verbergen); auch im Samaritanischen findet sich das Wort. Da die übrigen

semitischen Sprachen, das Hebräische, Arabische [1]) und Aethiopische, welche an Formen wie an Wörtern durchweg alterthümlicher sind als die aramäischen Dialekte, das Wort gar nicht kennen, so entsteht ein gerechter Zweifel an seiner semitischen Abstammung. Dieser wird noch dadurch erhöht, dass wir im Aramäischen noch manche andere semitische Wörter finden, wie z. B. זְמַן, Zeit (neupersisch زمان, armenisch *ẑamanak*, aus dem baktrischen *zrvâna*, *zrûâna*, das wirklich Zeit bedeutet, Wurzel *zar* = skr. *gṛ*, altern, vergehen, entstanden), das durchaus keine wirkliche Wurzel im Semitischen hat, denn das chaldäische זַמֵּן, Zeit bestimmen, ist erst ein Denominativ davon. Dass das besprochene *râz* indess ursprünglich arisch ist, beweist noch das sanskritische *rahas*, Einsamkeit, geheim, und *rahasja*, Geheimniss (s. Manu, 2, 140, wo „Geheimlehre" darunter zu verstehen ist), von der Wurzel *rah*, verlassen. Das *râzare* an unserer Stelle wird am passendsten hieher gezogen; es bezeichnet hier wie an den andern Stellen ein geheimnissvolles Wort oder einen geheimnissvollen Spruch. — *Vashî*, wofür Bf. und Bb. *vasî* haben, lässt eine zweifache Erklärung zu; man kann es nämlich von *vaç*, wollen, oder von *vać*, reden, ableiten; die letztere scheint die richtigere zu seyn. Jedenfalls ist es aber kein Substantiv, sondern eine 2. Person sing. praes. Wollte man es als Substantiv Wunsch, Verlangen, nehmen, wie Nerios. thut, so müsste *vaçê* geschrieben werden. Dazu ist aber kein genügender Grund vorhanden. — *Jâ vê dâjâṭ ashis râshnãm. Râshnãm* könnte man leicht versucht seyn, für identisch mit dem *râzarê* zu erklären, wie es Nerios. wirklich gethan hat. Aber da die Form zu deutlich auf einen Gen. plur. eines Thema *râshan* hinweist, für *râzarê* aber bloss *râzô*, *râzê*, stehen könnte, so müssen wir diese Deutung aufgeben. Mehr Befriedigung giebt die Zurückführung auf skr. *râǵan*, König, eigentlich der Ordnende; das *sh* für das *z* ist zwar etwas auffallend, aber ein solcher Wechsel der Zischlaute findet sich wirklich, man vgl. nur *rashnu*, Gerechtigkeit, das bloss auf die Wurzel *raz*, *râz*, zurückzuführen ist. Keinesfalls ist dem *râshan* aber die Bedeutung König beizulegen, da die irânischen Dialekte andere Worte für diesen Begriff haben, *khshathra*, *khshajamna*, *kshajathi* etc. Besser führt man es indess auf *raksh*, beschützen, zurück, sodass es der Beschützende heisst. Diese Beschützer sind *Ahura-mazda* und die andern höchsten Genien. Das *jâ* (Nom. plur. neutr.) ist hier das Subject; *ashis* der Accus.

[1]) Dem arabischen رَسَّ einen Brunnen graben, wird unter manchen andern auch die Bedeutung verheimlichen beigelegt; doch ist allen Spuren zufolge diese keine ursprüngliche; ein Substantiv der Wurzel im Sinne von „Geheimniss" findet sich nicht. Auch نرز, verbergen, an sich schon sehr selten und ohne alle Derivaten, ist nicht hieher zu ziehen.

plur. von *ashi*, abhängig von *dâjâṭ; vē (vas)* ist als Genitiv mit *râshnãm* (Gen. plur.) zu verbinden. Für *vē* wird zwar von mehrern Mss., so von Bf. und Bb., *ví* gelesen; in diesem Falle müsste es die bekannte Partikel *ví* seyn und eng mit *dâjâṭ* zu einem neuen Begriffe, austheilen oder anordnen, verbunden werden; aber der dadurch entstehende Sinn „was die Tugenden der Herrschenden vertheilt" passt nicht recht in den Zusammenhang. Ein ganz anderer Sinn des Verses entstände, wenn man *ví-dâ* als entfernen, wegschaffen, deuten könnte; dann wäre *râshnãm* von *rash*, verletzen, und *ashis* von *aka*, Compar. *ashjô*, Superl. *aćista*, schlecht (dass eine solche Ableitung wirklich möglich ist, zeigt *ashibjâ* J. 32, 10), abzuleiten, sodass das Ganze hiesse: „was die Schlechtigkeiten der Verderber entfernen kann"; aber dieser Sinn stimmt nicht zu dem folgenden Satzgliede. — *Qaētēñg* giebt Nerios. durch *njâjavantam*, angemessen, passend, richtig, wieder, aber, wie ich glaube, irrthümlich. Am Richtigsten löst man das Wort wohl in *qa + ita* auf, sodass es selbstgegangen, selbstbetreten, nämlich von dem Asha, dem Geist des Wahren, heisst.

V. 13. Der Accusativ *tēm advânem* lässt eine doppelte Erklärung zu; er kann erstens von *çishâ* im vorigen Verse abhängig gemacht, zweitens aber auch nur als eine Attraction in Folge des *jēm mraos* genommen werden, sodass eigentlich der Nom. stehen sollte. Letzteres ist mir das Wahrscheinlichste; denn wegen *mraos* lässt sich *çishâ* nicht gut ergänzen. Das eigentliche Subject, auf das dieser Relativsatz hinweist, ist *daēnâo;* die Lieder der alten Feuerpriester sind der Weg der frommen Gesinnung, das Mittel, um fromm gesinnt zu werden. Diese *daēnâo* werden ihrer Art und ihrem Ursprunge nach näher bestimmt durch *jâ — urvâkhshaṭ*. Der Numerus will hier nicht recht stimmen; *daēnâo* ist nur Plural, *jâ — keretâ* dagegen entweder Fem. sing. oder Neutr. plur. Die Beziehung ist somit eine etwas ungenaue, was bei diesen Stücken, die aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben wurden, nicht besonders auffallen darf. — Für *ćevistâ* ist wohl richtiger mit K. 4. *ćivistâ* zu schreiben; Bf. hat *tēvēstâ*, Bb. dagegen *ćēvistâ*. Dass *i* für *e* zu schreiben ist, beweist *ćivishî* J. 51, 15 eine Verbalform der gleichen Wurzel, nämlich *ćju*, die im Baktrischen sich weiter nicht findet, dagegen im medischen *shju* (in *ashijâwa*, profectus est) und neupersischen شُدن, eigentl. gehen, erhalten ist. Eine andere Ableitung ist nicht wohl möglich. Nerios. hat *âsvâdajaḥ*. Der Form nach ist es eine dritte Person sing. aor. med., und nicht eine zweite, wozu der Vocativ *mazdâ* leicht verführen könnte. Die Bedeutung ist zufliessen, zu Theil werden.

V. 14. *Taṭ zî — dâtâ* Nerios.: *sa jato mahâǵñânin kâmo ['smâkam] jat tanumate ǵivamate dijate [âćârjâja]*. Die Erklärung des

vairîm durch *kâma,* Verlangen, stützt sich wohl auf die Ableitung desselben von *var,* wählen; aber sie stimmt weder zu dem Zusammenhange, noch lässt sich für das zu Grunde liegende Thema *vairi* oder *vairja* im Zendawesta eine Bedeutung wie Wahl, Verlangen oder wählend, nachweisen. 43, 13 lesen wir *vairjâo çtôis,* was mir dem Sinne nach dasselbe zu seyn scheint, als *ustâna açtvaṭ,* das wirkliche Daseyn, d. i. die irdische Welt oder Schöpfung. In 42, 2 haben wir unter *vairis* deutlich Quellen zu verstehen, wie das Prädikat *aweżdânâoṅhô,* wasserhaltend, und der Zusammenhang ausweist, eine Bedeutung, die dem Wort auch in späteren Stücken zukommt (Jt. 5, 4. 191. 8, 41. 46. 19, 51). Letztere Bedeutung kann indess nicht auf die *Gâthâ's* angewandt werden, sowohl unsere Stelle, als 43, 13 und 51, 1 sträuben sich dagegen, namentlich aber das *vairjô* in dem berühmtesten Gebet *jathâ ahû vairjô.* Während zu der Bedeutung Quelle, der zudem die Form *vari* zu Grunde liegt, das sanskr. *vâri,* Meer, zu stimmen scheint, lässt sich das *vairja* der *Gâthâ's* mit *vara,* Kreis, Umkreis, Feld, eigentlich das Umzäunte (von *var,* umgeben), im 2. Farg. des Vendid., und *vareshvâ* J. 53, 3 zusammenbringen und adjectivisch Kreise, Felder habend (43, 13), substantivisch als Umzäunung, Schutzmauer, wie hier, fassen. An unserer Stelle hat das Neutrum *vairîm* ungefähr den Sinn von *vâçtrja.* Dass eine solche Bedeutung unserm Verse gar nicht entgegen ist, zeigt gleich das folgende Glied, wo von der Bebauung der Erde die Rede ist. Die Bedeutung Segnung würde auch passen, aber sie lässt sich nicht begründen. — *Jôi zî — azjâo.* Dieser Plural des Relativs kann sich nicht wohl auf *mazdâ,* das wegen *dâtâ* zwar deutlich als Plural zu fassen ist, beziehen; es drückt vielmehr einen dem *açtvaitê ustânâi* parallelen Gedanken aus und ist mit *skjaothanâ* in die engste Beziehung zu setzen; der Dativ des Demonstrativs ist davor zu ergänzen. „Verleiht die Thaten guten Geistes denen, welche sich die Bebauung der ewigen Erde zur Lebensaufgabe machen". — Das *khshmâkām hućiçtîm* ist nicht von *frâdô,* sondern von *dâtâ* abhängig. — Die *ashâ verezenâ* sind wohl die Bebauung der Erde, was als das wichtigste und glückbringendste Werk des Mazdajaçners gilt.

V. 15. Dieser Vers gehört wohl ursprünglich nicht hieher; wir finden ihn auch J. 27, 4 citirt; in Bf. und Bb. ist er nur mit den Anfangs- und Schlussworten angeführt, wie gewöhnlich die bekannten heiligen Gebete, *jathâ ahû vairjô.* Auch dem Sinn nach hängt er nicht mit v. 14 und den noch frühern zusammen. — Das Demonstrativ *tâ* ist auf *çravâoçćâ* und *skjaothanâ* zu beziehen. — *Ishudem* (Nerios.: *guṇândajâḥ*) ist sicher mit *çtûtô* enger zu verbinden; seine Erklärung bietet jedoch manche Schwierigkeit. J. 31, 14 haben wir den Plural *ishudô* als Feminin construirt; im *Jaçna haptaṅhaiti* treffen wir ein Verbum *ishûidjâmahi* (J. 37, 5. 38, 4. 39, 4) unter lauter Verbis des Verehrens. Auch der Weda bietet

uns ein denominatives Verbum *ishudhjati,* nach den Nighaṇṭavas ein *jâćñâkarma*, d. h. ein Verbum des Verlangens, Wünschens; davon findet sich auch ein Adjectiv *ishudhju* Rv. V, 41, 6, das dort deutlich wünschend, verlangend, strebend, bedeutet. Dem Ursprunge nach ist es auf *ishu*, Pfeil, und *dhâ*, setzen, zurückzuführen, nicht auf *ishudhi*, Köcher, wie Benfey (Sâma-veda-Glossar, s. h. v.) thut. So heisst es eigentlich „den Pfeil ansetzen", d. i. zielen, und dann übertragen nach etwas trachten oder streben. Das *ishud* der *Gâthâ's* nun ist die reine Grundform *ishudh*, substantivisch und zwar als Femininum gebraucht, wie dieses Geschlecht auch im Sanskrit in solchen Fällen gewöhnlich ist; die ursprüngliche Bedeutung ist wohl Eifer; dann Gebet, das auf Gott gerichtete Verlangen. *Khshmâkâ — ahûm* Nerios.: *jushmâkam̃ râǵjena svâmin akshajatvam sveććhajâ parisphuṭam̃ dâsjati bhuvane.* Ueber *frashêm* s. zu 30, 9.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Verbesserungen.

Seite 7, Zeile 29, lies: precer, statt: precar

„ 8 „ 16 lies: *qjâmâ*, statt: *qjâma*

„ 10 „ 5 lies: *Ârmaiti*, statt: *Ârmâiti*

„ 12 „ 30 lies: *vâo*, statt: *vâô*

„ 15 „ 13 lies: qui, statt: que

„ 16 „ 7 lies: *kevîtâoçcâ*, statt: *kevîtâaoçca*

„ 17 „ 25 lies: deprecer, statt: deprecar

„ 21 „ 17 tilge das erste „mentis"

„ 24 „ 16, 17, lies: zu meinem Heil herbei, statt: meinem Heil

„ 25 „ 6 lies: Viçtâçpa, statt: Vistacpa

„ — „ 23 lies: Mund, statt: Munde

„ 30 „ 33, 34, lies: jene gehen deßhalb durch des lebendigen Weisen Einsicht und die Wahrheit zu Grunde, statt: und deßhalb durch des lebendigen Weisen Einsicht und die Wahrheit zu Grunde gehen

„ 32 „ 33 lies: *Çraosha*, statt: Craosha

„ 48 „ 27 fg., lies: *Khshnvîshâ* kann der Form nach nicht wohl eine erste Person sing. aor. optat. seyn, sondern es ist als eine zweite sing. optat. med. zu betrachten, also: du mögest verehren. Die Anrede bezieht sich auf den Begleiter des Sängers oder einen andern Anwesenden.

„ — „ 33 lies: *uttânahastaḥ*, statt: *utthânahastaḥ*

„ 49 „ 5 *(dadjât?)* ist zu streichen

„ 54 „ 31 nach redend ist sich findet zu ergänzen

„ 55 „ 26 *içâi* ist nicht auf *jaç*, verehren, zurückzuführen, sondern identisch mit skr. *iç*, vermögen, besitzen, s. weiter zu 43, 8

„ 57 „ 21 u. öfter, lies: *utkr̆shṭataram*, statt: *utkr̆shṭhataram*

„ 70 „ 21 lies: *bhuvane*, statt: *bhúvane*

„ 77 „ 1 lies: *anjaḥ*, statt: *anjaḥ*

„ — „ 34 lies: *gosr̆shṭa*, statt: *gosr̆shṭha°*

„ 78 „ 38 lies: *nigr̆hito*, statt: *nigr̆ahitô*

„ 81 „ 44 lies: *uttânahastena*, statt: *utthânahastena*

„ 83 „ 13 lies: *grahitum*, statt: *gr̆hitum*

„ — „ — lies: *na*, statt: *nâ*

Seite 86, Zeile 30, lies: der grossen Weisen, statt: des grossen Weisens
„ 87 „ 33 ist „rings" zu tilgen.
„ 94 „ 26 zu tilgen: wie in *içâi,*
„ 97 Note Zeile 2, lies: *dûraê,* statt: *duraê*
„ 105 Zeile 19 lies: *Çâoskjañtô,* statt: *Çâoshjañtô*
„ 125 „ 31 lies: *Hormizdâća,* statt: *Hormizdâća*
„ — „ 33 lies: verlangen, statt: erlangen
„ 131 „ 28 lies: *vikâçajati,* statt: *vikaçajati*
„ 137 „ 41 lies: *vá,* statt: *ná*
„ 151 „ 41 lies: *pûrṇatvam,* statt: *purṇatvam*
„ 152 „ 4 lies: *âćârjâṇâm,* statt: *âćârjâṇam*
„ 166 „ 12 lies: *âkramdati,* statt: *âkrâmdati*
„ 170 „ 2 lies: *ćikhshnushô,* statt: *ćikhnushô*
„ — „ 2 lies: wegen der von uns dargebrachten Opfer an Vieh, statt: bei der Darbringung unserer Thiere
„ 177 „ 4 lies: *Kavâ,* statt: *Kavi*
„ 181 „ 9 lies: Dingen, statt: Dngen
„ — „ 14 lies: *jaokhstivatām,* statt: *jaokstivatām*
„ 183 Note Zeile 2, lies: *ćâitanja,* statt: *ćetanja*
„ 188 „ 33 lies: *dîdereghźô,* statt: *dîderegh źô*
„ 206 „ 40 lies: Persischen, statt: Pârsischen
„ — „ 44 lies: Neupersische, statt: Pârsi
„ 208 „ 9 lies: der die *Gaêtha's* beschützt, statt: der die *Gaêtha's* wachsen lässt
„ 210 „ 21 lies: *ğiğishām,* statt: *ğiğishām*
„ 218 „ 24 lies: im dritten Satzglied sind, statt: das dritte Satzglied hat

Die

Gâthâ's des Zarathustra.

Zweite Abtheilung.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

II. Band.

№ 2.

Die fünf Gâthâ's

oder

Sammlungen von Liedern und Sprüchen

Zarathustra's,

seiner Jünger und Nachfolger.

Herausgegeben, übersetzt und erklärt

von

Dr. Martin Haug,

Professor des Sanskrit am College zu Poona in Ostindien, Superintendent der Sanskritstudien am College, in der College School und Normal School, Ehrenmitglied der Asiatischen Gesellschaft zu Bombay, correspondirendes Mitglied der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen zu Calcutta etc.

Zweite Abtheilung.

Die vier übrigen Sammlungen enthaltend.

Nebst einer Schlussabhandlung.

Leipzig 1860

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Seinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor

Heinrich von Ewald

als Zeichen

inniger Verehrung und Dankbarkeit

zum

Scheidegruss aus Europa

gewidmet

von dem

Verfasser.

Vorwort.

Diesem zweiten Theil habe ich nur Weniges vorauszuschicken. Vor allem muss ich mein Bedauern darüber aussprechen, dass ich nicht die Grammatik und das Glossar beigeben kann. Der an mich ergangene Ruf nach Indien (sowie andere Abhaltungen) liess mir leider keine Zeit mehr, um die für beides vorhandenen Materialien so zu bearbeiten, wie ich es gern gewünscht hätte. Dagegen hoffe ich, sobald mir meine neuen Aemter in Puna Zeit gestatten, beides in nicht zu langer Frist nachzuliefern. Das Studium des Zendawesta, dem ich bereits eine Reihe von Jahren gewidmet, werde ich auch in Puna fortsetzen, wo mir, wegen der Nähe Bombay's, alle Gelegenheit gegeben ist, einerseits mich mit den Pârsen direkt in Verbindung zu setzen und ihre Sitten und Gebräuche aus eigener Anschauung kennen zu lernen, andrerseits aber auch auf Begründung eines wissenschaftlichen Studiums ihrer heiligen Schriften unter ihnen selbst hinzuwirken.

Auf den neulichen Angriff des Herrn Prof. Spiegel gegen meine Methode eingehend zu antworten, halte ich für vollkommen überflüssig. Unter Sachkennern, die nur die Wahrheit wollen und daher in der Wissenschaft Niemandem ein Monopol zuzuerkennen vermögen, kann, wie auch bereits schon Stimmen laut geworden sind (Zarncke'sches Centralblatt 1858, Nr. 52) und wie Herr Spiegel noch weiter hören wird, über die Richtigkeit der von mir eingeschlagenen Methode gar kein Zweifel herrschen, da sie ganz dieselbe ist, durch welche die Classiker und namentlich das alte Testament philologisch erklärt worden sind. Die ganz kürzlich veröffentlichte Spiegel'sche Uebersetzung der Gâthâ's, die kaum besser ist als Anquetil's im vorigen Jahrhundert gemachte, und in einem wirklich schreienden Contraste zu den richtigen jetzt

von der orientalischen Philologie gebotenen Mitteln steht, liefert den deutlichen Beweis, dass durch blinde Anhänglichkeit an die Tradition, Verachtung der so unentbehrlichen Vergleichung der Parallelstellen und von Grammatik und gesunder Etymologie [1]), die Gâthâ's für ewige Zeiten ein versiegeltes Buch bleiben werden. Herr Spiegel dollmetscht Worte, die aber meist keinen verständlichen Sinn geben; viel Mühe auf Formen zu verwenden (*ishathâ*, ihr kommt, ist ihm das Erwünschte, *çtûtãm* — gen. plur. part. praes. — heisst beim Preisen u. s. w.) scheint ihm ebenso überflüssig, als den Sinn oder Gedankengang nur einzelner Verse oder gar ganzer Stücke zu ergründen. Daher wird auch Niemand aus seiner Uebersetzung lernen können, was in den Gâthâ's steht. Von ihrem wahren Inhalt hat er keine Ahnung. Letzterer kann auch unmöglich anders als durch eine jahrelang dauernde Beschäftigung mit diesen Stücken, durch mühsame, oft viele Tage in Anspruch nehmende Untersuchungen einzelner Worte und Formen, sowie durch stete Rücksichtnahme auf den Sinn und Zusammenhang des Verses oder ganzen Stücks, wieder erkannt werden. Dass Herr Spiegel diess nicht gethan, gesteht er selbst in der Vorrede p. VII, hält sich aber dessenungeachtet für vollkommen befugt, zu einer Zeit, wo an philologische Arbeiten, selbst auf dem orientalischen Gebiet, mit Recht hohe Forderungen gestellt werden, eine allen Anforderungen einer gesunden Philologie Hohn sprechende Uebersetzung zu veröffentlichen. Für Sachkenner ist weiter nichts zu bemerken. Die Laien werden einfach nach derjenigen Uebersetzung und Erklärung greifen, die sie am besten verstehen und woraus sie am meisten lernen können.

Die Correctur wird mein lieber Freund G. W. Hermann in Wildbad besorgen, dem ich zum voraus meinen besten Dank für seine Freundlichkeit hiermit ausspreche.

Bonn, den 27. Januar 1859.

Der Verfasser.

[1]) *Drigu* soll Bettler heissen, weil es mit dem Pârsi *darjôs* identisch sei. Weiss denn Herr Spiegel nicht, dass letzteres nur das baktrische *driwis*, Armuth, ist? Baktrisches *g* wird in den spätern irânischen Sprachen kein *j*.

Nachschrift.

Das Erscheinen des zweiten Theils meiner Schrift, den ich schon ein halbes Jahr vor meiner Abreise nach Bombay (18. Juli 1859) zum Druck eingesandt hatte, ist wider Erwarten sehr lange verzögert worden aus Gründen, die früher zu beseitigen nicht in meiner Macht war. Gern hätte ich mancherlei Verbesserungen angebracht, die ich bei einer wiederholten Durchsicht der Gâthâ's behufs einer englischen Bearbeitung des Hauptinhalts meiner Forschungen und Entdeckungen über die ältesten Theile des Zendawesta und die ursprüngliche Lehre Zoroaster's, der ich mich auf den Wunsch meiner parsischen Freunde unterzogen, für nöthig befunden hatte; aber da die grosse Entfernung vom Druckorte, in der ich jetzt (und wohl noch für lange Zeit) lebe, mich verhindert, sie am passenden Orte aufzunehmen und einzuschalten, so muss ich leider jetzt darauf verzichten. Es bleibt daher Alles, wie ich es hinterlassen habe. Nachträge hoffe ich später zugleich mit der Grammatik und dem Glossar zu liefern.

Den lächerlichen Streit über die richtige Interpretation des Zendawesta oder Weda, den Herr Spiegel aus mir leicht begreiflichen Gründen neuestens wieder anzufachen sucht, aufzunehmen, halte ich für eine reine Zeitverschwendung. Jeder mit der Wissenschaft der neuern Philologie etwas Vertraute weiss, dass alle bedeutenden Resultate in der Auslegung der classischen sowohl als der hebräischen Schriften nur durch Anwendung der auch von mir befolgten Methode: sorgfältige Vergleichung der Parallelstellen und gesunde grammatische Formerklärung und regelrechte Etymologie erzielt worden sind. Diese Methode ist in allen philologischen Schulen so allgemein anerkannt, dass wenn z. B. heutzutage einer das Alte Testament nur nach Septuaginta und der chaldäischen Paraphrase ohne alle Rück-

sicht auf Parallelstellen und die Etymologie im Kreise des Hebräischen und der nächstverwandten semitischen Sprachen, ebenso ohne alle Rücksicht auf Verständlichkeit oder Unverständlichkeit ins Deutsche übertragen würde, er allgemein verlacht und sich niemand die Mühe, solch verkehrtes Treiben zu widerlegen, nehmen würde! Ungefähr so verfährt Herr Spiegel mit dem Zendawesta. Vor der Gefahr, allen Ruf als Philologe zu verlieren, war er hauptsächlich durch den glücklichen Umstand geschützt, dass der Zendawesta noch zum grössten Theile eine terra incognita war, worüber man der uneingeweihten Menge mancherlei Mährchen erzählen konnte. Es handelt sich zwischen Herrn Spiegel und mir nicht um einen Principienstreit, sondern nur um eine wissenschaftliche und methodische oder eine unwissenschaftliche und charakterlose Auslegung. Herr Spiegel wird freilich nicht müde, als seine Interpretationsgrundsätze: zuerst Benutzung der Tradition, dann Controle derselben durch die irânischen Sprachen und in letzter Instanz erst Sanskrit und Sprachvergleichung, vorzutragen; und sein Freund Julius Mohl hat in seinem letzten Jahresbericht auch nicht verabsäumt, diess nachdrücklich hervorzuheben, um den Vergleich mit meinen Arbeiten zu seinen (Spiegel's) Gunsten ziehen zu können, was aber nur durch die Verschweigung eines Hauptunterschieds, nämlich die von mir stets in den Vordergrund gestellte Vergleichung der Parallelstellen, von Herrn Spiegel ganz vernachlässigt, möglich geworden ist. Hätte Herr Mohl diess in reifliche Erwägung gezogen oder ziehen wollen, hätte er nur auch ein oder zwei Verse der Spiegel'schen und meiner Uebersetzung wirklich mit einander zu vergleichen sich die Mühe genommen, so würde er bald gesehen haben, dass meine Arbeit nach einer nur nach langer mühseliger Vorbereitung ausführbaren Methode, Herrn Spiegel's dagegen ohne alle Vorbereitung (die Mühe, sich Glossare zu machen, scheint derselbe für ganz überflüssig zu halten) unter höchst oberflächlicher Benutzung der Tradition und einer mehr zufälligen als planmässigen Herbeiziehung der neuern irânischen Dialekte gemacht worden ist. Der Grundsatz, die Tradition durch die irânische Philologie zu controliren, sieht sehr plausibel aus, aber zwischen blossem Aufstellen und Ausführen ist ein grosser Unterschied. Die Aufgabe ist bei der grossen Verderbniss der alten Worte in den neuern irânischen Dialekten (die grammatischen Formen sind fast gänzlich verloren und können nur durch die Beihilfe des Sanskrit wieder er-

kannt werden) eine sehr schwierige und erfordert, um consequent durchgeführt zu werden, ganz andere Vorbereitungen, als sie Herr Spiegel zu machen gewohnt ist, einen weit grössern philologischen Scharfsinn und umfassendere Kenntnisse, als ich sie bis jetzt aus seinen Büchern ersehen konnte. Die Art von Controle, die er übt, wird, wenn er nicht wirklich gesunde philologische Interpretationsgrundsätze annimmt, nur zur Verwirrung statt zur Entwirrung des Knotens beitragen.

Dass man die Tradition ganz bei Seite lassen müsse, habe ich nie behauptet, sondern nur, dass man sie entschieden verwerfen müsse, wenn sie sich nicht mit einer wirklichen philologischen Auslegung verträgt. Letzteres ist aber so häufig der Fall, dass man nur mit der grössten Vorsicht sie benutzen kann. Die Pehlewiversion des *Jaçna*, wie die danach gemachte Sanskritübersetzung des Desturs Neriosengh wimmelt von den gröbsten Verstössen gegen die Grammatik, was sich fortgeerbt hat, da selbst heutzutage die gelehrtesten Desturs keinen Begriff von grammatischen Endungen haben. Casus und Verbalpersonen werden nach Belieben verwechselt [1]), und den Worten werden keine feste bestimmte spezifische, sondern möglichst vage und abgeblasste Bedeutungen gegeben (wie ich in meiner englischen, zunächst für die Pârsen bestimmten Bearbeitung der Gâthâ's näher zeige). Dessenungeachtet sind diese traditionellen Uebersetzungen von höchstem Werth, sowie es sich um Gegenstände des Cultus und Auslegung von Gesetzen handelt, Dinge, die die Uebersetzer aus täglicher Anschauung und Beschäftigung sehr gut kannten und verstanden. So unentbehrlich aber die Tradition auch für das Verständniss des jüngern *Jaçna* und des *Vendidad* ist, so können wir nicht dasselbe von dem ältesten Theile des Zendawesta, den sogenannten Gâthâ's, sagen, weil hier weder liturgische Ausdrücke noch gesetzliche Bestimmungen vorkommen, sondern der Inhalt ein mehr philosophischer und poetischer ist. Obschon sie für die heiligsten Gebete galten und noch gelten (wie mir der Destur hier sagte), so kümmerten sich die Desturs und Mobeds doch wenig um den oft schwer verständlichen Sinn, da nach ihrer Anschauung das mechanische Geplapper der Zend-

---

[1]) Wie noch jetzt. Der Destur bat mich einmal, ihm den Unterschied von *mazdâo*, *mazdâm*, *mazdâi* zu erklären, woraus ich bald sah, dass er gar keine Idee von einer Zendgrammatik hat! Casusendungen waren ihm böhmische Dörfer!

worte ohne alles Verständniss des Inhalts als vollkommen zureichend für Beförderung des leiblichen wie des geistigen Wohls gehalten wurde und noch gehalten wird. Weit grössere Aufmerksamkeit mussten die Priester aber solchen Capiteln und Stellen schenken, die Bezug zum täglichen Leben hatten, wie Reinigungen und Verunreinigungen, Behandlung von Leichen, Heirathen, Bereitung des Homa, Anwendung der heiligen Geräthschaften und Dinge, wie des Barsom, der Milch etc.; daher können wir uns auch so ziemlich auf ihre Auslegung solcher Stellen verlassen.

Wie wenig aber gerade Herr Spiegel diese in vielen wichtigen Punkten verstanden hat, will ich an einigen Beispielen zeigen, die ich leicht bedeutend vermehren könnte, zum Beweis, wie gering die Verlässlichkeit seiner auf die Tradition sich stützenden Uebersetzung des „*Avesta*“ ist. Die Möglichkeit diess zu thun, ist mir nur durch meinen Verkehr mit den besten Kennern der parsischen Tradition, den Desturs oder Oberpriestern der Pârsen gegeben. Ich erfreue mich der besondern Freundschaft des hiesigen Desturs, Nuschirwandschi Dschamaspdschi, den ich jeder Zeit in seiner Wohnung, dem hiesigen Feuertempel, besuchen kann und der mir, wie sein Bruder, jeder Zeit über alle Cultusgebräuche etc. die genaueste Auskunft giebt. Mit ihm habe ich theils mündlich, theils schriftlich über verschiedene Stellen des Zendawesta verhandelt; ich gedenke später meine Unterredungen mit ihm und seine Correspondenz, die im Verlauf der Zeit noch beträchtlich werden kann, zu veröffentlichen. Nun zur Sache!

Vor einiger Zeit war unter den Pârsen zu Bombay ein Streit über die richtige Bedeutung von *hû-frâshmô-dâitim* (Vend. 7, 58. Jaç. 57, 10. 16. Jt. 4, 9. 5, 94. 10, 95). Ein jüngerer, vor kurzem aus Europa zurückgekehrter Pârse, Kharsedschi Rustemdschi Cama, der sich ganz dem Studium seiner heiligen Schriften widmen will, empfahl die Spiegel'sche Uebersetzung des Worts durch „Sonnenaufgang“; die Desturs verwarfen sie als gegen die Tradition streitend und erklärten es durch Mitternacht. Da sich die Parteien nicht einigen konnten, ersuchte mich Cama um mein Gutachten. Ich machte sie vor allem auf den Unterschied von *hû-frâshmô-dâitim* und *paçca hû-frâshmô-dâitim*, den sie nicht beachtet zu haben schienen, aufmerksam und erklärte, auf die Jt. 4, 9 befindliche Glosse *(Pâzend)* mich stützend (*paçca hvô nôiț uzukhshayamnô*, nachdem sie — die Sonne — noch nicht aufgegangen ist), *paçca*

hû-frâshmô-dâitim als die Zeit der Nacht, in der der Genius Serosch gegen die bösen Geister kämpfen muss (Jaç. 57, 10); *hû-frâshmô-dâitim* deutete ich zuerst als die Nachmittagszeit, nachdem die Sonne den Meridian passirt hatte; bei weiterer Untersuchung fand ich aber, dass es Sonnenuntergang bedeutet, wie aus dem Gegensatz zu *hûvakhshaṭ*, Sonnenaufgang (Jt. 5, 94), und aus dem aus *hû-frâshmô-dâitim* verstümmelten neupersischen *shâm*, Abendzeit, mir deutlich hervorging. Die Desturs zu Bombay, Pastondaru und Ardeschir, sowie der hiesige Destur gaben dieser Erklärung ihre Zustimmung, die auch durch eine mir nachträglich mitgetheilte Stelle des Neringistan (soviel ich weiss, unbekannt in Europa, er ist in Zend und Pehlewi geschrieben) vollkommen bestätigt ward. Es heisst dort, dass *uzayéirina gâh* (von 3 Uhr Nachmittags bis Sonnenuntergang, wie mir mein Freund, der Destur hier, sagte) bis *hû-frâshmô-dâitim* und der *aiwiçrûthrema gâh* (von Einbruch der Nacht bis Mitternacht) von *hû-frâshmô-dâitim* bis Mitternacht dauere, woraus mit völliger Sicherheit hervorgeht, dass das Wort nur Sonnenuntergang bedeutet. Vor dem groben Irrthum, ein Wort, das Sonnenuntergang bedeutet, mit Sonnenaufgang zu übersetzen, wäre Herr Spiegel bewahrt worden, wenn er die Parallelstellen sorgfältig verglichen und die irânische Philologie befragt hätte!

Einen noch gröbern Irrthum hat er, Uebersetzung des *Avesta* II, p. XV, in die Welt hineingeschrieben, indem er die Mobeds und Desturs für so ziemlich identisch erklärt. Ueber diesen Punkt habe ich verschiedene genaue Erkundigungen eingezogen, die mich in den Stand setzen, diese Ansicht als völlig irrig zu widerlegen. Pârsen der niedern Classe, die ich zuerst befragt, sagten zwar allerdings, dass zwischen Desturs und Mobeds nur ein geringer Unterschied sei, ersteres sei nur ein etwas höherer Titel; aber Manokdschi Kharsedschi, Judge in the small Cause Court zu Bombay (der vor 20 Jahren in Europa und näher mit Burnouf bekannt war), belehrte mich dahin, dass zwischen beiden ein bestimmter und grosser Gradunterschied sei. Die Desturs glichen den Bischöfen in Europa, sagte er, die Mobeds dagegen den Pfarrern und Kaplanen. Bei einer meiner Zusammenkünfte mit dem Destur hier, der (wie öfter) ausser seinem Bruder mehrere Mobeds anwohnten, theilte ich dann nachher auch Spiegel's neue Ansicht mit und bat um genaue Auskunft. Der Destur antwortete mir, dass

die Destur- und Mobedwürde wohl zu unterscheiden sei. Der Mobed habe nur die Gebete zu sprechen, Ceremonien vorzunehmen und müsse zu diesem Zweck den ganzen Zendawesta auswendig wissen (wie der Destur auch; mein Freund weiss ihn auch wirklich ganz auswendig!), aber er brauche den Sinn nicht zu verstehen. Der Destur dagegen habe das geistliche Oberaufsichtsamt über alle Ceremonien und den ganzen Feuerdienst, bei dem er selbst nicht activ sein muss, wenn er nicht will, da auf sein Geheiss die Mobeds alles besorgen müssen; dagegen werde von ihm verlangt, dass er den Zendawesta vollkommen verstehe und auslegen könne und in allen Glaubenssachen werde nur an ihn appellirt. Die Mobeds können nie Desturs werden, da die Würde sich nur auf die Söhne forterbt. Ein Destur hat mehrere Gemeinden unter sich; so ist der hiesige Destur zugleich das geistliche Oberhaupt der Gemeinden zu Sholapur, Ellitschpur und Mhow, wo einer seiner Brüder für ihn beständig vicarirt. Zum Beweis der geistlichen Suprematie der Desturs führte er mir eine Stelle des *Jaçna* (11, 9. West.) an, die er, mit der Pehlewiübersetzung im wesentlichen übereinstimmend, folgendermassen deutete: Für uns ist nur ein Destur thätig (beim Gottesdienst), d. i. der *Zaota*, der die Gebete verrichtet; dieser kann sich von einer bis zu zehn Personen (worunter er die verschiedenen dienstthuenden Mobeds, den *Atarwakhshô*, *Açnâtâ*, *Frabereta* etc. versteht) vervielfachen (er begreift diese als deren geistliches Oberhaupt in sich). Diese Erklärung, die wirklich die richtige sein kann, wird man vergebens bei Herrn Spiegel suchen, und doch beruht sie gerade nur auf der ihm zugänglichen Tradition!

Auch Herrn Spiegel's neue Erklärung von Mobed durch *nmânapaiti*, Hausherr, wird von dem Destur und seinem Bruder verworfen. Letzterer sagte mir, diese Deutung sei aus dem Grunde unmöglich, weil *nmânapaiti* nur einen Hausherrn ohne Rücksicht auf den Stand bedeute, die Mobeds aber nur der *Âthrava* oder Priesterkaste angehören und nur die Söhne von Mobeds wieder Mobeds werden können und nicht jeder Hausvater, wie es nach Spiegel's Erklärung der Fall sein müsste. Das Pehlewiwort, das Herr Spiegel *mânpat* liest, lesen die Desturs mit Recht *magupat*.

Pag. 125 seiner Uebersetzung des *Jaçna* spricht Herr Spiegel von *qaêtus*, *airjama* und *verezêna* als wichtigen dogmatischen Begriffen. Ich bat den Destur, der mit allen pârsischen Glaubensartikeln aufs

genaueste vertraut ist und eine grosse Belesenheit in den traditionellen Schriften besitzt, mir dieselben doch zu erklären. Er sagte, es seien gewöhnliche Worte und hätten weiter keine nähere Beziehung zum Glauben. *Airjama* erklärte er als Diener des Glaubens, worunter jeder fromme Ormuzdverehrer verstanden werden könne, von dem „freudigen Gehorsam" Spiegel's weiss er nichts. Ueber die einzig richtige Bedeutung vgl. man meine Note zu 46, 1.

Einst fragte ich den Destur über die Erzeugung des heiligsten aller Feuer, des Behramsfeuer. Er belehrte mich, dass seine Erzeugung Vend. farg. 8 beschrieben sei und dass die dort gegebenen Vorschriften jetzt noch in Anwendung kommen; es müsse von 16 verschiedenen Feuern bereitet werden. Unter anderem müsse man unter gewissen Ceremonien das Feuer (oder besser die Elektricität) aus einem frischen Leichname herausbekommen, welches Feuer *naçuspâka* heisse. Liest man das betreffende Capitel bei Spiegel nach, so wird man leicht sehen, dass er es völlig missverstanden hat, da er gar nicht weiss, wovon eigentlich darin die Rede ist.

Ich habe hier nur solche Irrthümer berührt, die Herr Spiegel bei längerem Nachdenken und sorgfältigem Studium, wovon in allen seinen Büchern sich nur wenig Spuren entdecken lassen, hätte leicht vermeiden können. Eine nähere Kenntniss der im jüngern *Jaçna* und *Vispered* vorkommenden Kunstausdrücke zu erwarten, wäre viel zu viel verlangt. Wer nicht mit einem Destur fleissigen Umgang hat, kann sie nicht verstehen, da die Berichte Anquetil's hierüber, der sonst treu und wahr das Treiben der Desturs schildert, nicht immer zureichend sind. Welche tolle Missverständnisse in Folge seiner Unbekanntschaft mit dem Cultus in seine Uebersetzung hineingekommen sind, will ich an einigen wenigen Beispielen zeigen. *Gâo hudhâo* übersetzt Spiegel mit „wohlgeschaffene Kuh"; der Destur aber sagte mir, es sei der Kunstausdruck für „Butter", die er dem Feuer opfere. *Gâo ǵivjâ* ist nach Spiegel „das Fleisch von lebenden Wesen", der Destur belehrte mich, es sei die „frischgemolkene Milch", die er darbringen müsse; um sie stets frisch zu haben, müsse er neben dem Tempel Kühe halten; wenn man keine Kühe auftreiben könne, so genüge eine Ziege. Was der Baum *hadhânaêpata*, der in den liturgischen Formeln so häufig wiederkehrt, sei, sagt Spiegel meines Wissens nirgends; er lässt das Wort einfach unübersetzt. Der Destur sagte mir, es sei der Zweig eines Granatbaums (*dirakht-i-ânâr*, Pehl. *anvak*), der zur Bereitung des Homa

genommen und mit ihm zerstossen wird. Er hat mir einen solchen nebst den heiligen von Nosairi in Guzerat kommenden Homzweigen geschenkt und mir ganz ausführlich die Bereitung des Homa gezeigt.

Nach diesen Bemerkungen wird man den Werth der Spiegel'schen Arbeiten nach der traditionellen Seite hin zu würdigen wissen. Von der andern wissenschaftlich sein sollenden schweige ich, da mein Werk eine hinreichende Würdigung derselben für jeden Denkenden darbietet.

Poona College, Sanscrit Department, den 10. Mai 1860.

M. Haug.

Zweite bis fünfte Sammlung.

Gâthâ ustavaiti

bis

Gâthâ vahistôisti.

Jaçna capp. 43—53.

II.

Gâthâ uçtavaiti.

(*Jaçna* capp. 43—46.)

8. (43.)

Nemô vē gâthâo ashaonîs.

1. *Ustâ ahmâi jahmâi ustâ kahmâićit*
Vaçē-khshajãç Mazdâo dâjâṭ ahurô
Utajûiti tevishîm gaṭ tôi vaçemi
Ashem deredjâi taṭ môi dâo Ârmaitê
Râjô ashis vañhēus gaêm manañhô.

2. *Atćâ ahmâi viçpanãm vahistem*
Qâthrôjâ nâ qâthrem daidîtâ
Thwâ ćići thwâ çpēnistâ mainjû Mazdâ
Jâ dâo ashâ vañhēus mâjâ manañhô
Viçpâ ajârē daregô-ǵjâtôis urvâdañhâ.

3. *Aṭ hvô vañhēus vahjô nâ aibi ǵamjâṭ*
Jē nâo erezûs çavañhô pathô çishôiṭ
Ahjâ añhēus açtvatô manañhaçćâ
Haithjēñg â çtis jēñg â shaêti ahurô
Aredrô thwâvãç huzēñtusē çpeñtô Mazdâ.

4. *Aṭ thwâ mēñg,hâi takhmemćâ çpeñtem Mazdâ*
Hjaṭ tâ zaçtâ jâ tû hafshi avâo
Jâo dâo ashis dregvâitê ashâunaêćâ
Thwahjâ garemâ âthrô ashâ-aoǵañhô
Hjaṭ môi vañhēus hazē ǵimaṭ manañhô.

5. *Çpeñtem aṭ thwâ Mazdâ mēñhi ahurâ*
Jjaṭ thwâ añhēus zãthôi dareçem paourvîm
Hjaṭ dâo skjaothanâ mîždavãn jâćâ ukhdhâ
Akēm akâi vañuhîm ashîm vañhavê
Thwâ hunarâ dâmôis urvaêçê apēmê.

II.

Carmen, quod uçtavaiti dicitur.

8. (43.)

Laus vobis, carmina veracia!

1. Salus illi cui (quicunque est), salus cuique! *cui* sponte-regnans Sapiens det vivus duas-perpetuas vires. Idem e-te rogo ad verum tenendum; id mihi des. Pietas! divitias, veritates, bonae possessionem mentis!

2. Itaque huic *mundo* omnium optimum lucis-fontem-venerabor; vir lucis fontem-habentem sibi-det (eligat), te quisquis sanctissime spiritus Sapiens! Quae das vera bonae sapientià mentis, omnia hoc-die longae-existentiae promisso.

3. Ita ille-ipse bono melius vir circumeat, qui nos-duos rectas salutis vias doceat hujus vitae existentis mentisque, praesentes ad creationes ad quas habitat vivus fidelissimus tui-similis nobilis sanctus, Sapiens!

4. Ita te cogitem fortemque sanctum, Sapiens! quum hac manu quà tu largiris auxilia, *illas* dedisti quae *sunt* veritates mendaci veracique tui calore ignis veri-vigorem-praebentis, quum mihi bonae robur venit mentis.

5. Sanctum ita te Sapiens cogitem vive! quum te vitae in-procreatione vidi primum tum das actiones praemia-habens! et quae dicta, malum *das* malo, bonam veritatem bono, te *cogitem* illustris! creationis in fine extremo.

6. *Jahmî çpeñtâ thwâ mainjû urvaêçê ǵaçô*
Mazdâ khshathrâ ahmî vohû manañhâ
Jêhjâ skjaothanâis gaêthâo ashâ frâdentê
Aêibjô ratûs çēñg,haitî Ârmaitis
Thwahjâ khratēus jēm naêćis dâbajêiti.

7. *Çpeñtem aṭ thwâ Mazdâ mēñhî ahurâ*
Hjaṭ mâ vohû pairi-ǵâçaṭ manañhâ
Pereçaṭćâ mâ ćis ahî kahjâ ahî
Kathâ ajârē dakhshârâ feraçjâi dîshâ
Aibî thwâhû gaêthâhû tanushêćâ.

8. *Aṭ hôi aoǵî Zarathustrô paourvîm*
Haithjô dvaêshâo hjaṭ içôjâ dregvâitê
Aṭ ashâunê rafenô qjēm aoǵôñhvaṭ
Hjaṭ â bûstis vaçaçî khshathrahjâ djâi
Javaṭ â thwâ Mazdâ çtaomî ufjâćâ.

9. *Çpentem aṭ thwâ Mazdâ mēñhî ahurâ*
Hjaṭ mâ vohû pairi-ǵaçaṭ manañhâ
Ahjâ fraçēm kahmâi vîvîdujê vashî
Aṭ â thwahmâi âthrê râtãm nemañhô
Ashahjâ mâ javaṭ içâi mainjâi.

10. *Aṭ tû môi dâis ashem jjaṭ mâ zaozaomî*
Ârmaiti haćimanô îṭ ârem
Pereçâćâ nâo jâ tôi ēhmâ parstâ
Parstem zî thwâ jathanâ taṭ ēmavañtãm
Jjaṭ thwâ khshajãç aêshem djâṭ ēmavañtem.

11. *Çpeñtem aṭ thwâ Mazdâ mēñhî ahurâ*
Jjaṭ mâ vohû pairi-ǵaçaṭ manañhâ
Jjaṭ khshmâ ukhdhâis dîdañhê paourvîm
Çâdrâ môi çãç mashjaêshû zarazdâitis
Taṭ verezjêidjâi hjaṭ môi mraotâ vahistem.

12. *Jjaṭćâ môi mraos ashem ǵaçô frâkhshnenê*
Aṭ tû môi nôiṭ açrustâ pairjaoghźâ
Uzireidjâi parâ jjaṭ môi âǵimaṭ
Çraoshô ashî mãzârajâ haćimnô
Jâ vē ashis rânôibjô çavôi vîdâjâṭ.

13. *Çpeñtem aṭ thwâ Mazdâ mēñhî ahurâ*
Jjaṭ mâ vohû pairi-ǵaçaṭ manañhâ
Arethâ vôiźdjâi kâmahjâ tēm môi dâtâ
Daregahjâ jaos jēm vâo naêćis dârstâ
Itê vairjâo çtôis jâ thwahmî khshathrôi vâćî.

6. In-quo sancte te *vidi* spiritus exitu venisti Sapiens! possessione in-hoc bonâ mente. Cujus actionibus praedia perpetuo circumvallantur: iis leges indicat Pietas tui intellectus quem nemo decipiat.

7. Sanctum ita te Sapiens! cogitem vive! quod me bonâ circum-ivit mente interrogavitque me: quis es? cujus es? Quomodo hodie valida incremento meditaris pro tuis praediis corporibusque?

8. Sic huic dixi: Zarathustra primum *ego sum;* praesens inimicitias quum exhibeam mendaci tum veraci auxilium velimesse robustum. Tamdiu expergefactiones in-quoque-cupido possessionis ponam quamdiu te Sapiens laudo et-amplifico.

9. Sanctum ita te Sapiens! cogitavi vive! quod me bonâ circumivit mente. Hujus incrementum cui indicam, tu-vis? Ita in tuo igne sacrificantium laude veritatis me quamdiu potero, commonefaciam!

10. Sic mihi des verum: quod me appello Pietate comitatus quidem pium; interrogemque nobis-duobus quae a te haecilla interrogata (interroganda) *sunt, ut* interrogatum enim te, sicut aliquis id e-potentibus *facit,* ut te rex incendium faciat potens.

11. Sanctum ita te Sapiens! cogitavi vive! quod me bonâ circumivit mente, itaque vos, *quum* verbis deleam primum inimicos mihi quum-sum inter homines animum-promptumhabens, hoc perficiendum illud mihi dicite optimum.

12. Et-quod mihi dixisti verum, venisti ad-cognoscendum; sed tu mihi non sine-tradita-doctrinâ imperasti prodire, antequam mihi adiit Çraosha a-veritate magnifica comitatus quae vestrûm veritates lignis-ad-ignem-eliciendum-destinatis utilitati distribuat.

13. Sanctum ita te Sapiens! cogitavi vive! quod me bonâ circumivit mente; res venire amoris! illam mihi date longinqui aevi quem vestrum-duorum nemo detineat itioni excellentis mundi qui in-tuo regno dictus-est.

14. *Hjaṭ ná frjâi vaêdemnô içvá daidiṭ*
Maibjô Mazdâ tavâ rafenô-frâkhshnenem
Jjaṭ thwá khshathrá ashâṭ haċâ frāstá
Uzireidjâi azēm çaredanâo çēñhahjâ
Maṭ tâis viçpâis jôi tôi māthrá mareñtê.

15. *Çpeñtem aṭ thwá Mazdâ mēñhí ahurá*
Jjaṭ má vohú pairi-ġaçaṭ manañhâ
Dakhshaṭ ushjâ tâsnâ-maitis vahistâ
Nôiṭ ná paourus dregvatô qjâṭ ċikhshnushô
Aṭ tôi viçpēñg añgrēñg ashâunô âdarē.

16. *Aṭ ahurá hvô mainjûm Zarathustrô*
Vereñtê Mazdâ jêçtê ċisċâ çpēnistô
Açtvaṭ ashem qjâṭ ustânâ aoġôñhvaṭ
Qēñg-dareçôi khshathrôi qjâṭ Ârmaitis
Ashîm skjaothanâis vohú daidiṭ manañhâ.

---

9. (44.)

1. *Taṭ thwá pereçá eres môi vaoċá ahurá*
Nemañhô â jathâ nemē khshmâvatô
Mazdâ frjâi thwâvāç çaqjâṭ mavaitê
Aṭ nē ashâ frjâ dazdjâi hâkurenâ
Jathâ nē â vohú ġimaṭ manañhâ.

2. *Taṭ thwá pereçá eres môi vaoċá ahurá*
Kathâ añhēus vahistahjâ paourvim
Kâthē çûidjâi jē î paitishâṭ
Hvô zí ashâ çpeñtô irikhtem viçpôibjô
Hârô mainjû ahûbis urvath[illegible] Mazdâ.

3. *Taṭ thwá pereçá eres môi vaoċá ahurá*
Kaçná zāthâ patá ashahjâ paourujô
Kaçná qēñg çtarēmċá dât advânem
Kē já mâo ukhshjêiti nerefçaiti thwaṭ
Tâċiṭ Mazdâ vaçemí anjâċá vîdujê.

4. *Taṭ thwá pereçá eres môi vaoċá ahurá*
Kaçná deretá zāmċá adē nabâoçċá
Avapaçtôis kē apô urvarâoçċá
Kē vâtâis dvānmaibjaçċá jâo geṭ âçû
Kaçná vañhēus Mazdâ dāmis manañhô.

14. Idcirco vir amico possidens potens dedit mihi Sapiens! tuae felicitatis cognitionem, quia *postquam* a-te possessiones veritatis causa profectae-sunt, prodire ego *promptus-fui* varia-genera-habens orationis cum illis omnibus qui tibi carmina recitant.

15. Sanctum ita te Sapiens! cogitem vive! itaque me bonâ circumivit mente. Flagrans lucenda *sit* beatitudo optima! Non vir multus mendacis sit venerator! sed hi *venerentur* omnes inflammatores veracis ignis.

16. Sic vive! ille-ipse spiritum *sanctum* Zarathustra eligenti Sapiens! adorat *et* quisque sanctissimus. Existens veritas sit substantiae valida, in-solem-spectante possessione sit Pietas! Veritatem actionibus bonâ dedit mente.

---

9. (44.)

1. Hoc te interrogem rectum mihi dic vive! in laude quomodo laudem vestram Sapiens amico tui-similis *amicus* indicet mei-simili et nobis vera amica dare sacrificia quomodo ad nos bonâ veniat mente.

2. Hoc te interrogem rectum mihi dic vive! Quomodo vitae optimae primum? Unde utilitatem afferre illi qui hic praesens-sit? Ille-ipse enim vere! sanctus depulsio *malorum* omnibus, custos, spiritus! vitis adjutor Sapiens!

3. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Qui-vir genitor pater Veri primus? qui-vir solem (soli) stellamque (stellisque) creavit viam? Quis *efficit* quae (ut) luna crescat *et* diminuatur praeter-te? Haec-omnia Sapiens! cupio aliaque scio-mihi.

4. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Qui-vir tenebat terramque supra nubesque? Campi quis aquas arboresque? quis cum-ventis tempestatibusque *est* quippe-quae veloces? Qui-vir bonae Sapiens! creaturas-habens mentis?

5. *Taṭ thwá pereçá eres mói vaoćá ahurá*
Kē hvápáo raoćáoçćá dáṭ temáoçćá
Kē hvápáo qafnemćá dáṭ zaémáćá
Kē já usháo arēm-pithwá khshapáćá
Já manóthris ćazdôṅhvañtem arethahjá.

6. *Taṭ thwá pereçá eres mói vaoćá ahurá*
Já fravakhshjá jêzi tá athá haithjá
Ashem skjaothanáis debāzaití Ármaitis
Taibjô khshathrem vohû ćinaç manaṅhá
Kaćibjô azím rânjôçkeretím gãm tashó.

7. *Taṭ thwá pereçá eres mói vaoćá ahurá*
Kē berekhdhãm tâst khshathrá maṭ Ármaitím
Kē uzemem ćóreṭ vjánajá puthrem pithrē
Azem táis thwá frakhshnê avámí Mazdá
Çpeñtá mainjú víçpanãm dátárem.

8. *Taṭ thwá pereçá eres mói vaoćá ahurá*
Mēñdáidjái já tôi Mazdá ádistis
Jáćá vohû ukhdhá frashí manaṅhá.
Jáćá ashá aṅhēus arem vaédjái
Ká mē urvá vohû urvákhsaṭ ágemaṭ tá.

9. *Taṭ thwá pereçá eres mói vaoćá ahurá*
Kathá mói jãm jaos daénãm jaoždánê
Jãm hudánaos paitis çaqjáṭ khshathrahjá
Ereshvá khshathrá thwávãç açistis Mazdá
Hademôi ashá vohućá skjãç manaṅhá.

10. *Taṭ thwá pereçá eres mói vaoćá ahurá*
Tãm daénãm já hátãm vahistá
Já mói gaéthâo ashá frádôiṭ haćēmná
Ármatóis ukhdháis skjaothaná eres daidjáṭ
Maqjáo ćiçtôis thwá ístis uçēn Mazdá.

11. *Taṭ thwá pereçá eres mói vaoćá ahurá*
Kathá tēñg á vē ǵamjáṭ Ármaitis
Jaćibjô Mazdá thwôi vashjéité daéná
Azem tôi áis paourujô fravóividê
Víçpēñg anjēñg manjēus çpaçjá dvaéshaṅhá.

12. *Taṭ thwá pereçá eres mói vaoćá ahurá*
Kē ashavá jáis pereçá dregváo vá
Katárēm á aṅró vá hvó vá añgrô
Jē má dregváo thwá çavá paiti ereté
Ćjañghaṭ hvó noiṭ ajēm aṅró mainjêtê.

5. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis bonis-operibus-praeditas lucesque creavit tenebrasque? Quis bonis-operibus-praeditos somnumque creavit actumque? Quis *creavit* quae aurora meridies noxque quae inventrices divinam-revelationem-habenti rerum sunt?

6. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! quae praedicare-velim si haec porro praesentia (sequentia) *praedicata sunt.* Verum actibus duplicat Pietas. Tibi possessionem bonâ colligens *est* mente. Quibus invictam Rânjoskereti *appellatam* bovem finxisti?

7. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis excelsam finxit cum possessionibus Terram? Quis excellentem in-cursu texturâ filium a-patre? Ego harum-rerum-causa te cognitioni adeo, Sapiens! sancte spiritus! omnium *rerum* creatorem.

8. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! ad-cogitationem-faciendam quae tibi *sit* Sapiens ratio, et-quae bonâ dicta promotio mente et-quae vera vitae in-promptu *sint* ad-possidendum, qui animus bonum edicit *ut* appropinquet idem?

9. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo mihi *illam religionem* quam sancte religionem sanctificem, quam bonis-donis-praedito coram praedicet rege magno imperio, tuus *amicus* integritates Sapiens! in-consessu verâ bonâque adjuvans-est mente.

10. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! hanc religionem quae *earum*-quae-sunt optima, quae mihi praedia vero tueatur comitata, Pietatis verbis cerimonias recte faciat, meae scientiae te veneratio petens Sapiens!

11. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo ad eos vestrûm veniat Ârmaitis, quibus Sapiens per-te affertur doctrina. Ego tibi ab-his primus agnitus-sum; omnes alios spiritu aspiciam odio.

12. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis *est* verax quorum-causa interrogem aut mendax? Apud utrum vel niger *spiritus* ille-ipse vel lucidus? Qui me mendax te robore aggreditur, qua-de-causa ille-ipse non idem niger creditur?

13. *Tat thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Kathâ druğem nis ahmat â nis-nâshâmâ
Tēñg â avâ jôi açrustôis perenâoñhô
Nôit ashahjâ âdî vjêiñti haćēmnâ
Nôit fraçjâ vañhêus ćâkhnarē manañhô.

14. *Tat thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Kathâ ashâ druğem djãm zaçtajô
Nî hîm merãżdjâi thwahjâ mãthrâis çēñg,hahjâ
Ēmavaitîm çinãm dâvôi dregvaçû
Â îs dvafshēñg Mazdâ anâsê ãçtãçćâ.

15. *Tat thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Jêzî ahjâ ashâ poimat khshajêhî
Hjat hēm çpâdâ anaoćañhâ ğamaêtê
Avâis urvâtâis jâ tû Mazdâ dîdereghżô
Kuthrâ ajâo kahmâi vananãm dadâo.

16. *Tat thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Kē verethrem ğâ thwâ pôiçēñg,hâ jôi heñtî
Ćithrâ môi dãm ahûbis ratûm ćîżdî
At hôi vohû Çraoshô ğañtû manañhâ
Mazdâ ahmâi jahmâi vashî kahmâićit.

17. *Tat thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Kathâ Mazdâ zarem ćarânî haćâ khshmat
Âçkitîm khshmâkãm jjatćâ môi qjât vâkhs aêshô
Çarôi bûżdjâi haurvâtâ ameretâtâ
Avâ mãthrâ jē râthemô ashât haćâ.

18. *Tat thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Kathâ ashâ tat mîżdem hanânî
Daçâ açpâo arshnavaitîs ustremćâ
Jjat môi Mazdâ apavaitî haurvâtâ
Ameretâtâ jathâ hî taêibjô dâoñhâ.

19. *Tat thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Jaçtat mîżdem haneñtê nôit dâitî
Jē it ahmâi ereżukhdhâi nâ dâitê
Kâ tem ahjâ mainis añhat paourujê
Vîdvâo avãm jâ îm añhat apēmâ.

20. *Ćithenâ Mazdâ hukhshathrâ daêvâ âoñharē*
At it pereçâ jôi peshjêiñtî aêibjô kãm
Jâis gãm karapâ uçikhsćâ aêshmâi dâtâ
Jâćâ kavâ ãnmainê urûdûjatâ
Nôit hîm mizēn ashâ vâçtrem frâdañhê.

13. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo mendacium foras ab-hoc-*loco* depellentes-deleamus ad eos illuc qui inobedientiae pleni non pro Vero pugnant *id tanquam*-sequentes, non promotione bonae acquiescunt mentis?

14. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo vero Mendacium tradam in-manus ad id interficiendum tuae carminibus laudis? efficacem incantationem in-dando (quum das) in-mendaces, in his ambiguitates Sapiens! deleo angustiasque.

15. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Si hujus Vere! medullam possides quum duo-exercitus non-loquentes congrediuntur, illis dictis quae tu Sapiens! confirmare-volens *es* ubi aut cui dominorum *illam* dedisti?

16. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis daemones-inimicos necavitve formâ qui sunt diversâ *ut* mihi ponerem cum-vitis legem in-cognitione? Sic igitur bonâ Çraosha pugnet mente, Sapiens! ei cui propitius-es unicuicunque.

17. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo Sapiens! ad-cantum curram a vobis *factum* in-habitationem vestram? itaque mihi est vox petens in-tutela *me* futurum-esse incolumitate immortalitate, illo carmine, quod thesaurus *est* Veri.

18. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo Vere! hanc oblationem largiar decem equas gravidas et-amplius, unde mihi Sapiens! futurae-duae *sint* incolumitates immortalitates-duae sicut duas his dare-possis.

19. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Qui hanc oblationem largienti non dat qui id huic recte-dicenti non dat, quae ei ejus cogitatio erat prima, *quum* sciens *sit* illam, quae ei erat ultima?

20. Quid enim Sapiens bonum-regnum-habens! Daêvae erant? Sic id interrogem qui oppugnant sibi existentiam, quibuscum terram sacrificulus-idolorum augurque Impetui tradidit, et-quae pontifex-deorum sibi-ipsi nactus-est. Non ei largiens *sis* Vere! agrum hereditati!

10. (45.)

1. *Aṭ fravakhshjá nú gúshódûm nū çraotá*
   Jaéćá açanâṭ jaéćá dúrâṭ ishathá
   Nú îm viçpâ ćithrē zí mazdâoṅhô dûm
   Nôiṭ daibitîm dus-çaçtis ahûm merāshjâṭ
   Aká varaná dregváo hizvá á varetô.

2. *Aṭ fravakhshjá aṅhēus mainjû paourujé*
   Jajáo çpanjáo uiti mravaṭ jēm aṅrem
   Nôiṭ ná manáo nôiṭ çēṅg,há nôiṭ khratavô
   Naédá varaná nôiṭ ukhdhá naédá skjaothaná
   Nôiṭ daénáo nôiṭ urvānô haćaiñti.

3. *Aṭ fravakhshjá aṅhēus ahjá paourvîm*
   Jām môi vîdváo Mazdâo vaoćaṭ ahurô
   Jôi îm vē nôiṭ ithá māthrem varesheñti
   Jathá îm mēnâićá vaoćaćá
   Aéibjô aṅhēus avôi aṅhaṭ apēmem.

4. *Aṭ fravakhshjá aṅhēus ahjá vahistem*
   Ashâṭ haćá Mazdâo vaédá jē îm dâṭ
   Ptarēm vaṅhēus verezjañtô manaṅhô
   Aṭ hôi dugedá huskjaothaná Ármaitis
   Nôiṭ diwżaidjâi viçpâ hishaç ahurô.

5. *Aṭ fravakhshjá jjaṭ môi mraoṭ çpeñtôtemô*
   Vaćē çrûidjâi jjaṭ maretaéibjô vahistem
   Jôi môi ahmâi çēraoshem dān ćajaçćá
   Upá ġimen haurvâtá ameretâtá
   Vaṅhēus manjēus skjaothanâis Mazdâo ahuro.

6. *Aṭ fravakhshjá viçpanām mazistem*
   Çtavaç ashá jē hudâo jôi heñti
   Çpeñtá mainjû çraotû Mazdâo ahurô
   Jéhjá vahmē vohû frashî manaṅhá
   Ahjá khratû frô mâ çâçtû vahistá.

7. *Jéhjá çavá ishâoñti râdaṅhô*
   Jôi zî ġvá âoṅharećá bvaiñtićá
   Ameretâiti ashaonô urvá aéshô
   Utajútá já nerās çâdrá dregvatô
   Táćá khshathrá Mazdâo dāmis ahurô.

8. *Tēm nē çtaotâis nemaṅhô á vîvareshô*
   Nú zîṭ ćashmainî vjâdareçem
   Vaṅhēus manjēus skjaothanahjá ukhdhaqjáćá
   Vîdus-ashá jēm Mazdām ahurem
   Aṭ hôi vahmēṅg demáné garô nidámá.

10. (45.)

1. Sic pronunciabo nunc aures-praebete, nunc audite, et-qui comminus et-qui eminus venistis, nunc quidem omnia *pronunciabo;* noverunt enim sapientes par *spirituum.* Ne secundam male-loquens vitam occidet, nequam religionem mendax in linguâ confitens!

2. Sic pronunciabo vitae spiritus-duos primos, quorum-duorum ita sanctior dixit *ad-eum*-qui improbus *spiritus est:* Nonne cogitationes, nonne verba, nonne intellectus, neque doctrinae, nonne dicta neque ceremoniae, nonne meditationes, nonne animi *me* sequuntur?

3. Sic pronunciabo vitae hujus primam *meditationem*, quam mihi sciens Sapiens dixit vivus; *iis* qui illud vestrûm non ita effatum exercent, sicut id et-cogitem et-dicam: his vitae auxilio sit ultimum!

4. Sic pronunciabo vitae hujus optimum veri Sapiens gnarus-est qui id dedit, pater bonae efficacis mentis. Etiam ei filia bonum-faciens, Pietas; non decipi-*potest* omnia esse-faciens vivus.

5. Sic pronunciabo quod mihi dixit sanctissimus verbum ad-audiendum, quod hominibus optimum, *iis* qui mihi huic *voci* auditum praebent et-qui huc venerunt. Incolumitate, immortalitate bonae mentis actionibus *praeditus-est* Sapiens vivus.

6. Sic pronunciabo omnium maximum laudans vera, qui bonum-faciens, qui *bonum-facientes* sunt cum-sancto spiritu. Audito Sapiens vivus, cujus bonitas bonâ promotio *est* mente, ejus intelligentiâ me gubernet optimâ.

7. Cujus potentiâ veniunt actus (gen.) qui enim viventes et-erant et-erunt; in-immortalitate veracis animus studens aeternâ quae virorum deletrix improborum *est.* Et-hâc possessione Sapiens creaturas-habens vivus *praeditus est.*

8. Hunc nostrûm laudationibus in veneratione amplificare-cupiens nunc enim oculo perspexi, boni spiritus, *bonae* actionis *boni* verbique, sciens-verum qui *est* Sapiens vivus. Ita ei bonitates in habitatione cantorum deponemus.

9. *Têm nē vohû maṭ manañhâ ćikhshnushô*
Jē nē uçēn ćôreṭ çpēñćâ açpēñćâ
Mazdâo khshathrâ-varezēnâo đjâṭ ahurô
Paçûs vîrēñg ahmâkēñg fradathâi â
Vañhēus ashâ haozãthwâṭ â manañhô.

10. *Têm nē jaçnâis ârmatôis mimaghžô*
Jē ãnmainî Mazdâo çrâvî ahurô
Jjaṭ hôi ashâ vohućâ ćôist manañhâ
Khshathrôi hôi haurvâtâ ameretâtâ
Ahmâi çtôi dãn tevishî utajûitî.

11. *Jaçtâ daêvēñg aparô-mashjãçćâ*
Tarēm mãçtâ jôi îm tarēm mainjañtâ
Anjēñg ahmâṭ jē hôi arem mainjâtâ
Çaoshjañtô dēñg-patôis çpeñtâ daênâ
Urvathô brâtâ ptâ vâ Mazdâ ahurâ.

---

11. (46.)

1. *Kãm nemôi zãm kuthrâ nemô ajênî*
Pairî qaêtēus airjamanaçćâ dadaitî
Nôiṭ mâ khshnâus jâ verezēnâ hēćâ
Naêdâ daqjēus jôi çâçtârô dregvañtô
Kathâ thwâ Mazdâ khshnaoshâi ahurâ.

2. *Vaêdâ taṭ jâ ahmî Mazdâ anaêshô*
Mâ kamnafshvâ hjaćâ kamnânâ ahmî
Gerezôi tôi â îṭ avaênâ ahurâ
Rafedhrēm ćagvâo jjaṭ frjô frjâi daidîṭ
Âkhçô vañhēus ashâ îstim manañhô.

3. *Kadâ Mazdâ jôi ukhshânô açnãm*
Añhēus darethrâi frô ashahjâ frâreñtê
Verezdâis çēñg,hâis çaoshjañtãm khratavô
Kaêibjô ûthâi vohû ģimaṭ manañhâ
Maibjô thwâ çãçtrâi verenê ahurâ.

4. *Aṭ tēñg dregvâo jēñg ashahjâ važdrēñg pâṭ*
Gâo-frôretôis shoithrahjâ vâ daqjēus vâ
Dužazôbâo hãç qâis skjaothanâis ahēm-uçtô
Jaçtēm khshathrâṭ Mazdâ mâithaṭ ģjâtēus vâ
Hvô tēñg frô gâo pathmēñg hućiçtôis ćaraṭ.

9. Hunc nostrûm bonâ cum mente venerari-cupiens *sum* qui nobis propitius-est semper cum-lux-sit tum non-lux-*sit;* Sapiens possessiones-cum-labore-faciens det vivus pecudes *et* viros nostros in-incrementum, bonae vera *protegat* per nobilitatem mentis.

10. Hunc nostris precibus pietatis extollere-cupiens *sum*, qui per-se-ipsum Sapiens audiebatur esse vivus, quum sibi verâ bonâque intelligens sit mente. In regno ejus incolumitates immortalitates-duae; huic mundo dans *est* vires-duas aeternas.

11. Qui eo daemones et-porro-homines perversos *esse* credidit *illos*, quippe qui perversum cogitent, alios illo qui rectum *esse* cogitat, ut ignem-inflammantis domini meditatio sancta est —: *sic est ejus* amicus frater vel pater Ahurâ-mazdâ.

---

11. (46.)

1. In-quam vertam-me terram? quo fugitum eam? *quae* circumdet domesticum clientemque. Nemo *est* me venerans *omnium*, quae mancipia ulla *sunt*, neque *ii* qui provinciae tyranni improbi *sunt*. Quomodo te Sapiens! venerer vive?

2. Scio hoc, quod sum Sapiens! inops; me inter fideles, etenim fidelis-vir sum, querentem apud te de-hoc aspice vive! fortunam distribuens! quum amicus amico dedit, tenes bonae, Vere! beneficium mentis.

3. Quando Sapiens! *ii* qui indicatores dierum *sunt* vitae sustentationi veri prodeunt. — Confectis carminibus ignem-inflammantium intelligentiae *sunt*. — Quibus auxilio bonâ venit mente? — Mihi te laudatori eligo vive!

4. Sic hos mendax Veri campos tenet terram-tuentis *sive* regionis sive provinciae, malum-invocans qui-est suis actionibus non-successum-habens. Qui hunc e-regno Sapiens! detrudit vel possessiones ille-ipse porro terrae vias bonae-scientiae ingreditur.

5. *Jē vâ khshajãç adãç dritâ ajañtem*
Urvâtôis vâ huzēñtus mithrôibjô vâ
Rashnâ ǵvãç jē ashavâ dregvañtem
Vîćirô hãç taṭ frô qaētavē mrujâṭ
Uzûithjôi îm Mazdâ khrûnjâṭ ahurâ.

6. *Aṭ jaçtēm nôiṭ nâ içmanô âjâṭ*
Drûǵô hvô dâmãn haēthahjâ gâṭ
Hvô zî dregvâo jē dregvâitē vahistô
Hvô ashavâ jahmâi ashavâ frjô
Jjaṭ daēnâo paourujâo dâo ahurâ.

7. *Kēm nâ Mazdâ mavaitē pâjûm dadâṭ*
Jjaṭ mâ dregvâo dîdareshatâ aēnañhē
Anjēm thwahmâṭ âthraçćâ manañhaçćâ
Jajâo skjaothanâis ashem thraostâ ahurâ
Tãm môi dãçtvãm daēnajâi frâvaoćâ.

8. *Jē vâ môi jâo gaēthâo dazdî aēnañhē*
Nôiṭ ahjâ mâ âthris skjaothanâis frôçjâṭ
Paitjaogeṭ tâ ahmâi ǵaçôiṭ dvaēshañhâ
Tanvēm â jâ îm huǵjâtôis pâjâṭ
Nôiṭ duźǵjâtôis kâćiṭ Mazdâ dvaēshañhâ.

9. *Kē hvô jē mâ aredrô ćôithaṭ paourujô*
Jathâ thwâ zevîstîm uzēmôhû
Skjaothanôi çpeñtem ahurem ashavanem
Jâ tôi ashâ jâ ashâ gēus tashâ mraoṭ
Isheñtî mâ tâ tôi vohû manañhâ.

10. *Jē vâ môi nâ genâ vâ-Mazdâ ahurâ*
Dâjâṭ añhēus jâ tû vôiçtâ vahistâ
Ashîm ashâi vohû khshathrem manañhâ
Jãçćâ hakhshâi khshmâvatãm vahmâi â
Frô tâis viçpâis ćinvatô frafrâ peretûm.

11. *Khshathrâis jûǵēn karapanô kâvajaçćâ*
Akâis skjaothanâis ahûm mereñgedjâi mashîm
Jēñg qē urvâ qaēćâ khraoźdaṭ daēnâ
Jjaṭ aibî-gemen jathrâ ćinvatô peretus
Javôi viçpâi drûǵô demânâi açtajô.

12. *Jjaṭ uç ashâ naptjaēshû nafshućâ*
Tûrahjâ uzǵēn Frjânahjâ aoǵjaēshû
Ârmatôis gaēthâo frâdô thwakhshañhâ
Aṭ îs vohû hēm aibî-môiçt manañhâ
Aēibjô rafedhrâi Mazdâo çaçtē ahurô.

5. Qui vel regnans futurus tenet exeuntem ex-jurejurando vel *qui* nobilis *aliquem* e-promissis vel rectitudine vivens qui verax *tenet* mendacem, cognoscens hic-qui-est, hoc domino indicet, in-inopia is Sapiens miser-sit vivus!

6. At qui eum non vir quum-potest adeat mendacii ille-ipse ad-statuta praesentis eat; ille-ipse enim mendax *est* qui mendaci optimus, ille-ipse verax cui verax amicus *est*. Sic sententias antiquas dabas vive!

7. Quemnam Sapiens! meo tutorem dedit, quum me mendax aggredi-studeret damno, alium te igneque menteque, quorum-duorum-actionibus verum creavisti vive! Hanc mihi virtutem religioni indica.

8. Qui vel mihi praedia dat damno, non suis me *ut* ignem-venerans actionibus eligit; ultor eodem huic veniat odio in corpus, quâ-de-causâ eum a-bonâ-possessione detineat, non a-mala-possessione quaque Sapiens! inimicitiâ *praeditâ*.

9. Quis ille-ipse, qui me adjuvans cognoscentem-fecit primus, ut te venerabundum in-maximis-rebus, in-actione vivum, veracem? Quae tibi vera, quae vera terrae formator dixit, veniunt ad me ea tuâ bonâ mente.

10. Qui vel mihi vir vel mulier, Sapiens vive! faciat vitae, quae tu scis, optima, veritatem vero, bonâ regnum mente, et-quos sequar ad vestrûm laudem, — cum-his omnibus collectoris transibo pontem.

11. Regnis praediti-sunt sacrificuli et-vates *daemonum*, malis actionibus vitam ad-interficiendam humanam, quos suus animus suaque stimulat cogitatio, ut circumeant hic ubi collectoris pons est, diuturnitati omni mendacii habitationi existentiam-habentes.

12. Quum vera inter-gentiles gentesque, inimici oriantur Frjânae victores, Pietatis praedia circumsepsisti contignatione. Sic illa bonâ cunctim circum-vallavit mente, *et* his (gentilibus) fortunae Sapiens assignavit vivus.

13. *Jē çpitâmem Zarathustrem râdañhâ*
Maretaéshû khshnâus hvô nâ fraçrûidjâi erethwô
Aṭ hôi Mazdâo ahûm dadâṭ ahurô
Ahmâi gaéthâo vohû frâdaṭ manañhâ
Tēm vē ashâ mēhmaidî hus-hakhâim.

14. *Zarathustrâ kaçtē ashavâ urvathô*
Mazôi magâi kē vâ fraçrûidjâi vaçti
Aṭ hvô kavâ Vîstâçpô jâhi
Jēñg-çtû Mazdâ hadēmôi minas ahurâ
Tēñg zbajâ vañhēus ukhdhâis manañhô.

15. *Haéćaṭ-açpâ vakhshjâ vē çpitamâoñhô*
Jjaṭ dâthēñg vićajathâ adâthãçćâ
Tâis jûs skjaothanâis ashem khshmaibjâ dadujé
Jâis dâtâis paoirjâis ahurahjâ.

16. *Frashaostrâ athrâ tû aredrâis idî*
Hvôgvâ tâis jēñg uçvahî ustâ çtôi
Jathrâ ashâ haćaitē ârmaitis
Jathrâ vañhēus manañhô îstâ khshathrâ
Jathrâ Mazdâo varedemãm shaćitē ahurô.

17. *Jathrâ vē afshmâni çēñhâni*
Nôiṭ anafshmãm Dē-ǵâmâçpâ hvôgvâ
Hadâ viçtâ vahmēñg çraoshâ râdañhô
Jē vićinaoṭ dâthemćâ adâthemćâ
Dañgrâ mañtû ashâ Mazdâo ahurô.

18. *Jē maibjâ jaos ahmâi aççiṭ vahistâ*
Maqjâo istôis vohû ćôishem manañhâ
Ãçtēñg ahmâi jē nâo ãçtâ daidîtâ
Mazdâ ashâ khshmâkem vârem khshnaoshemnô
Taṭ môi khratēus manañhaçćâ vićithem.

19. *Jē môi ashâṭ haithîm haćâ vareshaiti*
Zarathustrâi hjaṭ vaçnâ frashôtemem
Ahmâi mîzdem haneñtî parâhûm
Manē viçtâis maṭ viçpâis gavâ azî
Tâćiṭ môi çãç tvēm Mazdâ vaēdistô ahi.

---

13. Qui sanctissimum Zarathustram industriâ inter-homines venerans-*est*, ille-ipse vir ad-pronunciandam *ejus-doctrinam* aptus est; et huic Sapiens vitam dedit vivus, huic praedia bonâ circumsepsit mente; eum vobis, Vere! putamus *esse* bonum-amicum.

14. Zarathustra! quis tibi verax cultor *est* magnae magnitudini? vel quis pronunciare *id* vult? Sic ille-ipse Kavâ Vîstâçpa talia *vult*. Quos tu Sapiens in-consessu separas vive! hos adorabo bonae vocibus mentis.

15. Haêćat-açpae! dicam vobis sancti! quoniam jura distinguitis injuriasque, his vestris actionibus verum a-vobis datum-est, quibus legibus primis vivi!

16. Frashaostra illuc tu cum-adjutoribus i auguste! his quos diligimus-nos-duo saluti mundi, ubi veritates sequitur Pietas, ubi bonae mentis cultae-*sunt* possessiones, ubi Sapiens arcem inhabitat vivus.

17. Ubi vobis fausta verba *sunt*, non infaustam-rem Dēģâmâçpae augusti! sed semper habentes bona cerimonias instituentis-et-perficientis, qui distinxit et-jus et-injuriam vehementi intelligentiâ verâ Sapiens vivus.

18. Qui mihi salutem *praebet*, ei valde-quaecunque optima meae fortunae bonâ colligam mente; angustias *colligam* ei qui nos-duos angentes faciat. Sapiens vere! vestram opem implorans *sim* hoc mei intellectus et mentis consilium *est*.

19. Qui mihi per veritatem realem-mundum efficit Zarathustrae ut sit sponte maximum-incrementum-habens, huic *ut* praemium tribuunt primam-vitam *et* mentem (vitam spiritualem) comparatis cum omnibus *rebus* in-terrâ indelebili; haec-quaecunque, mihi qui-es, tu Sapiens! maxime-possidens es.

III.

Gâthâ çpeñtâ-mainjû.

(*Jaçna* capp. 47—50.)

Nemó vē gâthâo ashaonis.

12. (47.)

1. *Çpeñtâ mainjû vahistâćâ manaṅhâ*
Haćâ ashâṭ skjaothanâćâ vaćaṅhâćâ
Ahmâi dā haurvâtâ ameretâtâ
Mazdâo khshathrâ ârmaiti ahurô.

2. *Ahjâ manjēus çpēnistahjâ vahistem*
Hizvâ ukhdhâis vaṅhēus ēćâ nû manaṅho
Ârmatôis zaçtôibjâ skjaothanâ verezjaṭ
Ôjâ ćiçtî hvô ptâ ashahjâ Mazdâo.

3. *Ahjâ manjēus tvēm ahi tâ-çpeñtô*
Jē ahmâi gām rânjôçkeretîm hēm-tashaṭ
Aṭ hôi vâçtrâ râmâ dâo ârmaitîm
Jjaṭ hēm vohû Mazdâ hēm-frastâ manaṅhâ.

4. *Ahmâṭ manjēus râreshjañtî dregvatô*
Mazdâo çpeñtâṭ nôiṭ ithâ ashaonô
Kaçēusćiṭ nâ ashaonē kâthē aṅhaṭ
Içvâćiṭ hāç paraos akô dregvâitē.

5. *Tâćâ çpeñtâ mainjû Mazdâ ahurâ*
Ashâunē ćôis jâ zî ćîćâ vahistâ
Hanare thwahmâṭ zaoshâṭ dregvâo bakhshaitî
Ahjâ skjaothanâis akâṭ â-skjāç manaṅhô.

6. *Tâ dâo çpeñtâ mainjû Mazdâ ahurâ*
Âthrâ vaṅhâu vîdâitîm rânôibjâ
Ârmatôis debāzaṅhâ ashaqjâćâ
Hâ zî paourus isheñtô vâràitē.

III.

Carmen, quod çpeñtâ-mainjû dicitur.

Laus vobis carmina veracia!

12. (47.)

1. Sancto spiritu optimâque mente veritatis et-actione et-voce huic *mundo* largiens *est* incolumitates immortalitates-duas Sapiens in-regno, *et* pietate vivus.

2. Hujus spiritus sanctissimi optimum *est* linguâ dictis bonae quae nunc *sunt* mentis; pietatis manibus actiones perpetrat tali scientiâ ille-ipse pater veritatis Sapiens.

3. Hujus spiritus tu es hoc-modo-sanctus qui huic *mundo* bovem (terram) Rânjôçkeretîm *appellatam* conformavit. Tum ei campis amoenis fecisti Ârmaitîm, quum simul-cum bonâ Sapiens! consultavisti Mente.

4. Hoc spiritu nocere-student *improbi* mendace, Sapiente sancto non ita *agunt* verace. E-perpaucis aliquis veraci quâ-de-causâ est, quum potens-quisque est e-multis malus mendaci?

5. Et-haec sancte spiritus Sapiens vive! veraci in-quâcunque-re *sunt*, quae enim et-qualia optima. Largitionem tuâ gratiâ *praebitam* mendax profundit, in-hac actionibus mala persistens mente.

6. Hoc posuisti sancte spiritus Sapiens vive! igne bono *instructam* donationem in lignis-ad-eliciendum-ignem-destinatis, pietatis duplicatione veritatisque; illa enim multos advenientes protegit.

---

13. (48.)

1. *Jêzi adâis ashâ drugem vĕñhaiti*
Jjaṭ āçashutâ jâ daibitânâ fraokhtâ
Ameretâiti daêvâiscâ mashjâiscâ
Aṭ tôi çavâis vahmem vakhshaṭ ahurâ.

2. *Vaocâ môi jâ tvĕm vîdvâo ahurâ*
Parâ hjaṭ mâ jâ mĕñg-perethâ ǵimaiti
Kaṭ ashavâ Mazdâ vĕñhaṭ dregvañtem
Hâ zî añhĕus vañuhî viçtâ âkeretis.

3. *Aṭ vaêdemnâi vahistâ çâçnanām*
Jā hudâo çâçtî ashâ ahurô
Çpentô vîdvâo jaêcîṭ gûzrâ çĕñhâoñhô
Thwâvāç Mazdâ vañhĕus khrathwâ manañhô.

4. *Jĕ dâṭ manô vahjô mazdâ ashjaçcâ*
Hvô daênām skjaothanâcâ vacañhâcâ
Ahjâ zaoshĕñg ustis varenĕñg hacaiti
Thwahmi khratâo apĕmem nanâ añhaṭ.

5. *Hukhshathrâ khshĕñtām mâ nĕ dus-khshathrâ khshĕñtâ*
Vañhujâo ciçtôis skjaothanâis Ârmaitê
Jaoždâo mashjâi aipî zāthem vahistâ
Gavôi verezjâtām tām nĕ qarethâi fshujô.

6. *Hâ zi nĕ hushôithemâ hâ nĕ utajûiti*
Dâṭ tevîshi vañhĕus manañhô berekhdhĕ
Aṭ aqjâi ashâ Mazdâo urvarâo vakhshaṭ
Ahurô añhĕus zāthôi pourujêhjâ.

7. *Nî aêshemô nî-djâtām paiti remem paiti-çjôdûm*
Jôi â vañhĕus manañhô didraghžô dujê
Ashâ vjām jêhjâ hithaos nâ çpeñtô
Aṭ hôi dāmān thwahmî âdām ahurâ.

8. *Kâ tôi vañhĕus Mazdâ khshathrahjâ îstis*
Kâ tôi ashôis thwaqjâo maibjô ahurâ
Kâ thwôi ashâ âkâo aredrĕñg ishjâ
Vañhĕus manjĕus skjaothananām ǵavarĕ.

9. *Kadâ vaêdâ jêzi cahjâ khshajathâ*
Mazdâ ashâ jêhjâ mâ âithis dvaêthâ
Eres môi erežûcām vañhĕus vafus manañhô
Vîdjâṭ çaoskjāç jathâ hôi ashis añhaṭ.

13. (48.)

1. Si his *rebus* Vere! mendacium delet quum hereditate-propagatae *sunt* quae infestae-voces dictae *sunt* in-immortalitatem et-a-daemonibus et-ab-hominibus: sic tuis auxiliis precem-salutis dicat vive!

2. Dic mihi quae tu sciens *es* vive! antequam ad-me *ea* quae mentis pugna *est* venit. Numquid verax Sapiens! delet mendacem? hoc enim vitae bonum notum-est facinus.

3. Sic gnaro optima *sunt* legum, quas bonum-faciens promulgat vere vivus sanctus sciens *et omnes* quicunque arcana indicantes *sunt*, tui-similis Sapiens! bonae intellectu mentis.

4. Qui creavit mentem meliorem, pejoremque, ille-ipse meditationem, et-actione et-voce. Hujus arbitria salus *et* doctrinas sequitur. In-te intelligentiarum-duarum ultimum nonne erat?

5. Bene-regnantes regnanto, ne nobis male-regnantes regnent! bonae scientiae actionibus Ârmaiti, fortunam-das homini in genus optimas-res, terrae culturam hanc nobis nutrimento auges.

6. Haec enim nobis optimam-habitationem-habens, haec nobis aeternas-duas creavit vires-duas bonae mentis alta (Ârmaiti). Sed huic vero Sapiens arbores crescere-fecit vivus, vitae generi primae!

7. *Deponatur* impetus deponatur! in destructionem impugnate! quos per bonam mentem vincens-est duos. Vera sequor cujus officii vir sanctus *est* et ejus creaturas in-te pono (tibi trado) vive!

8. Quae *est* tibi boni Sapiens! regni comparatio quae tibi veritatis tuae comparatio mihi vive? quae in-te *positae* res-verae ad-reales adjutores veniendae *sunt*, boni spiritus actionum praesidium?

9. Quando scio, num *et* qualis-rei participes-estis, Sapiens; Vere! cujus me ad-rem misistis? Recte mearum rectarum-vocum bonae telam mentis noscat ignem-colens ut ei veritas sit!

10. *Kadá Mazdá mānaróis naró viçeñté*
Kadá ağēn múthrem ahjá madhahjá
Já añgrajá karapanó urúpajéiñtí
Jáčá khratú dus-khshathrá daqjunām.

11. *Kadá Mazdá ashá maṭ Ármaitis*
Ǵimaṭ khshathrá hushitis váçtravaití
Kói dregvódebis khrúráis rámām dáoñté
Kēñg á vañhēus ǵimaṭ manañhó čiçtis.

12. *Aṭ tói añhen çaoskjañtó daqjunām*
Jói khshnúm vohú manañhá hačáoñté
Skjaothanáis ashá thwahjá Mazdá çēñhahjá
Tói zí dátá hamaéçtáró aéshemahjá.

---

14. (49.)

1. *Aṭ má javá Bēñdvó pafrē mazistó*
Jē dus-erethris čikhshnushá ashá Mazdá
Vañhēus ádá gaidí mói á mói arapá
Ahjá vohú aoshó vídá manañhá.

2. *Aṭ ahjá má Bēñdvahjá mánajéití*
Ṭkaéshó dregváo daibitá asháṭ rāreshó
Nóiṭ çpentām dórest ahmái çtói Ármaitim
Naédá vohú Mazdá frastá manañhá.

3. *Aṭčá ahmái varenái Mazdá nidátem*
Ashem çúidjái ṭkaéshái ráshjañhé drukhs
Tá vañhēus çarē izjá manañhó
Añtare viçpēñg dregvató hakhmēñg añtare mrujé.

4. *Jói dus-khrathwá aéshemem vareden rememčá*
Qáis hizubis fshujaçú afshujañtó
Jaéshām nóiṭ hvarstáis vāç duzvarstáis
Tói daévēñg dān já dregvató daéná.

5. *Aṭ hvó mazdáo ízáčá ázúitisčá*
Jē daénām vohú çárstá manañhá
Ármatóis kaççiṭ ashá huzēñtus
Táisčá viçpáis thwahmí khshathrói ahurá.

6. *Fró váo fraéshjá Mazdá ashemčá mrujé*
Já vē khratéus khshmákahjá á manañhá
Eres vīčidjái jathá í çrávajaémá
Tām daénām já khshmávathó ahurá.

10. Quando Sapiens! animi-et-virtutis viri apparent? Quando faciunt contaminationem hujus inebriantis-potionis? qua arte-nigra sacrificuli-daemonum superbiunt et-quâ intelligentiâ malam-possessionem-habente provinciarum.

11. Quando Sapiens! Vere! unâ Ârmaitis venit cum-regno, bonam-habitationem-praebens, campis-praedita? Qui contra-mendaces crudeles voluptatem comparant? Ad quos bonae venit mentis sapientia?

12. Sic ii sunt ignem-colentes *pii homines* provinciarum, qui cultum bonâ mente persequuntur actionibus vere! tuae Sapiens! doctrinae; tuae enim leges deletrices *sunt* impetus.

---

14. (49).

1. Sic ne perpetuo Panduides interimens maximus *sit!* qui malum-incitatrices cum-venerante est vere Sapiens! Boni donatione veni mihi, me adjuva, hujus bonâ damnum remove mente.

2. Sic hujus me Panduidis meditantem-facit religio mendax dupliciter veritati nocens *est*. Non sanctam conservat huic mundo Ârmaitim neque bonâ Sapiens! colloquitur cum-mente.

3. Atque huic doctrinae Sapiens inditum Verum *est* ad-utilitatem-afferendam; religioni *mendaci* ad-nocendum vanitas *inest*. Illa bonae creatio veneranda *est* mentis; *sed* contra omnes mendaces socios dico.

4. Qui malâ-intelligentiâ impetum augent perniciemque suis linguis, in-opulentis non-opulenti, quorum nullus bonis-factis praeditus *est* sed malis-factis: hi daemones gignunt *eâ* quae mendacis meditatio *est*.

5. Sic ille-ipse sapiens *est* et-veneratio et-invocatio, qui meditationem bonâ tuetur mente, Pietatis quisque vere! nobilis; et-his omnibus in-tuo regno *est* vive!

6. Pro*nuncio* a-vobis-duobus mittenda Sapiens! verumque pronuncio, quae vobis intelligentiae vestrae in mente *sunt*, recte ad-dignoscendam, ut id audire-faciamus, hanc meditationem quae vestra *est*, vive!

7. *Taṭćâ vohû Mazdâ çraotû manaṅhâ*
Çraotû ashâ gûshahvâ tû ahurâ
Kē airjamâ kē qaêtus dâtâis aṅhaṭ
Jē verezēnâi vaṅuhim dâṭ fraçaçtîm.

8. *Frashaostrâi urvâzistām ashahjâ dâo*
Çarēm taṭ thwâ Mazdâ jâçâ ahurâ
Maibjâćâ jām vaṅhâu thwahmî â khshathrôi
Javôi viçpâi fraêstâoṅhô âoṅhâmâ.

9. *Çraotû çâçnâo fshēṅg,hjô çujê tastô*
Nôiṭ eres-vaćâo çarēm dadāç dregvâtâ
Hjaṭ daênâo vahistê jûĝēn miżdê
Ashâ jukhtâ jâhî Dē-ĝâmâçpâ.

10. *Taṭćâ Mazdâ thwahmî âdām nipâoṅhê*
Manô vohû urunaçćâ ashaonām
Nemaçćâ jâ ârmaitis îżâćâ
Māzâ khshathrâ vazdaṅhâ avēmîrâ.

11. *Aṭ dus-khshathrēṅg dus-skjaothanēṅg duźvaćaṅhô*
Duźdaênēṅg dusmanaṅhô dregvatô
Akâis qarethâis paitî urvānô paiti-jaṅti
Drûĝô demânê haithjâ aṅhen açtajô.

12. *Kaṭ tôi ashâ zbajēṅtê avaṅhô*
Zarathustrâi kaṭ tôi vohû manaṅhâ
Jē vē çtaotâis Mazdâ frînâi ahurâ
Avaṭ jâçāç hjaṭ vē istâ vahistem.

---

15. (50.)

1. *Kaṭ môi urvâ içē ćahjâ avaṅhô*
Kē môi paçēus kē mēnâ thrâtâ viçtô
Anjô ashâṭ thwaṭćâ Mazdâ ahurâ
Azdâ zûtâ vahistâaṭćâ manaṅhô.

2. *Kathâ Mazdâ rânjô-çkeretîm gām ishaçôiṭ*
Jē hîm ahmâi vâçtravaitîm çtôi ucjâṭ
Ereżĝis ashâ pourushû hvarē-pishjaçû
Âkâçtēṅg mâ nishāçjâ dâthēm dâhvâ.

3. *Aṭćiṭ ahmâi Mazdâ ashâ aṅhaiti*
Jām hôi khshathrâ vohućâ ćôist manaṅhâ
Jē nâ ashôis aoĝaṅhâ varedajaêtâ
Jām nazdistām gaêthām dregvâo bakhshaiti.

7. Et-hoc bonâ Sapiens! audi mente, audi Vere! aures-praebe tu vive! Qui cliens, qui domesticus in-rebus-constitutis est, qui servo bonam tradat laudationem?

8. Frashostrae maxime-excellentem veritatis dedisti creationem! hoc a-te Sapiens precer vive! et-mihi eam-quae in bono tuo regno *est;* tempori omni missi (nuncii) simus!

9. Audiat leges ditior (ditissimus) utilitati creatus, non rectum-loquens creationem praebens *sit* mendaci! quum meditationes optimo conjungantur praemio, vero conjuncti qui-iidem-duo *sunt* Dēǵâmâçpae.

10. Et-hoc Sapiens! in-te posui ad-tuendum mentem bonam animosque veracium adorationemque quae *est* pietas precatioque, magnitudine, regno, possessione auxilium-largiente.

11. At in-male-regnantes, male-facientes, male-loquentes male-meditantes, male-sentientes improbos nequam intellectibus animi aggrediuntur; mendacii in-domo profecto erunt *eorum* corpora.

12. Quid tuas veritates invocanti auxilii Zarathustrae? Quid tuâ bonâ mente? qui vos laudibus Sapiens! praedicem vive! illud precans quod a-vobis precatus-est optimum.

---

15. (50.)

1. Quid meus animus? particeps *est* cujus auxilii? Quis mihi pecoris, quis mei-ipsius servator *est*, alius Vero et-te Sapiens vive! magnopere laudati-duo et-optimâ mente?

2. Quomodo Sapiens! Ranjôçkeretim *appellatam* bovem (terram) formavit, *ille* qui eam huic campis-praeditam generi destinavit? Rectum-obtinentes Vere! in-multis solem-adspicientibus illustrationes me deponere-sine, justitiam da.

3. Sic-omnino huic *mundo* Sapiens vere! *justitia* sit, quam sibi regno bonâque intellexit mente *ille* qui vir veritatis vigore circumsepiat *eum*, quem proximum agrum mendax profundit.

4. *Aṭ vâo jazâi çtavaç Mazdâ ahurâ*
Hadâ Ashâ vahistâćâ Manaṅhâ
Khshathrâćâ jâ ishô çtâoṅhaṭ â paithî
Âkâo aredrēṅg demânê garô çraoshânê.

5. *Ârôi zî khshmâ Mazdâ Ashâ ahurâ*
Jjaṭ jûshmâkâi mãthrânê vaorâzathâ
Aibî-derestâ âvishjâ avaṅhâ
Zaçtâ-istâ jâ nâo qâthrē dâjâṭ.

6. *Jē mãthrâ vâćim Mazdâ baraitî*
Urvathô ashâ nemaṅhâ Zarathustrô
Dâtâ khratēus hizvô-raithîm çtôi
Mahjâ râzēṅg vohû çâhîṭ manaṅhâ.

7. *Aṭ vē jaoǵâ zevîstjēṅg urvathô*
Gjâis perethûs vahmahjâ jûshmâkahjâ
Mazdâ ashâ ugrēṅg vohû manaṅhâ
Jâis azâthâ mahmâi qjâtâ avaṅhê.

8. *Maṭ vâo padâis jâ fraçrûtâ îżajâo*
Pairi-ǵaçâi Mazdâ uçtânazaçtô
Aṭ vâo ashâ aredraqjâćâ nemaṅhâ
Aṭ vâo vaṅhēus manaṅhô hunaretâtâ.

9. *Tâis vâo jaçnâis paiti-çtavaç ajênî*
Mazdâ ashâ vaṅhēus skjaothanâis manaṅhô
Jadâ ashôis maqjâo vaçē khshajâ
Aṭ hudânâus ishjãç gerezdâ qjēm.

10. *Aṭ jâ vareshâ jâćâ pairî âis skjaothanâ*
Jâćâ vohû ćashmãm areǵaṭ manaṅhâ
Raoćâo qēṅg açnãm ukhshâ aêurus
Khshmâkâi ashâ vahmâi Mazdâ ahurâ.

11. *Aṭ vē çtaotâ aoǵâi Mazdâ âoṅhâćâ*
Javaṭ ashâ tavâćâ içâićâ
Dâtâ aṅhēus aredaṭ vohû manaṅhâ
Haithjâ-varstãm hjaṭ vaçnâ frashôtemem.

---

4. Sic vos-duos venerer laudans Sapiens vive! simul-cum Vero optimâque Mente Regnoque: quae petentes posuit (Zarathustra) in via *tanquam* reales promotores in-habitaculo laudis (paradiso) audienti.

5. In-promptu enim *estote* vos Sapiens! vere! vive! ut vestro poetae opem-feratis circum-circa-vincente manifesto auxilio, manu-missâ: quae nobis-duobus ignem-suum habens praebeat!

6. Qui carmine vocem Sapiens! fert cultor Vere! laude Zarathustra; opera intelligentiae, linguae-gubernationem generi *humano*, mea arcana bonâ indicat mente.

7. Sic vos conjungam invocatos-bona-praebentes cultor cum-adipiscentibus pontes beatitudinis vestrae Sapiens! Vere! robustos bonâ mente, quibus praediti-estis; meo sitis auxilio!

8. Simul vos-duos versibus, qui noti-sunt venerationum-duarum circumibo Sapiens! erectas-manus-habens sic et vos-duos Vere promotorisque laude et vos-duos bonae mentis virtute.

9. His vobis precationibus obviam laudans eam Sapiens! vere! bonae actionibus mentis. Quoniam naturae meae arbitrium possideas, sic bonis-praediti cupidus clamator sim!

10. Sic quae corpora-splendida et-quae in illis actiones et-quae bonâ oculo lucido mente stellae, sol, dierum indicator, ingrediuntur vestrae Vere! beatitudini Sapiens vive!

11. Sic vestrum laudator appellatus-sim Sapiens; et-ero; quamdiu vere! et-potero *tamdiu* et-compos-ero, leges vitae provehens bonâ mente rerum-praesentium-perfectionem ut *mundus* sponte maxime-progrediens *sit*.

IV.

Gâthâ vohukhshathra.

(*Jaçna* cap. 51.)

16. (51.)

1. *Vohû-khshathrem vairîm bâgem aibî-bairistem*
   Vîdushemnâis îzâčiṭ ashâ añtare-čaraiti
   Skjaothanâis Mazdâ vahistem taṭ nē nûčiṭ vareshânê.

2. *Tâ vē Mazdâ paourvîm ahurâ ashâ jêčâ*
   Taibjâčâ Ârmaitê dôis â môi istôis khshathrem
   Khshmâkem vohû manañhâ vahmâi dâidî çavañhô.

3. *Â vē gēus â hēmjañti jôi vē skjaothanâis çâreñtê*
   Ahurô-ashâ hizvâ ukhdhâis vañhēus manañhô
   Jaêshām tû paourujô Mazdâ fradakhstâ ahî.

4. *Kuthrâ ârôis â fçeratus kuthrâ mižδikâ akhstaṭ*
   Kuthrâ jaçô qjēn ashem kû çpeñtâ Ârmaitis
   Kuthrâ manô vahistem kuthrâ thwâ khshathrâ Mazdâ.

5. *Viçpâ tâ pereçāç jathâ ashâṭ hačâ gām vîdaṭ*
   Vâçtrjô skjaothanâis ereshvô hāç hukhratus nemañhâ
   Jē dâthaêibjô eres ratûm khshajāç ashivâo čiçtâ.

6. *Jē vahjô vañhēus dazdî jaçčâ hôi vârâi râdaṭ*
   Ahurô khshathrâ Mazdâo aṭ ahmâi akâṭ ashjô
   Jē hôi nôiṭ vî-dâiti apēmê añhēus urvaêçê.

7. *Dâidî môi jē gām tashô apaççâ urvarâoççâ*
   Ameretâtâ haurvâtâ çpēnistâ mainjû Mazdâ
   Tevîshî utajûiti manañhâ vohû çēñhê.

8. *Aṭ zî tôi vakhshjâ Mazdâ vîdushê zî nâ mrujâṭ*
   Jjaṭ akôjâ dregvâitê ustâ jē ashem dâdrê
   Hvô zî māthrâ skjâtô jē vîdushê mravaiti.

IV.

Carmen, quod bona possessio dicitur.

16. (51.)

1. Bonam possessionem, tutantem, fortunam maxime-circumferentem ad-obtinendum-adaptes adoratio-quaecunque Vere! intervenit actionibus Sapiens! Optimum hoc nobis nunc perficiam!

2. Haec a-vobis Sapiens primum vive! vere! precer et-te Pietas! in meditatione mihi salutis possessionem vestram bonâ mente felicitati da auxilii.

3. Ad vos ad terram conveniunt qui vos actionibus tuentur, Vive! Vere! linguâ dictis bonae mentis, quorum tu primus Sapiens confirmator es!

4. Ubi in-promptu *est* opulentiae-dominus? ubi praemia exstant? ubi venerantes sunt veritatem? ubi sancta Pietas? ubi mens optima? ubi per-te regna *comparanda* Sapiens?

5. Omnia haec interrogans *est* ut perpetuo terram possideat agricola actionibus validus quum-est bonam-intelligentiam-habens laude *illum* qui creaturis recte legem possidens veritatem-habens cognitus-est,

6. Qui melius quam-bonum largitur *ei* qui propugnaculo peragit *aliquid*, vivus cum-regno Sapiens; sed illi malo pejus (pessimum) qui sibi non distribuit *aliquid* in ultimo vitae exitu.

7. Da mihi qui terram formasti et-aquas et-arbores, immortalitates-incolumitates-duas sanctissime Spiritus Sapiens, vires-duas aeternas mente bonâ cano.

8. Sic enim tibi dicam Sapiens! scienti enim vir (aliquis) indicet: quod mala-faciam mendaci *est*, salutem *illi* qui verum tenet. Ille-ipse enim carmina tutans *est* qui scienti indicat.

9. *Jãm khshnûtem rânôibjâ dâo thwâ âthrâ çukhrâ Mazdâ*
Ajaṅhâ khshuçtâ aibi ahvâhû dakhstem dâvôi
Râshajaṅhê dregvañtem çavajô ashavanem.

10. *Aṭ jē mâ nâ marekhshaitê anjâthâ ahmâṭ Mazdâ*
Hvô dâmôis drûǵô hunustâ duždâo jôi heñti
Maibjô zbajâ ashem vohujâ ashem gaṭ tê.

11. *Kē urvathô çpitamâi Zarathustrâi nâ Mazdâ*
Kē vâ ashâ âfrastâ kâ çpeñtâ Ârmaitis
Kē vâ vaṅhēus manaṅhô aćiçtâ magâi ereshvô.

12. *Nôiṭ tâ îm khshnâus vaêpajô kevînô peretô zemô*
Zarathustrem çpitâmem jjaṭ ahmî urûraoçt açtô
Ijaṭ hôi îm ćarataçćâ aodereśćâ zôishenû vâzâ.

13. *Tâ dregvatô maredaitê daênâ erezâus haithîm*
Jêhjâ urvâ khraodaitî ćinvatô peretâo âkâo
Qâis skjaothanâis hizvaçćâ-ashahjâ nãçvâo pathô.

14. *Nôiṭ urvâtâ dâtoibjaçćâ karapanô vâçtrâṭ arem*
Gavôi ârôis â çeñdâ qâis skjaothanâisćâ çēṅhâisćâ
Jē îs çēṅhô apēmem drûǵô demânê â dâṭ.

15. *Ijaṭ mîždem Zarathustrô magavabjô ćôist parâ*
Garô demânê ahurô Mazdâo ǵaçaṭ paourujô
Tâ vē vohû manaṅhâ ashâićâ çavâis tevishî.

16. *Tãm kavâ Vîstâçpô magahjâ khshathrâ nãçaṭ*
Vaṅhēus padebîs manaṅhô jãm ćiçtîm ashâ mañtâ
Çpeñtô Mazdâo ahurô athâ nē çazdjâi ustâ.

17. *Berekhdhãm môi Frashaostrô hvôgvô daêdôist kehrpēm*
Daênajâi vaṅhujâi jãm hôi ishjãm dâtû
Khshajãç Mazdâo ahurô ashahjâ âždjâi geredûm.

18. *Tãm ćiçtîm Dē-ǵâmâçpâ hvôgvâ istôis qarenâo*
Ashâ vareñtê taṭ khshathrem manaṅhô vaṅhēus vîdô
Taṭ môi dâidi ahurâ jjaṭ Mazdâ rapēn tavâ.

19. *Hvô taṭ nâ Maidjô-mâoṅhâ çpitamâ ahmâi dazdê*
Daênajâ vaêdemnô jē ahûm ishaçãç aibî
Mazdâo dâtâ mraoṭ gajêhjâ skjaothanâis vahjô.

9. Quam oblationem lignis-duobus-ad-ignem-eliciendum destinatis das tuo igne rubente Sapiens! tempore elabente in vitis-duabus robur ad-ponendum, ad-nocendum mendaci, ad-adjuvandum veracem.

10. Sic qui me vir protrudere-studet aliorsum de hoc *loco* Sapiens, ille-ipse *est* artifex creationis mendacii *eorum* qui malum-facientes sunt. Mihi invocabo verum cum-bonâ *creatione*, verum idem tibi *est*.

11. Qui amicus sanctissimo Zarathustrae vir *est* Sapiens? vel quis Vero colloquitur? quae sancta Pietas? vel qui bonae mentis cognitus-est magnitudini validus?

12. Non *est* haece *re* venerans, *nempe* progenies *ejus*-qui vati-deorum-addictus-*est*, deletoris terrae, Zarathustram sanctissimum, quod in-eo crevit mundus, quod ei e-moventibusque uterisque affluentes sunt divitiae.

13. Haec mendacis interimit religio probi naturam, cujus animus appetens-est Congregatoris *animorum* pontium-duorum re-vera, suis factis linguae-quoque-veritatis nancisci-studens vias.

14. Non effata ortis-quoque sacrificuli e-campo praesto-sunt, terrae in promptu salubria suis factis vocibusque, *pro illo* qui ea *tanquam* ultimam vocem Mendacii in domicilio posuit.

15. Itaque praemium Zarathustra vires-arcanas-possidentibus (Magis) decrevit antea. Ad laudatorium locum (Paradisum) vivus Sapiens venit primus. Hae-duae vobis bonâ mente Veroque auxiliis *praedita* vires-duae *sunt*.

16. Hanc *scientiam* Kava Vistâçpa thesauri-arcani possessione nactus-est bonae versibus Mentis, quam scientiam ope-veri excogitavit sanctus Sapiens vivus. Sic nobis accidat salus!

17. Altam meam Frashaostra nobilis videre-cupivit formam religioni bonae: quam huc venientem faciat regnans Sapiens vivus. Veritatis nactioni clamatis!

18. Hanc scientiam sapientes Ǵâmâçpae nobiles, fortunae lumina, veritate eligunt; hanc possessionem mentis bonae habentes. Hoc mihi da vive! quod Sapiens! tenax-sum tui.

19. Ille-ipse hoccine — Maidjô-mâoṅhae-duo sanctissimi ei attribuunt-ambo — fide possidens *est* qui vitam creans-*est* circumcirca? Sapiens leges pronunciavit existentiae, actionibus melius.

20. *Taṭ vĕ nĕ hazaoshâoṅhô viçpâoṅhô daidjâi çavô*
Ashem vohû manaṅhâ ukhdhâ jâis ârmaitis
Jazemnâoṅhô nemaṅhâ Mazdâo rafedhrem ćagedô.

21. *Ârmatôis nâ çpeñtô hvô ćiçti ukhdhâis skjaothanâ*
Daênâ ashem çpĕnvaṭ vohŭ khshathrem manaṅhâ
Mazdâo dadâṭ ahurô tĕm vaṅuhim jâçâ ashim.

22. *Jêhjâ môi ashâṭ haćâ vahistem jêçnê paiti*
Vaêdâ Mazdâo ahurô jôi âoṅharećâ heñtićâ
Tă jazâi qâis nâmĕnis pairićâ ģaçâi vañtâ.

---

20. Hoc vestrum nobis congregati cuncti! dare *velitis* auxilium, veritatem bona mente voce quibus *consistit* Pietas, adorati laude! Sapiens fortunam praebens-*est*.

21. Pietatis nonne sanctus ille-ipse sapientiâ dictis, actione, religione veritatem lucentem bonâ possessionem mente Sapiens creavit vivus? Hanc bonam venerer veritatem!

22. Cujus mihi perpetuo optimum in adoratione sit, novit Sapiens vivus, *in illâ eorum* qui fueruntque suntque. Hos venerer suis nominibus et-circum-ibo *tanquam* laudator.

V.

Gâthâ vahistôisti.

(*Jaçna* cap. 53.)

17. (53.)

Nemô vē gâthâo ashaonis.

1. *Vahistâ ístis çrâvi Zarathustrahê*
Çpitâmahjâ jêzi hôi dât âjaptâ
Ashât hacâ ahurô Mazdâo javôi viçpâi â hvañhvim
Jaćcâ hôi daben çaskāćâ daênajâo vañhujâo ukhdhâ skjaothanâćâ.

2. *Atćâ hôi çćañtû manañhâ ukhdhâis skjaothanâisćâ*
Khshnûm Mazdâi vahmâi â fraoret jaçnāçćâ
Kavaćâ Vistâçpô Zarathustris çpitâmô Frashaostaraçćâ
Dâoñhô erezûs pathô jām daênām ahurô çaoskjañtô dadât.

3. *Tēmćâ tû Paouru-ćiçtâ Haêćat-açpânâ*
Çpitâmi jêzvi dûgedhrām Zarathustrahê
Vañhēus paitjâçtim manañhô Ashahjâ Mazdâoçćâ taibjô dât çarēm
Athâ hēm ferashvâ thwâ khrathwâ çpēnistâ Ârmatôis hudânu-vareshvâ.

4. *Tēm zi vēçperedâni varâni jâ fedhrô dadât*
Paithjaêćâ vâçtrjaêibjô atćâ qaêtaovê
Ashâunê ashavabjô manañhô vañhēus qēñvat hañhus mēbēedus
Mazdâo dadât ahurô daênajâi vañhujâi javôi viçpâi â.

5. *Çâqēni vazjamnâbjô kainibjô mraomi*
Khshmaibjâćâ vademnô mēñćâ i māzdazdûm
Vaêdôdûm daênâbis abjaçćâ ahûm jē vañhēus manañhô
Ashâ vē anjô ainim vîvañhatû tat zi hôi hushēnem añhat.

6. *Ithâ i haithjâ narô athâ ǵēnajô*
Drûǵô hacâ râthemô jēmē çpashuthâ frâidim
Drûǵô âjêçê hôis pithâ tanvô parâ
Vajû-beredubjô dus-qarethēm nāçat qâthrem
Dregvôdebjô dēǵit aretaêibjô anâis â manahim ahum merēñgedujê.

V.

Carmen quod vahistôisti dicitur.

17. (53.)

Laus vobis carmina veracia!

1. Summum bonum auditum-est Zarathustrae *esse* sancti quum ei dedit adipiscenda, perpetuo vivus Sapiens in tempus omne *id-quod*-bonam-vitam-habet *omnibus*que qui ejus minuunt amplificantque religionis bonae verba actionesque.

2. Sic ejus perficiant mente vocibus actionibusque venerationem Sapienti ad laudationem religiose precesque et-Kavâ Vîstâçpa Zarathustrae-assecla, et sanctissimus Frashaostra facientes rectas vias *ad eam* quam fidem vivus ignicolis dedit.

3. Hancque vero Pouru-ćiçtâ Haêćaṭ-açpida sanctissima, illustrissima filiarum Zarathustrae bonae *tanquam* imaginem Mentis, Veri Sapientisque tibi fecit creationem. Itaque consule te intellectu sanctissimo Terrae in bona-habentibus-regionibus.

4. Hanc enim vobis aemuler, eligam quà felix dedit dominoque agricolis et-sic propinquo veraci veracibus Mentis bonae splendidam pulchritudinem saepe-distribuens; *id* Sapiens dedit vivus fidei bonae in tempus omne.

5. Voces nubentibus puellis clamo vobisque dicens anim*advertite* in id animadvertite. Possidetis meditationibus illisque vitam quae est bonae mentis. Sinceritate vestrûm alius alium accipiat; haec enim bona habitatio erit.

6. Sic re-vera viri atque mulieres Mendacii causa, largitor *enim est* Jimus, speculamini providentiam; Mendacii, veneror *eum*, hujus deletor corporis antea *erat*. Vajus *contra*-ferentes malum-splendorem obtinet lucis-fontem; mendacibus sapientiâ-victor aggredientibus illis *rebus* spiritualem vitam ad-interficiendum.

7. *Aṭćâ vē miždem añhaṭ ahjâ magahjâ*
Javaṭ Âžus zarzdistô bûnôiṭ hakhtjâo
Paraćâ mraoćãç aorâćâ jathrâ mainjus dregvatô anãçaṭ parâ
Jvizajathâ magēm tēm aṭ vē Vajô añhaiti apēmem vaćô.

8. *Anâis â dužvarsnañhô dafshnjâ heñtû*
Zaqjâćâ viçpâoṅhô khraoçeñtãm upâ
Hukhshathrâis Gēnarãm khrûnerãmćâ râmãmćâ âis dadâtû skjēitibjô
vižibjô
Îratû is dvafshô hvô derezâ merethjâus mazistô moshućâ açtû.

9. *Dužvarenâis Vaêshô râçti tôi narepis rağis*
Aêshaçâ dēğiṭ aretâ peshô tanvô
Kû ashavâ ahurô jē is ğjâtēus hēmithjâṭ vaçē-itôisćâ
Aṭ Mazdâ tavâ khshathrem jâ erežiğjôi dâhi dregavê vahjô.

7. Et-sic vobis praemium sit hujus thesauri, quamdiu Ázus maxime-addictus sit societatis, antiqua proferens novaque, ubi Spiritus *sanctus* mendaces capiebat antea. Progignitis thesaurum hunc, sed vobis Vaju! erit ultima vox.

8. Per haec malefactores diminuendi sint, et in gignendo (thesaurum hunc) omnes clament! Bonis-possessionibus Gēnaram Khrûneramque amoenamque his donet habitaculis, vicis! Veniat ad-illos deletor ille-ipse vehementiâ mortis maximus moxque esto!

9. Malis-doctrinis Vesha donat tibi viros-augentes leges; creaturas sapientiâ-vincens *est* hostiles deletor-corporis. Ubi verax vivus *est*, qui eos ab-existentiâ protrudat libero-arbitrioque? At Sapiens! tui (tibi) regnum *est*, quo rectum-habenti das trinitati melius.

Deutsche Uebersetzung der zweiten Gâthâ.

8. (43.)

1. Heil ist jedem, Heil ist allen, welchen der Selbstherrscher, der lebendige Weise, die beiden ewigen Kräfte verleihen mag. Darum bitte ich dich, um die Wahrheit festzuhalten. Das gieb mir, Armaiti: Vermögen, Fortdauer, den Besitz des guten Sinnes.

---

2. Dich, den allerbesten, verehre ich als Urlicht dieser Welt; dich, heiligster Geist Mazda! möge jeder sich zum Leitstern wählen. Alles Wahre giebst du durch des guten Sinnes Weisheit uns jetzt, und versprichst uns dadurch langes Dasein.

---

3. Jener (Çraosha) kann das allerbeste erreichen, der uns beide die geraden Wege im irdischen und im geistigen Leben zu lehren vermag, die hinführen zu den wirklichen Schöpfungen; auf diesen Wegen wohnt er, der Lebendige, der Treuergebene, dein Ebenbild, der Edle, der Heilige, Weiser!

---

4. Dein will ich denken als des Starken, Heiligen, Weiser! Denn mit der Hand, mit der du Hilfe spendest, verliebst du dem Wahrhaftigen, wie dem Lügner die Fortdauer bewirkenden Kräfte durch die Wärme deines Feuers, wodurch das Wirkliche gestärkt wird. Dadurch wird mir des guten Sinnes Kraft zu Theil.

5. So dachte ich dein als des Heiligen, lebendiger Weiser! Denn dich hab' ich geschaut als den Urgrund bei der Erzeugung des Lebens, weil du Gabenreicher! die heiligen Gebräuche einsetztest und die Worte verkündigtest; dem Nichtigen bescheerst du Nichtigkeit, dem Guten die gute Wesenheit. Dein will ich denken, Herrlicher! beim letzten Ausgang dieses Daseins.

6. In welchem Ausgang (dem ersten oder letzten) ich dich schauen mag, lebendiger Weiser! in dem kommst du mit Besitzthum und mit gutem Sinn, durch dessen Thaten die Landgüter beständig geschützt werden. Diesen hier (deinen Verehrern) verkündet Armaiti die Gesetze deiner Einsicht, die Niemand zu betrügen vermag.

---

7. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er (Çraosha) zu mir mit gutem Geiste und fragte mich: wer bist du? wessen Sohn bist du? Wie denkst du jetzt auf Stärkung des Gedeihens deiner Landgüter und ihrer Wesen?

8. Diesem antwortete ich also: erstlich bin ich Zarathustra; jetzt will ich Feindschaft den Lügnern schwören, dem Wahrhaftigen aber eine starke Hilfe sein. So lange als ich dich, Weiser! lobe und preise, will ich erwecken und erleuchten alle, die nach Besitz trachten.

9. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste, (und fragte ihn): Wem willst du, daß ich das Gedeihen des irdischen Lebens mittheilen soll? So will ich unter denen, die dein Feuer durch Lob verehren, stets an das Wahre denken, so lang ich es vermag.

10. So mögest du mir das Wahre verleihen; denn von der Ergebenheit begleitet, nenne ich mich einen Ergebenen und fragen will ich für uns beide, was eben nur von dir zu erfragen ist. Daher möge der König dich, den Gefragten, zu einem gewaltigen Feuerbrande schüren, wie dieß nur Sache der Mächtigen ist.

11. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste. Da ich als euer ergebenster Diener unter den Menschen zuerst mit euren Sprüchen die Feinde vernichten will, so verkündet mir das Beste, was ich thun soll.

12. Und als du mir das Wahre sagtest, kamst du mich zu belehren. Du befahlst mir, nicht ohne vorherempfangene Offenbarung aufzutreten, ehe daß Çraosha von der erhabenen Wahrheit begleitet, die eure Wesenheiten in die Reibhölzer zum Heile legen möge, zu mir gekommen sei.

13. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste. Laßt mir die Dinge werden, die ich erwünscht; die Gabe langen Lebens verleiht mir, keiner von euch halte es mir zurück für das Gedeihen der guten Welt, die deiner Herrschaft unterthan ist.

14. Darum gab der mächtige Besitzer der Güter (Çraosha) mir dem Freunde die Erkenntniß deiner Hilfe, weil ich im Besitze der von dir verliehenen wahren Güter in den mannigfachen Arten der Rede zugleich mit allen denen, die deine Sprüche hersagen, aufzutreten Willens war.

15. So dacht ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste. Hell leuchte aus der Flamme das höchste Glück! Wenige seien es der Verehrer des Lügners! Alle diese mögen sich den Priestern des wahrhaftigen Feuers zuwenden!

16. So betet, lebendiger Weiser! Zarathustra und jeder Heilige für alle, die den heiligen Geist sich (zum Leiter) wählen. Das Wirkliche und Wahre werde mächtig in der Welt! In jedem Wesen, das der Sonne Licht schaut, möge Armaiti (die Ergebenheit) wohnen! sie, die durch ihre Thaten mit dem guten Sinne das Gedeihen giebt.

---

9. (44.)

1. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! ob euer Freund zum Lobpreis euer Loblied dem meinen verkündigen möchte, Weiser! und ob er zu uns kommen würde mit gutem Sinn, um uns die wahren Freundesthaten zu vollbringen.

---

2. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie war der Anfang des besten (wirklichen) Lebens? Wodurch mag man dem nützen, das jetzt da ist? Jener selbst, der Heilige (Çraosha), wahrer Geist! Weiser! ist Wächter der Geschöpfe, von allen die Uebel abwehrend, der Beförderer alles Lebens.

---

3. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer ist der Wahrheit erster Vater und Erzeuger? Wer schuf der Sonne und den Sternen ihre Bahn? Wer läßt den Mond wachsen und schwinden, wenn nicht du? All dieß wünsche ich zu dem zu wissen, was ich schon weiß.

4. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer hält die Erde und die Wolken drüber? Wer schuf die Wasser und die Bäume auf der Flur? Wer ist in den Winden und Stürmen, daß sie so schnell gehen? Wer ist der Herr der Geschöpfe des guten Geistes, Weiser?

5. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer schuf die Gutes wirkenden Lichter und die Finsternisse? wer schuf den Gutes wirkenden Schlaf und die Thätigkeit? Wer den Morgen, Mittag und die Nacht, die den Kenner der göttlichen Offenbarung stets an seine Pflichten mahnen?

---

6. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! welche Verse ich laut verkündigen soll, wenn die eben jetzt folgenden verkündigt sind: 1) Die Frömmigkeit verdoppelt durch ihre Thaten das Wahre. 2) Für dich sammelt er Besitzthum mit dem guten Sinn. 3) Welchen schufest du die unvergängliche Kuh Rânjôçkereti?

7. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer bildete die hohe Erde mit ihren Gütern? Wer bildet fortwährend den besten Sohn aus dem Vater heraus, wie durch Weberkunst? Ich komme, Weiser! um diese Dinge zu erkennen, zu dir, heiliger Geist! dem Schöpfer aller Dinge.

---

8. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Welche Seele (welcher Schutzgeist) zeigt mir Gutes an, daß sie mich erinnere an deine Lehre und an die Förderung, die vom guten Geist verheißen, und an alle wahren Dinge des Lebens, die da sind, um sie zu besitzen; diese Seele möge sich mir nahen.

9. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie soll ich jenen Glauben heilig halten, den dein Freund vor dem mächtigen Herrscher mit der gewaltigen Herrschaft verkündigen möge, der in der Versammlung, Weiser! durch den guten Geist alles Vollkommene (Gute) schützt.

10. Dieß will ich dich fragen, sag' mir recht, Lebendiger! jenen Glauben, welcher ist der allerbeste, der meine Landgüter schütze und die wahren (guten) Thaten in Folge der Worte der Armaiti richtig vollbringe. Nach meiner Erkenntniß (Einsicht) wünsche ich dich, Weiser! zu verehren.

11. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! wie eure Armaiti zu denjenigen gelange, denen durch dich selbst, Weiser! der Glaube verkündigt wird. Von diesen bin ich als dein Erster (Prophet) anerkannt; alle anders Gesinnten sollen mir verhaßt sein.

---

12. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer ist der Wahrhaftige, wer der Lügner, nach denen ich mich erkundigen will? Bei welchem ist der schwarze (Geist), bei welchem der glänzende? Warum wird der Lügner, der mich oder dich mit Gewalt angreift, nicht mit Recht für einen Schwarzen gehalten?

13. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie sollen wir die Lüge von diesem Ort verjagen und sie zu denen treiben, die voll von Ungehorsam das Wahre nicht durch Befolgung ehren, noch sich um das Gedeihen des guten Sinnes bekümmern?

14. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie soll ich dem Wahren die Lüge in die Hände liefern, damit sie durch deines Lobes Lieder vernichtet würde? Wenn du, Weiser! einen wirksamen geheimen Spruch mir mittheilst, so will ich dadurch aller Noth und allem Elend ein Ende machen!

---

15. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wo oder wem von den Herren giebst du, Wahrer! als Besitzer dieser fetten Heerde dieselbe, wenn die beiden Heere lautlos sich zum Kampfe schaaren, vermöge jener Sprüche, die du, Weiser! selbst feststellen willst?

16. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer tödtete die feindlichen Dämonen, die so verschieden gestaltet sind, damit ich das Gesetz der beiden Leben erkennen möchte? So möge denn Çraosha mit dem guten Sinne kämpfen, Weiser! für einen jeden, dem du gnädig bist.

---

17. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie mag ich in eure Wohnung zu eurem Gesang gelangen? Laut wünsche ich, von der Vollkommenheit und Unsterblichkeit beschützt zu werden durch jenes Lied, das ein Schatz des Wahren ist.

18. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie soll ich, Wahrer! diese Gabe spenden, zehn schwangere Stuten und noch mehr, damit mir, Weiser! in Zukunft die beiden Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit verliehen werden, sowie du beide diesen hier geben kannst.

19. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Was ist das erste Denken dessen, — sein letztes kenn' ich schon — der dem Darbringer dieser Gabe nicht wieder giebt, der dem, der richtig spricht, nichts giebt.

20. Was sind denn, guter Herrscher Mazda! die Daeva's? So möcht' ich dich nach denen fragen, die für sich das Dasein (die gute Schöpfung) bekämpfen, mit deren Hilfe der Götzenpriester und Prophet die Erde dem Verderben preisgab, und was dadurch der falsche Seher für sich selbst gewann. Nicht mögest du ihm, Wahrer! ein Feld verleihen, daß er es einzäune.

---

10. (45.)

1. So merkt jetzt auf und höret zu, die ihr von ferne und von nah gekommen seid; verkündigen will ich euch jetzt alles von dem Geisterpaar, wie es die Weisen erkannt haben. Der Uebelredende soll das zweite Leben nicht ertödten, noch der, welcher als Lügner mit seiner Zunge sich zum nichtigen (Götzen-)Glauben bekennt.

2. Verkündigen will ich euch von des Lebens beiden ersten Geistern, von denen der weiße zu dem schwarzen sagte: Folgen nicht mir die Gedanken, nicht die Worte, nicht die Einsichten, nicht die Lehren, nicht die Sprüche, nicht die Werke, nicht die Betrachtungen, nicht die Seelen?

3. Verkündigen will ich den ersten Gedanken dieses Lebens, den mir der lebendige Weise sagte, denen, die euren Spruch nicht so vollbringen, wie ich ihn denke und rede: Diesen möge des Lebens Ende (die Erfahrung) eine Hilfe sein.

4. So will ich verkündigen das beste Wesen dieses Lebens, den Weisen, der des Wahren kundig ist, da er es schuf, der der Vater des wirkenden guten Sinnes ist; seine Tochter, die das Gute schafft, ist Armaiti. Nicht kann der Alles Schaffende betrogen werden.

5. So will ich verkündigen, was mir der Heiligste sagte, das Wort, das für die Menschen zu hören das allerbeste ist, allen denen, die mir hiezu Gehör verleihen und die deßhalb hieher gekommen sind: Vollkommenheit und Unsterblichkeit durch die Werke des guten Sinnes hat der lebendige Weise.

6. So will ich verkündigen den allergrößten (Çraosha), der das Wahre lobt, das Gute thut, und alle die, welche um den heiligen Geist geschaart sind. Es höre mich der lebendige Weise, dessen Güte das Gedeihen des guten Sinnes bewirkt; mit seiner besten Weisheit möge er mich regieren.

7. Durch seine Macht und durch sein Walten bestanden die vergangenen Geschlechter und auch die zukünftigen werden durch sie bestehen. Des Wahrhaftigen Seele strebt nach der immerdauernden Unsterblichkeit, der Vernichterin der Frevler; diese ist im Besitz des lebendigen Weisen, des Herrn der Geschöpfe.

8. Ihn, den ich durch unsere Loblieder zu feiern und zu verehren wünsche, schaute ich eben jetzt mit meinem Auge, ihn, den das Wahre Kennenden, den lebendigen Weisen, als die Quelle des guten Geistes, der guten That und des guten Wortes. So laßt uns denn unsere Lobesgaben im Hause der Lobsänger niederlegen.

9. Ihn will ich mit unserem guten Sinne anbeten, ihn, der uns immer gnädig ist bei Licht und Dunkel; er, der lebendige Weise, der durch seine Mühe die Besitzthümer schafft, möge das Gedeihen unsers Viehs und unserer Männer fördern, und durch die Hoheit des guten Sinns das Wahre schützen.

10. Ihn will ich mit den Gebeten unserer Andacht preisen, der für sich allein als der lebendige Weise gilt, da er verständig und von wahrem, gutem Sinne ist. In seinem Reich sind Vollkommenheit und Unsterblichkeit; dieser Welt verleiht er jene beiden ewigen Kräfte.

---

11. Wer die Götzen und ferner alle jene Menschen für verkehrt hält, die nur Verkehrtes denken, und sie von denen unterscheidet, die das Rechte denken: dessen Freund, Bruder oder Vater ist Ahuramazda selbst. So lautet des Hausherrn, des Feuerpriesters Spruch.

---

11. (46.)

1. Nach welchem Land soll ich mich wenden? Wohin soll ich mich flüchten? Welches Land gewährt Schutz dem Herrn und seinem Gefährten? Niemand von den Dienern verehrt mich, noch von den Herrschern des Landes, die ungläubig sind. Wie soll ich, lebendiger Weiser, dich ferner verehren?

2. Ich weiß es, daß ich hülflos bin. Sieh auf mich, den Treuen unter deinen Getreuen, sieh, wie ich deßhalb weinend zu dir komme, Lebendiger, der du das Glück verleihst, wie es ein Freund dem Freunde giebt. Das Gut des guten Sinnes besitzest du zu eigen, Wahrer!

---

3. Wann erscheinen, Weiser! die Verkündiger der Tage, um das wirkliche Leben zu erhalten? — In den kunstreich gedichteten Liedern der Feuerpriester liegen die hohen Einsichten verborgen. — Welchen kam er mit dem guten Sinne zu Hilfe? — Ich, als dein Lobpreiser, erwähle dich mir, Lebendiger!

---

4. Der Lügner besitzt die Felder des Wahren, der die Erde schützt, in dem Bezirke wie in der Provinz, aber als ein das Schlechte Verehrender hat er in seinen eigenen Thaten keinen glücklichen Erfolg. Wer diesen, Weiser! aus seiner Herrschaft oder aus seinem Besitz vertreibt, gerade der wandelt weiter die Wege guter Erkenntniß.

---

5. Wenn in Zukunft ein Herrscher einen ergreift, der den Eid bricht, oder wenn ein Vornehmer einen ergreift, der die Verträge verletzt, oder wenn ein gerecht lebender Wahrhaftiger einen Lügner ergreift, so soll er, sobald er dieß erkannt hat, dem Herrn anzeigen: in Noth und Mangel soll ein solcher zu seinem Unglück gestoßen sein.

6. Wer aber, obschon er kann, nicht zu ihm (dem Herrn der Gemeinde) geht, der möge nur den Satzungen der jetzt herrschenden Lüge folgen. Denn der ist ein Lügner, der dem Lügner als ein Vortrefflicher, der ein Wahrhaftiger, dem der Wahrhaftige ein Freund ist. So gabst du alte Sprüche, Lebendiger!

7. Wen, Weiser! machte man zum Schützer des Meinigen, wann mir der Lügner zu schaden trachtet, wen anders als dein Feuer und deinen Sinn, durch deren Wirkungen du das Wirkliche schufest, Lebendiger! — Verkündige mir jene Kraft für den Glauben!

8. Wer meine Landgüter verwüstet, nicht durch seine Thaten als Feuerdiener mich erwählt, dem möge für seine Person gleicherweise vergolten werden. Von gutem Besitzthum sei er fern, aber nicht von bösem, mit jeglichem Uebel erfüllten, Weiser!

9. Wer ist es, der als mein Helfer mich zuerst erkennen ließ, daß du am meisten verehrungswürdig bist als der Lebendige, Wahrhaftige in der That? Die Wahrheiten, die dir der Bildner der Erde verkündete, werden mir zu Theil durch deinen guten Sinn.

10. Welcher Mann oder welche Frau, lebendiger Weiser! die besten Thaten, die du kennst, für dieses Leben vollbringt, indem er so für das Wahre die Wahrheit und durch den guten Sinn die Herrschaft fördert, so wie alle, die in meinem Gefolge zu eurem Lobpreis kommen: mit allen diesen will ich über die Brücke des Versammlers hinüber (ins Paradies) gehen.

11. Die Herrschaft ist in den Händen der Priester und Propheten der Götzen, die durch ihre Thaten das menschliche Leben zu ertödten suchen. Diese treibt ihr eigener Geist und ihr eigener Sinn, daß sie vorbei gehen müssen an der Brücke des Versammlers, um für alle Ewigkeit in der Lügenwohnung (Hölle) zu verbleiben.

---

12. Als nach Besiegung des Feindes Frjâna unter den (iranischen) Stämmen und ihren Genossen die wahren Gebräuche (der Ackerbau und Feuerdienst) aufkamen, zäuntest du mit Latten der Erde Grundstücke ein. So umzäunte sie alle der lebendige Weise durch seinen guten Sinn und wies sie jenen zum Besitzthum an.

---

13. Wer den hochheiligen Zarathustra mit Fleiß unter den Menschen verehrt, der ist geschickt, seine Lehre öffentlich zu verkündigen. Ihm (dem Zarathustra) übergab der lebendige Weise das Leben; für ihn umzäunte er mit gutem Sinn die Landgüter; ihn halten wir, Wahrer, für euren guten Freund.

14. Zarathustra! wer ist dein wahrhaftiger Freund bei dem großen Werk? oder wer will es öffentlich verkündigen? Kavâ Viçtâçpa gerade will das thun. Welche du, lebendiger Weiser! in der (himmlischen) Sitzung auserwählt hast, die will ich mit den Worten des guten Sinns verehren.

15. Ihr heiligen Haêcat-açpiden, zu euch will ich reden; denn ihr unterscheidet das Recht und das Unrecht; durch eure Thaten ist von euch das Wahre begründet, welches in den alten Satzungen des Lebendigen niedergelegt ist.

16. Ehrwürdiger Frashaostra! geh du mit jenen Helfern, die wir beide für das Wohl der Welt uns erwählten, dorthin, wo die Frömmigkeit im Geleit der Wahrheit ist, wo die Besitzthümer des guten Sinnes erworben werden, wo die Wohnung des lebendigen Weisen ist.

17. Wo von euch nur Segenssprüche, keine Flüche, ihr ehrwürdigen De-gâmâçpa's, zu hören sind, indem ihr immer die Güter dessen besitzt, der die heiligen Gebräuche anordnet und vollbringt, der das Recht und Unrecht unterscheidet, nämlich des lebendigen Weisen, der von starker Einsicht ist.

---

18. Wer mir gewogen ist, für den sammle ich all das Beste meiner Güter mit gutem Geiste; aber Noth bringe ich über alle die, welche uns in Noth bringen. Weiser! Wahrer! eure Hilfe will ich anflehen. Dieß ist mein Entschluß nach meiner Einsicht und meinem Sinn.

19. Wer mir, dem Zarathustra, dieses wirkliche Leben durch die Wahrheit zum größten Gedeihen bringt, dem wird als Lohn das (wahre) erste und das Geistesleben verliehen, mit allen Gütern, die auf der unvergänglichen Erde zu finden sind. Alle diese Dinge besitzest aber du, Weiser, der du mein (Freund) bist, im reichsten Maaß.

Deutsche Uebersetzung der dritten Gâthâ.

12. (47.)

1. Der lebendige Weise verleiht, vermöge seines heiligen Geistes, vermöge des besten Sinnes und der wahren That und des wahren Wortes dieser Welt die beiden Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit in dem Reiche auf der Erde.

2. Von diesem heiligsten Geist kommt alles Gute, das sich jetzt in den mit der Zunge gesprochenen Worten des guten Sinnes offenbart. Mit seinen Händen vollbringt der Weise als der Vater des Wahren, vermöge seiner Erkenntniß, die heiligen Werke der Armaiti (den Ackerbau).

3. Von solchem Geiste, ebenso heilig, bist du, der dieser Welt die Erde mit dem in ihrem Schooß ruhenden Feuer schuf. Mit lieblichen Fluren schmücktest du die Erde, nachdem du, Weiser, dich mit dem guten Sinn berathen hattest.

---

4. Nur durch den Lügengeist suchen die Gottlosen zu schaden, durch den wahrhaftigen Weisen können sie es nicht thun. Warum zählt der Wahrhaftige so wenig Anhänger, während dem Lügner in großer Zahl alle Mächtigen, die ungläubig sind, folgen?

5. Und doch gehören, heiliger Geist Ahuramazda! alle die besten Güter dem Wahrhaftigen. Der Lügner verschwendet deine Gnadengabe und beharrt doch durch seine Thaten bei seinem schlechten Sinn.

---

6. Du, heiliger Geist Ahuramazda! legtest die Gabe des guten Feuers in die Reibhölzer, durch die Zweiheit von Wahrheit und von Frömmigkeit. Denn diese schützt die Vielen, die sich nahen

---

13. (48.)

1. Wenn er durch diese Dinge, Wahrer! die Lüge vernichtet, daß di schlimmen gegen die Unsterblichkeit von den Dämonen und Mensche gesprochenen Worte sich nicht vererben: so möge er durch dein Hilfeleistungen, Lebendiger! das Lobgebet sprechen.

---

2. Sag' mir, was du weißt, Lebendiger! ehe ich den Geisteskampf zu bestehen habe. Vernichtet wohl, Weiser! der Wahrhaftige den Lügner? Dieß gilt als eine gute Lebensthat.

---

3. Dem der Gesetze Kundigen, welche der das Gute schaffende Lebendige, Heilige, dein Freund, Weiser! durch die Einsicht des guten Sinnes, verkündigt, Wahrer! im Verein mit allen, welche deine Geheimnisse deuten können, wird das beste Loos.

---

4. Den Meinungen und Lehren dessen, der einen guten und schlechten Geist in Gedanken, Wort und That zuerst lehrte, folgt Segen und Heil. — Liegt nicht der beiden Weisheiten Urgrund in dir?

---

5. Die Guten sollen über uns herrschen, nicht die Bösen! Durch Werke guter Erkenntniß verleihst du Glück dem Menschengeschlecht, Armaiti! und die besten Gaben. Du läßt zu unserer Nahrung den Feldbau gedeihen!

6. Sie, die wohnlichste, gab uns diese beiden ewigen Kräfte des guten Sinns, sie, die hohe (Armaiti), that es. Für sie läßt der lebendige Weise durch das Wahre Bäume wachsen für das Geschlecht des ersten Lebens.

---

5. Nieder mit dem Angreifer! Kämpft gegen die Zerstörung! Beide besiegt er durch den guten Sinn. Der Wahrheit folge ich, deren Befolgung Pflicht des heiligen Mannes ist, und seine Geschöpfe übergebe ich dir, Lebendiger!

---

8. Wie ist dein gutes Reich, Weiser, wie deine Wahrheit für mich zu erreichen, Lebendiger? Welche wahren Dinge ruhen in dir, die den wirklichen Helfern (des Glaubens) mitgetheilt werden sollen, und die eine Schutzwehr der Thaten des guten Sinnes sind?

9. Wann erfahre ich, ob ihr, Weiser! Wahrer! mich zur Förderung des Gebiets, das ihr beherrschet, sandtet? Der Feuerverehrer soll genau die aus dem guten Sinn geflossenen richtigen Dichterworte erfahren, damit die Wahrheit ihm zu Theil werde.

10. Wann erscheinen, Weiser! die Männer von Muth und Kraft? wann verunreinigen sie diesen Rauschtrank? Durch diese Teufelskunst sind die Götzenpriester übermüthig und durch den schlechten Geist, der in den Ländern herrscht.

11. Wann kommt, Weiser! Wahrer! die Armaiti und verleiht Herrschaft und schönes flurenreiches Besitzthum? — Welche vermögen trotz der grausamen Lügner (trotz ihrer Angriffe) Annehmlichkeit zu verschaffen? — Zu welchen gelangt die Erkenntniß des guten Sinns?

---

12. Feuerverehrer (Çaoskjañto) in den Ländern sind die, welche dem Gottesdienst mit gutem Sinn durch Thaten obliegen, Wahrer! — Die Gesetze deiner Lehre, Weiser! vernichten den feindlichen Angriff.

---

14. (49.)

1. Nicht für immer soll der mächtige Bendva zerstören, der sich mit dem Verehrer der Schlimmes stiftenden Heren vereinigt, Wahrer, Weiser! Komm mit der Gabe des Guten zu mir, hilf mir, entferne das von jenem drohende Unheil durch den guten Sinn!

2. So kommt mir der Gedanke, daß der Lügenglaube dieses Bendva der Wahrheit doppelt schadet: er erhält dieser Welt die Armaiti nicht und verkehrt nicht mit dem guten Sinne, Weiser!

3. In dieser Lehre ruht das Wahre, um Nutzen zu stiften; in der falschen Religion dagegen die Nichtigkeit, um Schaden anzurichten. Diese Schöpfung des guten Geistes ist zu verehren; aber gegen alle Anhänger der Lüge will ich reden.

4. Die, welche durch ihre schlimme Einsicht die Zerstörung und das Verderben vermehren durch ihre Worte, die als nichts Besitzende unter den Besitzenden sind, und von denen keiner gute, sondern nur schlechte Thaten vollbringt: solche Menschen erzeugen die bösen Geister durch ihren Wahnglauben.

5. Der Weise ist es, der mit Anbetung und Verehrung durch den guten Geist den Glauben schützt, so wie jeder Edle, der der Armaiti angehört, Wahrer! Mit allen diesen steht er unter deiner Herrschaft, Lebendiger!

---

6. Ich spreche aus, was mir von euch aufgetragen, das Wahre und die Gedanken eures Geistes, um richtig zu erkennen euren Glauben, damit wir ihn verkünden mögen, Lebendiger!

7. Höre dieß mit gutem Geiste, Weiser! höre es, Wahrer! Neige deine Ohren, Lebendiger! Welcher Schutzgenosse oder welcher Anverwandte besitzt die Gesetze, um den Diener den guten Glauben lehren zu können?

8. Du übergabst dem Frashaostra die ausgezeichnete Schöpfung der Wahrheit — und auch mir — ich bitte dich darum, lebendiger Weiser! — jene die in deinem guten Reiche ist. Für alle Zeit wollen wir deine Boten sein!

9. Der Vermögende, welcher zum Nutzen geschaffen ist, möge die Gesetze hören; nicht soll wer das Richtige redet, die Schöpfung dem Lügner übergeben. Denn die alten Sprüche bringen den größten Vortheil, da (ihre Urheber und Bewahrer) die beiden De-ǵamaçpa's das Wahre besitzen.

10. Das, Weiser, übergab ich dir, um den guten Sinn und die Seelen der Wahrhaftigen, sowie den Gottesdienst, der in Frömmigkeit und Gebet besteht, zu beschützen, durch deine Macht, dein Reich und dein Besitzthum, das Hilfe bringt.

11. Die Seelen (der Wahrhaftigen) streiten gegen die Lügner, deren Einsicht nichtig ist, die schlecht sind, die schlecht handeln, reden, denken und glauben. Ja fürwahr in der Lügenwohnung (Hölle) werden einst ihre Körper sein.

---

12. Welche Hilfe wurde dem Zarathustra zu Theil, als er die Wahrheiten anrief? Was wurde ihm durch den guten Sinn? Euch will ich, Weiser! Lebendiger! loben und preisen, indem ich von euch dasselbe erflehe, was jener als das beste Gut sich erfleht hat.

---

15. (50.)

1. Welche Hilfe wird meiner Seele zu Theil? Wer anders ist bekannt als der Erhalter meines Viehs und meiner selbst, wenn nicht der Wahre und du, lebendiger Weiser, ihr Hochgepriesenen und der gute Geist?

2. Wie, Weiser! bildete der die Kuh Ranjockereti (die Erde), welcher sie diesem Geschlecht zum Wohnsitz bestimmte? Laß mich die vielen Wesen, die der Sonne Licht schauen, erleuchten und auf den rechten Weg führen! Schaffe Gerechtigkeit!

3. So möge denn, lebendiger Weiser! dieser Welt Gerechtigkeit zu Theil werden! Diese erkannte mit Hilfe des Besitzes und des guten Sinnes nur der Mann der Wahrheit, der mit Macht das nächstgelegene Gebiet einzäunt, welches der Lügner vergeudet.

4. So will ich euch beide durch Lob verehren, lebendiger Weiser! zugleich mit dem Wahren und dem guten Sinne und der Herrschaft. Die, welche nach diesen Gütern streben, leitet er (Zarathustra) auf den Weg, der hinführt zu dem, der die Loblieder der wahrhaft Frommen im Paradiese hört.

5. Seid bereit, Wahrer, Lebendiger! eurem Propheten Beistand zu leisten durch eine ringsum sichtbare mächtige Hilfe, durch eure ausgestreckte Hand! Der Urquell des Feuers möge diese Hilfe uns beiden gewähren!

6. Zarathustra ist es, Weiser! der als dein Verehrer, Wahrer! Lobesworte darbringt, der die Werke des Verstandes, welche die Zunge verkündet, der meine Geheimnisse dem menschlichen Geschlechte offenbart.

7. So will ich als Verehrer euch insgesammt anrufen, die ihr Gutes spendet, sowie alle die, welche die starken Brücken eurer Glückseligkeit erreichen, Weiser! Wahrer! mit gutem Geiste, jene Brücken, die euch gehören; kommt mir zu Hilfe!

8. Mit den Versen, die zu eurem Lobe gedichtet und überliefert sind, will ich mich unter Aufhebung meiner Hände, Weiser! euch beiden nahen. Euch beide, Wahrer! will ich mit dem Lob des Frommen und mit der Vortrefflichkeit des guten Sinnes verehren.

9. Mit diesen Gebeten will ich euch, Weiser! Wahrer! lobend entgegengehen und mit den Werken des guten Sinnes Weil du Herr meiner Natur bist, so verlange ich nach dir als dem das Gute Besitzenden und bringe dir meine Klage vor.

10. Alle hellglänzenden Körper mit ihren Erscheinungen, alles, was durch den guten Sinn ein leuchtendes Auge hat, die Sterne und die Sonne, die Verkündigerin der Tage, wandeln zu eurem Lobe, lebendiger Weiser!

11. Euer Lobpreiser will ich genannt sein, Weiser! und es auch bleiben, so lang als ich vermag und kann, indem ich die Gesetze des Lebens, die die Vollkommenheit dieser Dinge anstreben, befördere, damit das Leben der Welt von selbst fortgehe.

Deutsche Uebersetzung der vierten Gâthâ.

16. (51.)

1. Jede Anbetung, Wahrer! besteht in Handlungen, wodurch man sich guten Besitz, voll Sicherheit und Glück ringsum, erwerben kann. Eine solche vortreffliche will ich jetzt zu unserem Heil vollbringen.

---

2. Dieß ersiehe ich von euch, zuerst von dir, Weiser! Lebendiger! Wahrer! und von dir, Armaiti! Verleih mir durch mein Sinnen den Besitz eurer Güter, mit gutem Sinn, mir zum Heile und zur Hilfe!

---

3. Zu eurer Erde kommen die, welche euch durch ihre Handlungen schützen, Lebendiger! Wahrer! durch die vom Munde gesprochenen Worte der guten Gesinnung, denen du, Weiser! zuerst die Stärke gabst.

---

4. Wo ist der Herr der Schätze? Wo sind die Preise? Wo sind die, welche die Wahrheit verehren? wo ist die heilige Armaiti? wo der beste Sinn? wo sind durch dich, Weiser! Reichthümer zu erwerben?

5. Alles dieses fragt der Landmann, der stark durch seine Handlungen ist, um beständig die Erde zu besitzen, der die gute Einsicht hat, unter Lobpreisung jenen, der uns als Herr des für die Geschöpfe geltenden Gesetzes, als Inhaber der Wahrheit bekannt ist;

6. Der die allerbeste Gabe dem verleiht, welcher zum Schutze (des Guten) wirkt, der lebendige Weise mit seiner Macht; aber jenem giebt er die allerschlimmste (Gabe), der für sich nichts thut bei des Lebens Ausgang.

7. Gieb mir, der du die Erde bildetest, die Wasser und die Bäume, die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, heiligster Geist! diese beiden ewigen Kräfte besinge ich mit gutem Geist.

---

8. So will ich dir dein Lob verkündigen, Weiser! denn dem Wissenden möge man es sagen, daß ich Uebles dem Lügner, Heil aber dem verleihen will, der das Wahre festhält. Denn gerade der bewahrt die Sprüche, der sie dem Wissenden wieder sagt.

---

9. Diese Gabe deines hellglänzenden Feuers legst du in die beiden Reibhölzer, Weiser! um im Verlauf der Zeit die beiden Leben zu stärken, dem Lügner zu schaden, dem Wahrhaftigen zu nützen.

---

10. Wer mich von dieser Stelle anderswohin zu stoßen sucht, Weiser! der ist ein Bildner der bösen Schöpfung, nämlich derer, die das Böse thun. Für mich will ich das Wahre anrufen zugleich mit der guten Schöpfung; das Wahre gehört dir!

11. Wer ist ein Freund des hochheiligen Zarathustra, Weiser? oder wer unterredet sich mit dem Wahren? Wer ist die heilige Armaiti? oder wer ist bekannt von gutem Sinn als ein Helfer zu dem großen Werk?

12. Kein Nachkomme des Anhängers der Götterpriester, des Verwüsters der Erde, verehrt hiedurch den hochheiligen Zarathustra als solchen, durch den die Welt emporgewachsen, dem die Reichthümer von dem was schon lebt, sowie von dem, was noch geboren wird, zufließen.

13. Diese Religion des Lügners vernichtet das Wesen des Rechtschaffenen, dessen Seele wirklich zu den beiden Brücken des Versammlers (in den Himmel) zu kommen trachtet und durch ihre Werke die Pfade zu dem wahren Wort zu erlangen streben.

14. Keine heiligen Sprüche sind für das, was das Feld der Götzenpropheten hervorbringt, vorhanden; die Erde aber hat Heil in ihren Werken und Worten für den, der das Vernichtungswort der Lügenwohnung übergiebt.

15. Zarathustra verhieß längst den Magava's (Magiern) einen Lohn. Zum Paradiese kam zuerst der lebendige Weise. Jene beiden Kräfte mit ihren Hilfen besitzt ihr durch den guten Sinn und das Wahre.

16. Diese Kenntniß erlangte Kava Vistaçpa mit dem Besitz des geheimen Schatzes, nämlich mit den Versen, die der gute Sinn gedichtet; diese ersann mit Hilfe des Wahren der heilige lebendige Weise. So möge uns Heil werden!

17. Mein Hochland wünschte der edle Frashaostra zu besuchen, um dort den guten Glauben zu verbreiten. Diesen möge der Herrscher, der lebendige Weise, dorthin gelangen lassen. Ruft laut, daß man der Wahrheit nachstreben solle.

18. Diesen Glauben wählten sich die weisen Ǵamaçpa's, voll glänzender Güter, sie die im Besitz des guten Sinnes sind. Gieb dieß auch mir, lebendiger Weiser! weil ich an dir festhalte.

19. Besitzt dieß jener durch den Glauben — die beiden hochheiligen Maidjomaonha schreiben es ihm zu — der nach allen Seiten das Leben schafft? Der Weise verkündigte die Gesetze des Daseins, das Bessere vollbringt er durch seine Werke.

---

20. Ihr alle zusammen möget vereint uns diese eure Hilfe gewähren, die Wahrheit durch den guten Sinn und das gute Wort, worin die Frömmigkeit besteht. Seid gepriesen und gelobt! Der Weise verleiht das Glück.

---

21. Hat nicht der Heilige, der lebendige Weise selbst durch die weisen Sprüche der Armaiti, durch ihre That und ihren Glauben die hell- leuchtende Wahrheit, den Besitz mit dem guten Sinne geschaffen? Diese gute Wahrheit will ich verehren!

---

22. Was für mich beständig das Beste sei bei der Verehrung derer, die waren und die noch sind, weiß der lebendige Weise. Diese will ich mit Nennung ihrer Namen anrufen und als Lobpreiser mich ihnen nahen.

Deutsche Uebersetzung der fünften Gâthâ.

17. (53.)

Anbetung sei euch, ihr wahrhaftigen Lieder!

1. Es ist bekannt, daß Zarathustra im Besitz des höchsten Gutes ist; denn ihm gab der lebendige Weise stets für alle Zeit alles, was zu erlangen ist, alles, was dem guten Leben angehört, so wie denen, die mehr oder minder die Worte seines guten Glaubens verkündigen und dessen Werke vollbringen.

2. So mögen Kava Vistaçpa, Zarathustra's Gefährte, und der hochheilige Frashaostra, die die rechten Pfade für den Glauben bahnen, den der Lebendige den Feuerpriestern gab, in seinem (Zarathustra's) Sinn, mit seinen Worten und seinen Werken den Mazda gläubig verehren und anbeten!

3. Diese Lehre bildete die Pourutschista, die Hetschataspidin, die hochheilige, die ausgezeichnetste von den Töchtern Zarathustra's, als ein Spiegelbild des guten Sinnes, des Wahren und des Weisen. Berathe dich mit dem hohen Verstand in den mit Gütern gesegneten Bezirken der Erde.

4. Diesen euren Glauben will ich eifrig bekennen, den der Glückselige dem Herrn für die Landleute, und dem wahrhaftigen Hausherrn für die Wahrhaftigen bestimmte, stets den Glanz und die Schönheit des guten Sinnes verbreitend, welchen der lebendige Weise dem guten Glauben für alle Zeit verlieh.

---

5. Segensworte rufe ich den heirathenden Mädchen zu: Merkt auf, merkt darauf! Ihr besitzt durch jene Sprüche das Leben des guten Sinnes. Mit aufrichtigem Herzen nehme der eine den andern auf; denn nur so wird es euch wohl gehen.

---

6. Ihr Männer und Weiber schaut euch wirklich nach einer Hilfe gegen die Lüge um; Jima hat die Gaben; er, den ich verehre, zerstörte früher ihr Wesen. Vaju ergreift das Urlicht und richtet es gegen die, welche Dunkel machen; er siegt durch Weisheit über die, welche durch jene Dinge das Geistesleben angreifen, um es zu vernichten.

7. So soll euch dieser geheime Schatz als Lohn verliehen sein, so lange Ajus mit ganzem Herzen der Gemeinde ergeben ist, dort alte und neue Sprüche verkündend, wo der heilige Geist früher die Lügner festhielt. Ihr bringt hervor diesen geheimen Schatz; aber euch, Vaju! wird der letzte Spruch zu Theil.

8. Hiedurch sollen die Uebelthäter vermindert werden. Sie mögen bei der Hervorbringung des geheimen Schatzes immerhin laut aufschreien. Mit diesen guten Besitzthümern, den Wohnungen, den Dörfern möge er Dschenara und das liebliche Khrunera beschenken. Jenen nahe der gewaltigste Zerstörer mit tödtlicher Gewalt und komme bald!

9. Verderbliche Lehren streut dir Vesha unter die menschenbeglückenden Satzungen; die ihm feindlichen Geschöpfe besiegt der Vernichter des Körpers durch Weisheit. Wo ist der wahrhaft Lebendige, der sie aus ihrem Eigenthum vertreiben und ihnen die Freiheit nehmen mag? Weiser! dir gebührt die Herrschaft, vermöge welcher du der richtigen Dreiheit (Gedanken, Worte, Thaten) das Bessere verleihst.

Commentar zur Gâthâ ustavaiti.

Capitel 43.

Dieses Stück scheint auf den ersten Anblick ein grösseres Ganze zu bilden. Mehrere Verse haben die gleiche Eingangsformel, so beginnen 5. 7. 9. 11. 13. 15. mit den Worten: *çpeñtem aṭ thwâ mëñhî*, und v. 4 steht das dem Sinne nach gleichbedeutende *aṭ thwâ mëñg,hâi* zu Anfange. Der Inhalt ist ein verwandter; Lobpreisungen Ahuramazda's als des leuchtenden, heiligen, lebendigen, starken Gottes und Erinnerungen an seine dem Zarathustra durch den Genius *Çraosha* gemachten Offenbarungen. Da sich aber dessenungeachtet kein wirklicher innerer Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken nachweisen lässt, so können wir das Stück nicht als ein ursprünglich zusammenhängendes Ganze betrachten, sondern wir müssen es als ein erst von einem Sammler zusammengestelltes ansehen. Es lässt sich in folgende Theile zerlegen:

a) Die Verse 1—3 stehen ganz vereinzelt, ohne einen eigentlichen Zusammenhang. Der erste Vers ist ein allgemeiner Segensspruch, der wohl die ganze *Gâthâ* würdig einleiten soll. Alle die, welchen von *Ahuramazda* die hohen Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit verliehen wurden, werden glücklich gepriesen. Im Besitz dieser Kräfte scheint sich der Dichter bereits zu fühlen. Daher bittet er nicht mehr darum, sondern fleht die *Ârmaiti* um den fortdauernden Besitz des Wahren und Wesenhaften, irdischer Güter, wie des guten frommen Sinnes an. Der Dichter kann Zarathustra sein, doch fehlt ein genügender Beweis.

Der zweite Vers ist eine Lobpreisung *Ahuramazda's*. Der Dichter erkennt nur den *Ahuramazda* als das Urlicht dieser Schöpfung an, d. h. als den, der durch sein eigenes Licht die Schöpfung erleuchtet, und von dem alles den Glanz borgt, im physischen wie im geistigen Sinn (vgl. 31, 7). Jeder möge ihn daher sich zu seinem Urlicht, d. i. Leitstern wählen; denn er allein verleiht alles Wahre und Wesenhafte und verspricht jetzt langdauernden Besitz. Verfasser ist Zarathustra selbst (vgl. 31, 7).

Der dritte Vers bezieht sich auf den Genius *Çraosha;* er ist der „Deinige" in Bezug auf Mazda, d. i. des Mazda Freund (vgl. 44, 1).

Die beiden sind *Zarathustra* und *Viçtâçpa* oder ein anderer seiner Gefährten; *Çraosha* erreicht das Allerbeste (über den Ausdruck *vañhêus vahjô* vgl. 51, 6), d. i. das höchste Glück und die höchste Weisheit, und ist somit im Besitz desselben; daher kann er auch dem Dichter und seinem Freunde die geraden und richtigen Wege zeigen in den gegenwärtigen Schöpfungen, d. h. lehren, wie alle Wesen der guten Schöpfung zum Heil und Glück geleitet werden möchten, er als der Lebendige und als der eifrigste Freund des *Ahuramazda* und sein Ebenbild wohnt auf denselben. Verfasser Zarathustra selbst.

b) 4—6 ein Erinnerungslied an die Offenbarung *Ahuramazda's* an den Dichter, seine Hilfeleistungen, Schöpfungen und Gesetze für den Gläubigen wie den Ungläubigen, sowohl in der irdischen Welt des Daseins als in der geistigen der Intelligenz.

Der vierte Vers beginnt mit der Formel: *aṭ thwâ mēñg,hâi*, ich will dein denken, und enthält die Erinnerung nicht nur an die Hilfeleistungen des *Ahuramazda* überhaupt, der dem Wahrhaftigen wie dem Lügner die wahrhaftigen wirklichen Dinge, d. i. irdischen Besitz, verliehen habe durch die Kraft des hellleuchtenden und alles schützenden und stärkenden Feuers, sondern auch noch besonders daran, dass er dem Dichter die Kraft des guten Sinnes zu Theil werden liess.

Der fünfte Vers enthält die Erinnerung an eine frühere Offenbarung. Der Dichter schaute (28, 6) ihn als den zuerst bei der Erzeugung des Lebens Thätigen, d. i. als den Urheber und Erzeuger dieses irdischen Lebens (44, 3); als solcher setzte er die heiligen Gebräuche des Feuerdienstes fest und dichtete die wirksamen Sprüche und Worte, da er im Vollbesitze aller Gaben war. Aber von Anfang an machte er schon einen Unterschied zwischen dem Gläubigen und Ungläubigen; jenem giebt er allein das Gute, diesem nur das Schlechte, Nichtige, wenn schon beide das Feuer verehren. Der Dichter schaute ihn indess nicht bloss in der irdischen Schöpfung thätig, sondern auch im letzten oder geistigen Theile, d. i. in der Welt der Intelligenz.

Hieran schliesst sich der sechste Vers. In welchem Theile der Schöpfung, d. i. im leiblichen oder geistigen Theile, der Dichter den *Ahuramazda* thätig schauen mag, überall ist er von dem Besitz und dem guten Sinn begleitet. Letzterer schützt durch seine Handlungen, d. i. den Feuerdienst, die irdischen Besitzthümer, welchen die *Ârmaiti* die ewigen Gesetze, die Mazda's eigene Weisheit gegeben und die Niemand umgehen kann, anweist. Diese Gesetze sind der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, die für das Gedeihen und Wachsthum der äussern Natur durchaus nothwendig sind.

Da in diesem Liede ganz die Zarathustrische Anschauung weht, so haben wir allen Grund, es dem Propheten selbst zuzusprechen.

c) 7—16 enthalten eines der wichtigsten Stücke, die Berufung Zarathustra's zum Prophetenamte. Diese geschah durch den Genius *Çraosha*, d. i. das Hören, in Begleitung des guten Sinnes (s. die

Einl.). Denn das Subject zu der 7. 9. 11. 13. 15 regelmässig im zweiten Versgliede wiederkehrenden Formel: „als er zu mir kam mit dem guten Sinne" kann nur *Çraosha* sein, wie deutlich v. 12 zeigt. Da *Çraosha* aber bloss eine Personification des Vernehmens oder Hörens der Offenbarung und dieser selbst ist, und Zarathustra demnach eigentlich mit *Ahuramazda* selbst redet, so erklärt es sich leicht, warum er das Gespräch mit *Çraosha* (8) verlassen und sich wieder direkt an den höchsten Gott selbst wenden konnte (9 ff.). Der Sinn der fünfmal wiederkehrenden Formel „Dein dachte ich, als er zu mir kam mit dem guten Sinn" kann nur sein: während ich anhaltend dein dachte, mich mit meinen Gedanken ganz in dich versenkte, vernahm mein geistiges Ohr deine Stimme; die heilige Begeisterung kam über mich und ich wurde des guten Geistes voll.

Diese Formel steht indess nur im siebenten Verse in einem engern Zusammenhang mit dem Folgenden; bei den übrigen scheint sie nur zugesetzt, um einen neuen Gedanken einzuleiten. Betrachten wir den Inhalt näher.

Dem Zarathustra erscheint, als seine Gedanken auf den höchsten Gott gerichtet waren, *Çraosha* mit dem guten Sinn und fragt ihn, wer er sei, von wem er stamme und wie er jetzt, wo der Unglaube und die Lüge so weit herrsche, die ihm zugehörigen Grundstücke, sowie alle guten Geschöpfe kräftig schützen und für ihr Gedeihen sorgen wolle (7). Der Prophet antwortet, er heisse *Zarathustra* und wolle in der jetzigen Zeit als ein Gegner und Feind der Lügner, aber als Freund und mächtiger Schützer der Wahrhaftigen und Frommen auftreten. Während seines ganzen Lebens will er durch stete Verkündigung des Lobes *Ahuramazda's* die Menschen zur wahren Religion zu bekehren suchen, namentlich jeden, der nach festem Besitz strebt, d. i. vom Nomadenleben zum sesshaften Leben des Ackerbaus übergehen will (8).

Wieder vernimmt der Prophet in heiliger Begeisterung *Ahuramazda's* Stimme. Die nun folgende Frage geht indess nicht von *Ahuramazda* aus, sondern ist von Zarathustra an diesen gerichtet. Er fragt ihn, mit wem er sich über das Gedeihen dieses irdischen Lebens besprechen solle. Eine direkte Antwort *Ahuramazda's* ist nicht gegeben; aber sie ist in den nun folgenden, vom Dichter selbst gesprochenen Worten enthalten. Er will beim Aufflammen des heiligen Feuers unter Lobgesängen der Opferer, d. i. der Priester, stets an die Förderung des Wahren und Guten denken. Sonach ist es das Feuer, mit dem er sich über das Gedeihen der guten Schöpfung befragen soll. Diess geht auf Weissagen aus den Flammen, vgl. 30, 1 (9). Der Prophet bittet aber vor allem den Mazda, ihm die Wahrheit zu verleihen, damit er dafür wirken könne. Er nennt sich, als von der *Ârmaiti* oder Ergebenheit begleitet, einen dazu Bereitwilligen. Für sich und seinen Genossen, den *Kavâ Vistâçpa*, möchte er alles von *Ahuramazda* erfragen, was von ihm nur erfragt werden kann. Dieser sein Freund und König wolle dann, wie diess

nur Sache der Mächtigen seyn könne, den *Ahuramazda* zu einem gewaltigen Feuerbrande machen', d. i. seine Verehrung weithin verbreiten (10).

Bei einer neuen Offenbarung *Ahuramazda's* bittet der Dichter den höchsten Gott mit *Çraosha* und dem guten Sinn um Mittheilung der besten Art und Weise, um mit seinen Worten die Feinde zu vernichten. Er glaubt um so eher Anspruch auf diese Mittheilung zu haben, als er unter allen Menschen der ergebenste Diener *Ahuramazda's* ist (11). Er erinnert *Ahuramazda* an eine frühere Offenbarung, als er ihm das Wahre und Wesenhafte mittheilte. Damals befahl er ihm, nicht ohne *Çraosha* öffentlich zur Verkündigung der neuen Lehre aufzutreten, sondern zu warten, bis dieser Genius mit der Wahrheit, die das wahre untrügliche Feuerorakel schon in die Reibhölzer lege', zu ihm gekommen sei (12).

Bei einer abermaligen Offenbarung bittet der Dichter den *Ahuramazda* und *Çraosha*, die schon lang gewünschten Güter (33, 8.), namentlich lange Lebensdauer, mögen ihm zu Theil werden. Keiner von den höhern Geistern möge diesem Wunsch entgegenhandeln, da es sich nicht etwa um bloss persönliches Wohlergehen, sondern um das Heil der ganzen guten, unter *Ahuramazda's* Leitung stehenden Schöpfung handelt (13). Bei dieser neuen Offenbarung erklärt er sich bereit, öffentlich aufzutreten. *Çraosha* hatte ihm die wahre Gotteserkenntniss geoffenbart und ihm zum Besitz der wahren geistigen Güter und der verschiedenen Sprüche, Worte und heiligen Handlungen, durch die das irdische Wohlergehen gefördert wurde, verholfen. Er will aber nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit denen, die schon *Ahuramazda's* frühere Offenbarungen kennen, also mit seinen Glaubensgenossen und Freunden, zu denen *Viçtâçpa*, *Frashaostra* und *Gâmâçpa* gehören, auftreten.

Bei der letzten Offenbarung hat Zarathustra bereits den höhern Auftrag *Ahuramazda's*, als Prophet der wahren Religion aufzutreten, erfüllt und theilt dieses ihm mit. Er steht vor dem Feueraltar und ruft das heilige Feuer an, ihm Glück und Heil zu verkünden; der Erfüllung seines Wunsches ist er um so gewisser, als *Çraosha* mit der untrüglichen Wahrheit zu ihm gekommen war. Sein sehnlichster Wunsch ist, dass den Lügnern und Lügenpropheten keine Verehrung mehr gezollt, d. h. dass der Lügenglaube und Götzendienst vernichtet, dagegen die Priester des reinen heiligen Feuers hochgeehrt werden möchten (15). Er verheisst jedem, der sich zum wahren Glauben bekennt, bleibenden und dauernden Besitz der Wahrheit. In jedem Besitzthum, das die Sonne schaue, d. i. in jedem lebenden Wesen, möge die *Ârmaiti* wohnen, d. h. alles möge sich dem wahren Glauben zuwenden; denn jene schuf durch ihre Thaten und den guten Sinn das Gedeihen.

Aus dieser Inhaltsangabe ersieht man leicht, dass das Stück keinen strengen Zusammenhang hat und desshalb schwerlich aus einem Gusse ist; nur die Verse 12—16 scheinen enger zusammen-

zuhängen und einen wirklichen Gedankenfortschritt zu enthalten, den Entschluss Zarathustra's, öffentlich als Verkündiger der neuen Religion aufzutreten und die wirkliche Ausführung dieses Entschlusses. Die Verse 7—11 dagegen zeigen weder unter sich, noch mit den folgenden einen solchen genauern Zusammenhang; nur 7. 8. gehören als Frage und Antwort zusammen. Aber ohne alle Beziehung zu einander und zum Folgenden sind sie nicht. Hier fragt *Ahuramazda* durch *Çraosha* bei *Zarathustra* an (7), wie er die gute Schöpfung schützen wolle, in welcher Anfrage die natürliche Voraussetzung *Ahuramazda's* liegt, dass *Zarathustra* dazu fähig und bereit sei. Zarathustra erklärt sich bereit (10) und nennt sich einen dem höchsten Gott ganz ergebenen Diener (11); aber er will vorher genau unterrichtet sein. Vom öffentlichen Auftretenwollen ist zwar nichts gesagt; aber darin, dass sich Zarathustra einen „Bereitwilligen" nennt, ist diess wenigstens angedeutet. Dort sehen wir ihn wirklich auftreten, nach vorangegangener Mahnung *Ahuramazda's*.

Wenn nun das Stück in der jetzigen Fassung nicht von Zarathustra selbst ist, so enthält es doch sicher ächte Aussprüche des grossen Propheten, die von einem Sammler ihres verwandten Inhalts wegen durch die Formel „dein dachte ich etc." zu einem Ganzen vereinigt wurden. Diese wurde wohl öfter von Zarathustra angewandt, wie v. 4. 5. und 7, die gewiss ganz, wie sie jetzt vorliegen, von Zarathustra herrühren, mir zu beweisen scheinen; daher konnte sie ein Sammler zur Einkleidung Zarathustrischer Reflexionen ebenso gut verwenden, als die Formel „diess will ich dich fragen" im folgenden Capitel bei Fragen, die Zarathustra an *Ahuramazda* richtete.

Vers 1. *Ustâ — kahmâiçit* Ner.: *sudaraḥ* (für *sundaraḥ*) *sa jasja çubhaṁ kebhjaççit; kila kebhjaççit manushjebhjaḥ çubhât jasja çubhaṁ asti kaççit evaṁ brûte jat çubhaṁ dînitaḥ çubhaḥ sarvasja kasjaćit çubhaṁ. Ustâ* ist ursprünglich kein Substantiv, wie bisher geglaubt wurde; wir finden es in den *Gâthâ's* nirgends flectirt, sogar da nicht, wo es die Structur zu fordern scheint, wie Jaç. 46, 16. Meiner Ansicht nach ist es die als Imperativ plur. flectirte Präposition *uç*, aus, empor, und bedeutet eigentlich: seid auf! d. i. wohlan, Glück auf, Glück zu! Von *uç* + *sthâ*, stehen, lässt es sich nicht ableiten; ein Substantivum von derselben kann es aus dem eben angeführten Grunde nicht sein; der Imperativ lautet sonst immer *uçchistâ*, stehe auf. Jedenfalls ist es in den *Gâthâ's* ein Ausruf, da die Verbindungen, in denen es vorkommt, nur in diesem Sinn gefasst werden können. Später, nachdem sich seine ursprüngliche Bedeutung eines Glücksrufs so allmählig verlor und in die von Glück, Heil, überging, fing man an dasselbe zu flectiren, so Jt. 19, 42 *ustem*, Afer. 1, 3 *ustahé*. — *Ahmâi jahmâi* ist seiner Bedeutung nach ebenso viel als *kahmâićit*, einem jeden, d. i. allen. — *Utajûiti — vaçĕmi* Ner.: *adhjavasâjasja balavataḥ prâptâu tava kâmât.*

Für *tevishîm* der meisten Handschriften schreibt K. 11 *tevîshî*. So gut dieses auch zu dem vorhergehenden Adjectiv *utajûiti* dem Casus nach stimmt, müssen wir doch Bedenken tragen, diese Lesung als richtig anzunehmen; sie sieht nur wie eine Emendation eines Abschreibers aus. Aber wie kann *tevîshîm* mit der offenbaren Accusativendung das Substantiv zu *utajûiti* seyn? Die einzige Aushilfe ist die Annahme *tevishîm* sei hier aus *tevîshî îm* zusammengeflossen. Dieses *îm*, das sonst öfter nach dem Relativum steht (Jaç. 44, 19. 46, 8. 45, 3. 4), ist eigentlich ein Casus obliquus des Demonstrativums *i* und kann auch noch zur Bezeichnung von ihn (Jaç. 46, 5.) dienen; aber es ist meist schon zu einer blossen Deutepartikel versteinert, die ohne Rücksicht auf Geschlecht und Casus gebraucht wird; so haben wir sie 44, 19 bei einem Feminin; 51, 12 bei einem Neutrum; 44, 19 bei einem Nominativ, 30, 9 bei einem Accusativ. Sie gehört zu *gaṭ* und ist nicht mehr auf *utajûiti tevishî*, welche Accus. Dualis von dem Optativ *dâjâṭ* abhängig sind, zu beziehen. — *Gaṭ* ist durchaus nicht als dritte Person Aoristi der Wurzel *gâ*, gehen, zu fassen, wie man auf den ersten Anblick geneigt sein könnte, sondern es ist eine Partikel, die das Sanskrit in dieser vollern Form verloren hat; sie ist eigentlich das Neutrum eines Demonstrativstammes *ga*, den der Wedadialekt in der Form *gha* aber nur als Partikel in der Bedeutung des damit identischen griechischen γε bewahrt hat. Vergleiche J. 51, 10; dasselbe ist *gâṭ* 46, 6 und *geṭ* 44, 4. Solche neutrale Demonstrativstämme hat das Baktrische überhaupt in grösserer Zahl als das Sanskrit; so *avaṭ*, *avavaṭ*, *diṭ*. Die Bedeutung des *gaṭ* anlangend, so hebt es nur den Begriff des Demonstrativs *îm* hervor: ja dieses, dieses gewiss. — Das Pronom. *tôi* wird am passendsten mit *îm* verbunden. Das *gaêm* (Accus. von *gaja*) *vaṅhêus manaṅhâ* ist nur Apposition zu *ashis*.

V. 2. Ner. verbindet *ahmâi* mit *vahistem*, indem er *tasmâi utkṛshṭharâja* diesem besten übersetzt; aber diess ist ganz gegen die Grammatik; ebenso, dass er den Genitiv *viçpanãm* durch den Dativ erklärt. — *Qâthrôjâ* — *daidîtâ* Ner.: *çubhamate narâja çubhaṁ pradâtavjam*, dem glücklichen Mann ist Glück zu verleihen. Diese Erklärung verstösst in allen Punkten gegen die Grammatik; *qâthrôjâ* kann kein Adjectiv und *nâ* nicht Dativ eines Nomen sein. *Qâthrôjâ* ist ein Denominativ von *qâthra*, eigenes Feuer habend, Lichtquell, und zwar erste sing. conjunct. wie *pereçâ*, ich will fragen; vgl. *içôjâ* v. 8. v. 9 und *akôjâ* 51, 8 (s. die Note); dem Sinne nach bedeutet es soviel als das gleichfolgende *qâthrem daidîtâ*, sich einen zum Lichtquell machen, d. i. als solchen verehren. — Ueber *nâ*, unser man, s. v. 3. 14. 15. u. die Grammat. — *Thwâ ċiċî* Ner.: *tvaṁ prakâçaja; kila tvaṁ brûhi jat çubhamân naraḥ kaḥ*, erkläre es du, d. i. sprich du, wer der glückliche Mann ist. Ner. betrachtet demnach das *ċiċî* als eine Verbalform, wahrscheinlich der Wurzel *ċi*, wissen, wie ich auch lange vor der Kenntnissnahme der Sanskrit-

übersetzung that; aber das Fehlen einer Personalendung verbietet diese Fassung. Bf. und Bb. schreiben *ćićithwâ;* aber diese Schreibung sieht nur wie ein Verbesserungsversuch des unverständlichen *ćići* aus. — Man kann es unter Vergleichung von 47, 5 *(ćićâ)* nur als eine Pronominalbildung betrachten, und zwar als Interrogativum oder Indefinitivum. Die Wiederholung des einfachen *ći* in *ćići* verallgemeinert den Begriff: jeder, vgl. quisquis. Für *mâjâ* lesen K. 5, P. 6, Bf. *mâjâo;* letztere für das Relativ *jâ* auch *jâo.* Diese Lesung lässt sich indess nicht wohl vertheidigen, da *ashâ* als Instrumental gefasst und mit dem Genitiv *vañhêus manañhô* verbunden werden müsste, was keinen guten Sinn giebt; es hiesse: welche Weisheiten du giebst durch Förderung (Wachsthum) des guten Geistes. — *Viçpâ — urvâdañhâ* Ner.: *viçveshu vâsareshu dirghaǵivitajâ çavasja* (?) *dâtâ,* alle Tage ein Geber der Stärke mit langem Leben (Ormuzd ist dieser Geber). Für *ajarê,* wie Westergaard bloss nach K. 5 schreibt, ist sicher richtiger mit den andern Handschriften *ajârê* zu lesen; ebenso v. 7. Man vgl. *çaqârê* J. 29, 4 für *çaqarê.* Ner. deutet es durch Tag; aber dann kann *viçpâ,* alles, als Plural, nicht mit *ajarê* etwa in dem Sinn von „alle Tage" verbunden werden, sondern ist noch von *dâo* abhängig zu denken. Indess lässt sich diese Deutung nur halten, wenn es in dem adverbialen Sinne von heute, jetzt, genommen wird; hiefür spricht ganz deutlich v. 7. — *Urvâdañhâ* deutet Ner. als Geber der Stärke; aber diese Fassung ist sicher ganz falsch; da hienach *urvâ* und *dañhâ* getheilt und ersteres als Stärke, letzteres als Geber erklärt werden müsste; beides lässt sich aber mit nichts beweisen. Als Thema lässt sich nur eine Neutralform *urvâdañh* annehmen; die Wurzel ist *vad,* sprechen + Präposition *ur (ut),* also aussprechen, verkündigen, vgl. *urvâidjâo* 34, 6.

V. 3. *Aṭ hvô — ǵamjât* Ner.: *evañ tasmin uttame uttamatvam nare upari prâpnotu prasâdaḥ. Vañhêus vahjô* gehört enge zusammen; dieselbe Fügung siehe 51, 6. Da *vahjô* nur Neutrum ist, so dürfen wir es nicht ohne weiteres mit *hvô-nâ,* das die Masculinendung fordern würde, verbinden. Es ist Comparativ von *vañhu, vohu,* gut, und kann in der Verbindung mit dem Genitiv — Ablativ seines Positivs „das Bessere als das Gute" nur das Allerbeste bedeuten. Der Construction nach muss es als Accusativ von *aibi-ǵamjâṭ* abhängig gemacht werden. Diesem Verbum legt Ner. die Bedeutung erreichen bei; eigentlich heisst *aibi-ǵam* (= *gam,* gehen) umhergehen, zu einem gehen, besuchen. Da eine solche Thätigkeit mehr auf Personen als auf Sachen gerichtet ist, so ist man leicht geneigt, unter *vañhêus vahjô* eine Person zu verstehen. Man kann dazu *manô* ergänzen, wie 30, 3. 48, 4 zeigen und darunter, weil an letztern Stellen dem *vahjô manô* „dem bessern Sinn" der *akem manô* oder „nichtige Sinn" gegenübersteht, das zarathustrische Grundprincip des Seins in seinem höchsten Grad verstehen. Wenn

dieses nun an sich keine Person ist, so konnte es leicht personificirt werden, wie diess ja auch mit dem Positiv *vohû manô* geschehen ist. Aber an unserer Stelle ist eine solche Personification schwerlich anzunehmen, da dieselbe den ältesten Stücken, zu welchen ohne Zweifel unser Capitel gehört, fremd ist. Ist demnach *vahjô vañhêus*, das Bessere als das Gute, d. i. das Beste, als blosser Begriff zu denken, so können wir *aibi-gam* nicht in dem Sinn von besuchen fassen, sondern wir müssen ihm mit Nerios. die Bedeutung erreichen beilegen. — Die Genitive *ahjâ* — *manañhaçćâ* sind adverbiale Zusätze zu *erezûs* — *pathô*: für dieses irdische Leben und den Geist (das geistige Leben). — *Haithjēñg â çtis*, die gegenwärtig existirenden Schöpfungen und Geschöpfe, ist nicht mit dem Verbum *aibi ġamjâț*, sondern mit *çishôiț* zu verbinden. — Für *huzeñtus*, wie Westergaard nach einigen Mss. (K. 4, 9) schreibt, liest K. 6 *huzeñtusē* und K. 5 hier und J. 60, 1, wo sich unser Vers ebenfalls findet, *huzeñtusé*. Da wir indess nirgends in dem Satze einen Grund sehen, der einige Abschreiber bewegen konnte, hier ein *e* zu setzen, denn kein Wort dieses Satzes schliesst sonst mit einem *e*, so thun wir besser, die Lesarten mit *e* als die ursprünglichen, die ohne *e* als die corrigirten anzusehen. Dieses *e* ist indess nicht ein Casuszeichen von *huzeñtus*, etwa der Dativ, wie es die Abschreiber, die es corrigirten, wohl ansahen, da *huzeñtus* hier nothwendig ein Nominativ sein muss, sondern es ist rein euphonischer Art. Die Lesung *é* ist unrichtig, da dieses *e* nie bloss euphonisch gebraucht wird; richtiger ist *ē*, aber dieses ist hier wie öfter, z. B. in *avarē*, *râzarē* etc. nur als eine Verlängerung eines ursprünglichen kurzen *e* anzusehen. Dieses *e* wird öfters zwischen den Schlussconsonanten eines Worts, namentlich des Relativs *jaç*, und den Anfangsconsonant des folgenden zur Milderung eingeschoben, z. B. *jaçe-thwâ*. Hier ist das Einschieben des *e* um so eher gerechtfertigt, als das eine Wort mit einem Zischlaute schliesst, das andere *çpeñtô* mit einem Zischlaute wieder beginnt, so dass ohne einen dazwischentretenden Vokal die beiden *s*, die in der Aussprache auseinander zu halten waren, nicht deutlich gehört worden wären. — Das *thwâvãç*, dir gleich, dein Ebenbild, geht auf *hvô-nâ*, worunter *Çraosha* zu verstehen ist, zurück.

V. 4. Nach der Fügung *thwâ takhmemćâ çpeñtem* scheint es, dass *takhma* und *çpeñta* sich nicht auf *thwâ*, worunter *Ahuramazda* gemeint ist, beziehen, sondern ein anderes Wesen darunter zu verstehen sei. Aber *çpeñtem* ist in diesem Capitel so sehr ein Prädikat des *Ahurâmazda*, dass es sich nur auf ihn beziehen kann. Das *ća* hinter *takhmem*, das die Störung des Sinnes bewirkt, ist versetzt; es sollte bei *çpeñtem* stehen. Somit sind beide Worte Prädikate *Ahuramazda's*. — *Hjaț* — *avâo* Ner.: *jat tat dvitajam çaktjâ jas tvam jaçćajam* (?) *sahâji-tavân asi*; *kila kiñćit ihalokijam paralokijam tvam pravr̄dhatavân asi*. Ueber *hafshi* s. 31, 22. Der Dual *tâ zastâ*,

diese beiden Hände, ist als Accusativ von dem Verbum *mĕñg,hâi* abhängig zu denken. *Jâ hafshî avâo* steht für *avâo jâ hafshî*. Der Plural *avâo* ist Apposition zu *zaçtâ*, diesen bildlichen Ausdruck erklärend. Die gleiche Umstellung wie bei *jâ-avâo* ist mit *jâo-ashîs* vorzunehmen: *ashîs-jâo;* der Acc. plur. *ashîs* ist ebenfalls von *mĕñg,hâi* abhängig.

V. 5. Für *mĕñg,hâi* von v. 4 haben wir hier und 7. 9. 11. 13. 15 *mĕñhî*. Ersteres ist eine Voluntativform oder eine erste Person sing. Conjunctivi medii, letzteres eine erste Person sing. Aoristi medii. Wir haben somit hier keine Anrufung *Ahuramazda's*, wie man leicht vermuthen könnte, sondern die einfache Angabe des Dichters, dass er an *Ahuramazda* gedacht habe. — Zu *añhĕus zâthôi* vgl. J. 48, 6. — *Thwâ — apĕmê* Ner.: *tava guṇeshu srishṭi (eḥ) paribhramati nidâne.* Für *dâmôis urvaêçê apĕmê* haben wir 51, 6 *apĕmê añhĕus urvaêçê*, woraus wir deutlich sehen, dass *dâmi* an unserer Stelle so viel als *añhu*, Leben, bedeutet. Mehr Schwierigkeit macht die Erklärung der Worte *urvaêçê apĕmê*. *Oroûeésô (urvaêçô)* soll nach der Tradition in dem Anquetilschen Glossar einen öffentlichen Platz, *oroûeésé (urvaêçê)*, machen, ausführen, bedeuten. Ner. giebt es durch *paribhramati*, herumirren. Diese Erklärungen halten aber bei näherer Prüfung der Parallelstellen nicht Stand, wenn schon auf der andern Seite nicht zu läugnen ist, dass wenigstens die erstere noch eine dunkle Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung enthält. Vergleichen wir die Parallelstellen Jt. 8, 35: *(Tistrjô) jô fravazaiti dûraê-urvaêçem paiti pañtâm*, welcher auf einem Wege von fernem *urvaêça* hinfährt. Denselben Ausdruck *dûraê-urvaêçem* mit dem Genitiv *adhwanô* haben wir Jt. 13, 58. Wir denken am nächsten an die Bedeutung Ende, Gränze. Diese passt auch in 14, 29. 16, 7, wo es von dem bekannten Fische *(maçjô*, Neupers. *mâhî)* heisst: *jô âpô urvaêçem mârajêiti*[1]), welcher die Gränze des Wassers bestimmt; ebenso in 24, 29: *aparaṭ haća urvaêçâṭ fratarem urvaêçem*, vom hintern Ende zum vordern Ende. In Jt. 21, 15 *hâu (ashôçtûitis) bâ — jãm bâ nâ uçtemê urvaêçê gajêhê ashem çtaoiti* haben wir *urvaêça* in dem gleichen Sinne, wie in den *Gâthâ's; uçtema* ist nicht der Gegensatz von *apema*, wie es leicht scheinen könnte, sondern beide Ausdrücke sind identisch; der eigentliche Gegensatz von *apemem*, das letzte, ist *paourvîm*, das erste; *uçtema* ist das fernste und fällt dem Begriff nach mit *apema*, das letzte, zusammen. *Gaja* ist ein anderer Ausdruck für *añhus* oder *dâmi* und bezeichnet die daseiende Welt überhaupt, worunter nach Parsischer Anschauung nur die lebende verstanden wird. Dieselbe Fügung findet sich J. 71, 14. 15: *aêtê (vâćô) — uçtemê urvaêçê gajêhê frâmrûidhi*, diese Worte sprich am äussersten Ende des Lebens. (Dass hier das eigentliche Lebensende gemeint ist, geht aus v. 15

[1]) Causativ der Wurzel *mere*, sagen, verkündigen.

klar hervor.) Dass *urvaêça* die durch den Zusammenhang erschlossene Bedeutung Ende, Gränze, wirklich habe, wird durch die Etymologie bestätigt. Es ist in *ur* und *vaêça* zu zerlegen; *ur* ist die Präposition *uç* (skr. *ut*), aus, deren *ç* vor weichen Lauten gern in *r* übergeht; *vaêça* ist ein Nomen der Wurzel *viç*, gehen, eingehen, so dass das Ganze wörtlich Ausgang heisst, was auch in unserer Sprache soviel als Ende bedeutet [1]).

V. 6. *Jahmî* — *ġaçô* Ner.: *evam mahattaratvam adṝçjamûrttiḥ paribhramatâ prâpnotu.* Der Accusativ *thwâ* ist noch von dem Verbum *mēṅhî*, v. 5, abhängig. *Ahmî* lässt eine doppelte Erklärung zu; es kann die erste Person sing. praes. des Verbums *as* sein und ich bin bedeuten, aber auch der Locativ sing. des Pronominalstammes *a*, in dem. Das *jahmî* (in welchem) im Vordersatze, sowie *ahmî* J. 51, 12 lässt die letztere Auffassung als die richtige erscheinen. Die Stelle *jêhjâ* — *frâdeñtê* findet sich auch in J. 19, 17. Visp. 2, 5. 3, 4. Nerios. giebt es durch: *jeshâm̃ća karmabhiḥ bhûvabhûteḥ puṇjâtmanjâḥ vṝdhir dâti (vṝddhidâtiḥ).*

V. 7. *Kathâ* — *dishâ* Ner.: *katham̃ vâsarasja ćihnapraçnakâritâ adhi nidṝçitim (dṝshṭim) asti; kila ćihnam̃ kathâ karomi.* Für *feraçajâi* mehrerer Mss. liest richtig Westergaard *feraçjâi* nach K. 5, 6. Es ist keine erste Person sing. Conjunct. von *pereç*, fragen, wie man vermuthen könnte, sondern der Dativ sing. von *fraçi* oder *frashi*, s. zu 30, 9. — *Tanushića* Ner.: *tanoçća.* So schreibt Westergaard nach K. 5. Die Lesart ist aber schwerlich richtig, was Westergaard selbst zu fühlen scheint, da er in der Note *tanushu* vermuthet. P. 6 hat *tanusemćâ*, K. 4 *tanusêćâ*, Bf. *tanusećâ*, Bb. *tanusaêćâ*. Handschriftlich am meisten verbürgt ist demnach der e-Laut am Ende; *tanushi* sieht wie eine blosse Correctur aus, um den Locativ von *tanu*, Körper, wegen des parallelen Locativs *gaêthâhû* zu gewinnen. Aber sollte dieses *tanushi* vor allem von *tanu*, Körper, stammen, so wäre auffallend, warum das Wort nicht in den Locativ Pluralis, den wir in *gaêthâhû* haben, gesetzt ist, da der Plural dieses Wortes wirklich vorkommt (vgl. Dt. pl. *tanubjô* Jt. 5, 53. 10, 94).

---

[1]) Von diesem *urvaêça* ist ein denominatives Verbum *urvaêçaj* öfter im Gebrauch; es heisst eigentlich endigen, vom Wege (Jt. 4, 5), einen Weg zurücklegen, vollenden, vom Pferde (Jt. 5, 131); zuletzt kann es in die allgemeine Bedeutung von machen übergehen (Jt. 13, 89 *jô paoirjô ćakhrem urvaêçajata*, der zuerst das Rad — den Himmelskreis — machte). Dieses Denominativum wird öfter mit Präpositionen zusammengesetzt; so haben wir *pairi-urvaêçajêiti*, herumschweifen lassen, vom Auge (Jt. 14, 56); *fraourvaêçaj*, ein Ende machen, vernichten (Jt. 9, 31. 10, 86). Jt. 10, 51 ist *pouru-fraourvaêçjâ*, mit den vielen Enden d. i. Gipfeln, ein Prädikat des *Harô-berezaiti* (*Alburz*). In der Verbindung mit *ava* (*avaourvaêçajêiti* Vend. 4, 22. W.) ist es ein technischer Ausdruck für eine leichte Art körperlicher Misshandlung, zunächst soviel als begränzen bedeutend, dann in dieser kriminalistischen Sprache einen festpressen, drücken.

Wir werden daher gut thun, *tanusha* als Grundform anzunehmen und dieses als ein Collectivum von *tanu* zu fassen; sein regelrechter Locativ ist *tanushê*, diess halte ich für die richtige Lesart.

V. 8. *Aoǵî* Ner.: *avoćat.* Sonach wäre es eine dritte Person sing. act. von *vać*, reden. Dass *vać* die Wurzel sein muss, lässt sich wohl nicht bestreiten; die Erweichung des *ć* zu *ǵ* findet sich öfter in Bildungen derselben, vgl. das part. med. *aoǵanô*, sprechend, sagend, Jt. 5, 76. 10, 53. 19, 49, die dritte Person sing. conjunct. *aoǵaiti* Jt. 8, 51. 53; aber eine dritte Person sing. imperf. act. oder med. kann es unmöglich sein; denn diese lautet im Activ *vaoćaṭ*, im Medium *aokhta.* Wegen des auslautenden *î* könnte man aber leicht geneigt sein, eine dritte Person sing. imperf. passivi darin zu sehen; doch diese lautet *vâćî.* Dagegen lässt es sich ohne alle Schwierigkeit als eine erste Person sing. imperf. medii fassen, man vgl. *mĕṅhî* und die entsprechenden Sanskritformen, und diese Fassung giebt allein einen richtigen Sinn. Zarathustra ist nämlich der Sprechende selbst im ganzen Stück. Auf die v. 7 von *Ahuramazda* an ihn gerichteten Fragen kann er desshalb die Antwort nur mit den Worten: ich sagte zu ihm, einleiten. —

Haithjô — dregvâitê Ner.: *parisphuṭam̃ pîḍajitâ jâvad iććhajâ durgatinaḥ* [*Âharmanasja nikr̃shṭânâm̃ća jad iććhajâ prakaṭam̃ pîḍajiṭâ 'smi*]. Schwierig ist *içôjâ.* Ner. giebt es durch *iććhajâ*, mit Wunsch, Verlangen, wornach es der Instrumental eines Abstractums der Wurzel *ish*, wünschen, wäre; aber gegen diese Fassung spricht der ganze Zusammenhang. Dieser verlangt vielmehr eine erste Person sing. Verbi, da wie *haithjô dvaêshâo* dem *rafenô aoǵôṅhvaṭ* des folgenden Gliedes, und *dregvâitê* dem *ashâunê* entsprechen, ebenso *içôjâ* dem *qjêm*, ich will sein, entsprechen muss. Dass es wirklich eine erste Person sing. Verbi und zwar des Conjunct. ist, zeigen die ganz analogen Bildungen *qâthrôjâ* v. 2 und *akôjâ* 51, 8, die ebenfalls so erklärt werden müssen. Eben diese Formen zeigen aber auch deutlich, dass es eine Denominativbildung sein muss; wie diese sich von den Nominibus *qâthra*, *aka* ableiten, so muss *içôjâ* auf ein Nomen *iça* zurückgeführt werden; *ô* ist die Nominativendung, an die sich der Verbalcharakter anhing, ähnlich, wie in der Composition von Substantiven das vordere Glied nicht das reine Thema zeigt, wie im Sanskrit, sondern ebenfalls den Nominativ *ô*. Einem Thema *iça* begegnen wir wirklich schon in den *Gâthâ's*, *içê* für *içô* 50, 1, und öfter in den spätern Büchern Jt. 19, 56. 59: *taṭ qarenô içô jaṭ açti airjanãm daqjunãm*, 19, 82: *içô qarenô Zarathustrâi*, wo es eigen, zugehörig, heissen muss. Dass ihm diese Bedeutung zukommen könne, zeigt die dritte Person imperf. sing. *içaṭ* Jt. 19, 56. 82 ganz deutlich, da die Worte *jaṭ (qarenô) içaṭ mairjô tûirjô Franraçê* heissen müssen: welchen (Glanz) sich aneignete der verderbliche Turanier *Franraçê.* Denn *içaṭ* steht dem *upaṅhaćaṭ* der übrigen Paragraphen des Zamjâd-Jescht parallel; dieses heisst

haften an, von jenem Glanze oder jener unsichtbaren Kraft, die die Helden der Vorzeit, *Jima*, *Thraêtaona* etc., stets begleitete; dem Turanier *Frañraçê (Afrâsiâb)*, dem grossen Feind der Irânier, der ebenfalls wunderbare Thaten verrichtete, konnte ein Zoroastrischer Schriftsteller aber sicher nicht jenen Glanz als einen ihm stets anhaftenden zuschreiben, sondern nur als einen, den er sich selbst angemasst. Daher ist hier statt des *upañhacaṭ* ein anderes Verbum, *içaṭ*, gesetzt. Beide Verben drücken indess nur die Idee des Besitzens, Habens, aus. Dass *iç*, haben, besitzen, bedeute, zeigt auch Jt. 10, 45 *içeñti*, 13, 92 *içen*. Jt. 13, 145 steht *upa nô içeñtu* dem *ǵaçeñtu* „sie mögen kommen" parallel und muss „sie mögen bei uns sein, uns angehören" heissen. Die dritte Person sing. optat. medii *içaêta* steht Jt. 19, 53 dem *ishâoñhaêta* „er möge herzukommen" gegenüber und kann nur „er möge da sein, anwesend sein" heissen. Die Bedeutung daseiend, sich befindend, ist auch dem Partic. praes. med. *içemnô* Jt. 14, 20 beizulegen. Sonach ergeben sich für den spätern Dialekt als Bedeutungen der Wurzel *iç*, haben, besitzen, im Activ, und da sein, sich befinden, im Medium. Der ältere Dialekt zeigt ausser *içôjâ* und *içê* die Formen *içâi* (43, 9. 28, 5) und *içâmaidê* J. 35, 7. An eine Ableitung von *jaç*, verehren, woran ich lange festhielt, kann nicht gedacht werden, da diese Wurzel sich in den Präsensformen nicht zu *iç* verkürzen kann. Wir müssen ihm entweder dieselbe Bedeutung, wie im jüngern Dialekt, oder wenigstens eine ähnliche beilegen. Der Sinn von haben, besitzen, stimmt nicht ganz zum Zusammenhang der Stellen; aber der mediale, sich verhalten (se habere), vermögen, können, giebt den passendsten Sinn. Die Etymologie dieses *iç* anlangend, so ist es nur eine verstümmelte Reduplication der Wurzel *as*, sein, und steht für *hiç* (man vgl. *khçâi* für *hiçâi* 28, 5. s. die Note dazu), gerade wie *ishaç* neben *hishaç* vorkommt. Im Sanskrit entspricht *îç*, zu eigen haben, besitzen, vermögen. Um nun auf die eigentliche Bedeutung des denominativen *içôjâ* zurückzukommen, so heisst es eigentlich „ich will zu eigen machen", d. i. besitzen lassen; das Object ist *dvaêshâo*, Nom. acc. plur. von *dvaêshañh*, Hass.

Hjaṭ — djâi Ner.: *jo çobhajishjati svaćchajâ râǵjasja dâtâ; kila vapushi pâçćat* (?) *râǵjasamîhitena dâsjati*. *Bûstis* ist hier als eine dritte Person sing. futuri des Sinnes „er wird glänzen oder schmücken" gefasst; aber diese Fassung lässt sich weder der Form noch der Bedeutung nach begründen. Der Form nach ist es nur Accusativ plur. eines Abstractums *bûsti;* als Wurzel würde sich zwar das sanskr. *bhûsh*, schmücken, darbieten — und hieran dachte Ner. gewiss — aber sie lässt sich sonst im Irânischen nicht nachweisen. *Bûsh* in den Formen *bûshjañtãm* (Jt. 13, 21), *bûshjãçta* (Jt. 10, 97. 134.) ist der Futurstamm von *bû*, sein; hievon abgeleitet würde es „die zukünftigen Zeiten" heissen; aber dieser Sinn verträgt sich nicht gut mit dem Zusammenhang. Richtiger ist wohl

die Zurückführung auf die Wurzel *budh*, erwachen, aufmerken, so dass es mit dem sanskr. *buddhi*, Einsicht, identisch ist. Dass von dieser Wurzel wirklich ein solches Abstractum sich bilde, zeigt *apaiti-busti* Vend. 13, 10. W., ohne Aufmerken, d. i. unvermerkt, deutlich. Dem *bûsti* an unserer Stelle nun ist die Bedeutung Erwachen oder Erweckung im geistigen Sinne beizulegen; man vgl. in diesem Sinn das sanskr. *buddha*, der Erweckte, innerlich Erleuchtete. Einen geistigen Sinn hat auch *baodañtô* 30, 2. — Für *vaçaçî* (West. nach K. 5) lesen K. 4 *vaçaçê*, K. 11 *vaçaçē*, K. 6, 9. Bf. *vaçê*, Bb. *vaçē*. Die beiden letztern Lesarten geben sich leicht als Correcturen zu erkennen; statt des ungewöhnlichen *vaçaçî* setzte man das in Verbindung mit *khshajãç* und *khshathra* öfter vorkommende *vaçē*. Indess lässt sich dieses *vaçaçî* als Locativ sing. des part. praes. *vaçaç* = *vaçat* (vgl. *çtavaç* = *çtavat*), wollend, verlangend, fassen; der Locativ hängt von *djâi* ab. Die Erklärung Nerios. durch „Gesundheit“ giebt weder einen Sinn, noch lässt sie sich begründen.

V. 9. *Ahjâ — vashî* Ner.: *enam apraćchata Hormizdaḥ jat te kasja viçishṭe ǵńâne kâmaḥ*, den fragte Ormuzd: wessen Verlangen ist nach deiner ausgezeichneten Erkenntniss? Dass *fraçēm* keine Verbalform und am allerwenigsten eine dritte Person ist, bedarf keines nähern Beweises; es ist der Accusativ eines Nomens *fraçê*, *fraçî* (s. d. Gl.). *Vashî* wird sich kaum anders wie als eine zweite Person praes. von der Wurzel *vaç*, wollen, erklären lassen, wenn schon Ner. an seiner Stelle den Nominativ *kâmah* hat. Schwierig wird indess diese Erklärung durch *vîviduјê*, was kein Infinitiv sein kann, vgl. *viduјê* 29, 3, sondern eine erste Person sing. medii oder passivi sein muss. Da die nominale Fassung — man müsste nur annehmen, es stehe für *vaçahî*, in dem Wunsche, nach dem Wunsche — grosse Schwierigkeiten hat, so schlage ich vor, *vashî* als ein eingeschobenes Verbum „du willst“ zu fassen, oder anzunehmen, dass die Partikel, welche es mit *vîviduјê* verbinden sollte, etwa *jathâ*, dass, ausgefallen sei. Letzteres wäre eine semitischartige Verbindung eines Verbum finitum mit einem andern. — *Aṭ â thwahmâi — mainjâi* Ner.: *evaṁ mâsâ* (?) *tvadîjâja agnaje dakshiṇîbhavâmi praṇâmena punjaṁća ahaṁ jâvad iććhami dhjajâmi.* Die Deutung von *râtãm* durch *dakshiṇîbhavâmi*, ich bringe Opfer dar, ist dem Sinn, aber nicht der Form nach richtig, s. zu 33, 14. *Mâ* ist nicht nach K. 5 mit *javaṭ* zusammenzuschreiben, sondern getrennt zu halten. Syntaktisch kann es nur mit *mainjâi* verbunden werden. Dieses fasst Nerios. richtig als eine erste Person sing.; es ist aber nicht einfaches Präsens, sondern eine sogenannte erste Person Imperativi oder Voluntativ.

V. 10. *Zaozaomi* lässt sich auf doppelte Weise ableiten; einmal kann es mit der sanskrit. Wurzel *hû (hvê)*, rufen, dann aber auch mit *ǵu*, eilen, zusammengebracht werden. Beide sind in den

irânischen Sprachen vertreten; die Wurzel *zu* = *hu* haben wir öfter sogar in den *Gâthâ's;* die andere *gu* ist wenigstens in dem neupersischen *zûd*, geschwind, schnell, enthalten. Da aber diese letztere in den *Gâthâ's* nicht nachweisbar ist, so werden wir am besten thun, die erstere festzuhalten. Der Form nach entspricht ganz das sanskr. *ğuhômi*, ich rufe. Ner. hat *prârthanâja prârthaja* „durch Verlangen verlange", wonach er es als Nomen fasst, was es schlechterdings nicht sein kann. — *Ârmaiti* ist hier ein Instrumental, nach Wedischer Art gebildet. — Ueber *ĕhmâ* s. zu 29, 11. — *Jathanâ taṭ ĕmavañtãm*, das eine Vergleichung bildet, kann doppelt verbunden werden, erstens kann es sich auf *parstem thwâ*, zweitens aber auch auf *aéshem ĕmavañtem* beziehen. Die erstere Beziehung würde nothwendig sein, wenn *jathanâ* in *jatha* und *nâ* = *nar*, Mann (indefinit einer), aufzulösen wäre und wie einer hiesse. Diess ist aber nicht der Fall, wie die zwei andern Stellen J. 31, 22 und 35, 2 deutlich zeigen, wo eine solche Deutung von *nâ* geradezu dem Sinne zuwiderläuft. Das *nâ* ist hier nur ein enklitisches Wörtchen, das wedische *na*, das sich leicht anhängen kann, so dass *jathanâ* nur ein verstärktes wie ist. Schon aus diesem Grunde wird man gut thun, die zweite Beziehung anzunehmen. Diese empfiehlt sich auch wegen des *ĕmavañtãm*, das ohne Zweifel der Ausgangspunkt der Vergleichung ist. Das *taṭ* weist im Allgemeinen auf *aéshem* hin; das Neutrum statt des Acc. masc. *tem* steht hier, weil das Demonstrativ von dem Nomen, auf das es sich bezieht, durch mehrere Worte getrennt ist. Noch besser ist es indess, das *taṭ* auf den ganzen Satz *aéshem djâṭ ĕmavañtem* zu beziehen. Zu dem Gen. plur. *ĕmavañtãm* ist der Genitiv von *khshajãç* zu ergänzen, so dass das Ganze heisst „wie diess (das Anzünden eines starken Feuers) Sache der Starken (Könige) ist". — Für *aéshem* lesen mehrere Mss. (K. 5, 11. Bf. Bb.) *aéshmem*. Diese abweichende Lesart, die sicher ein alter Erklärungsversuch des dunkeln *aésha* ist, kann auf die richtige Deutung desselben führen. *Aéshma* bedeutet in den *Gâthâ's* sonst Angriff, Gewaltthat (s. das Gloss.); diese Bedeutung passt aber an unserer Stelle gar nicht. Dagegen findet sich in dem übrigen Zendawesta häufig das Wort *aéçma* (für *edhma*), Holz, Brennholz, wofür bei dem öftern Wechsel der Zischlaute auch *aéshma* geschrieben werden konnte. An dieses dachten die verbessernden Abschreiber. *Aéshem* selbst, wie zweifelsohne die ursprüngliche Lesart lautet, ist seiner Bedeutung nach gewiss nicht identisch mit *aéçma*, Holz, wohl aber wurzelverwandt. Die gemeinschaftliche Wurzel ist das wedishe *idh*, griech. αἴθ-ω, brennen, das *e* ist durch Gunirung des *i*, der Zischlaut durch Erweichung der Dentalaspirate entstanden. Im Sanskrit bildet sich von dieser Wurzel *edha*, Brennholz, *edhas*, dasselbe, im Weda namentlich *idhma*, Holz. Diese Bedeutungen geben indess keinen rechten Sinn für das *aésha* unserer Stelle; am besten ist es, wenn es im abstracten Sinne Brand genommen wird. Wollte man das Wort auf die nahverwandte Wurzel *edh*, gedeihen,

zurückführen, so wäre der Begriff „gewaltiges Gedeihen", der sich ergeben würde, etwas zu vag. An eine Ableitung von den Wurzeln *ish*, gehen und wünschen, wie sie Ner. *(abhîpsajâ)* versucht, ist hier nicht zu denken; sie geben hier ebenso wenig einen Sinn als in den Parallelstellen 48, 12. 28, 8 (s. weiter das Glossar). Und von dem sanskritischen Demonstrativ *esha*, das sich im Baktrischen eigentlich nicht findet, kann vollends keine Rede sein.

V. 11. *Jjaṭ khshmâ — paourvîm* Ner.: *jâ jâjam vâṇîm prarohiṇapraropita prathamam̃ dînim̃.* Durch *prarohiṇapraropita*, lasst hervor — hervorwachsen, soll *dîdaṅhê* übersetzt werden, so dass die Reduplicationssylbe *dî* durch *prarohiṇa*, *daṅhê* durch *praropita* wiedergegeben ist. Diese Erklärung ist indess sicherlich unrichtig, da sich für *daṅh* eine Wurzelbedeutung wachsen nicht nachweisen lässt. Die richtige Erklärung des *dîdaṅhê* bietet mannigfache Schwierigkeiten, da es sich nur an dieser Stelle findet. Auf den ersten Blick giebt es sich als eine durch Reduplication entstandene Bildung zu erkennen, wenn man Formen wie *dîdereghźô* und *mimaghźô* vergleicht, so dass beim Aufsuchen der Wurzel von der Anfangssylbe *dî* abzusehen ist. Als solche ergiebt sich *daṅh*. Im Sanskrit entspricht derselben nach den Lautgesetzen *dam̃s* oder auch bloss *das*; erstere Wurzel ist soviel als *dañç*, griech. δάκ-νω, beissen; die zweite heisst zerstören, vernichten. Ausser diesen zwei am nächsten liegenden Ableitungen ist noch eine dritte möglich, nämlich die Zurückführung auf *dâs*, geben, verleihen, eine Erweiterung der bekannten Wurzel *dâ*. Auf die erstere Ableitung muss, da sie keinen passenden Sinn giebt, verzichtet werden. Dagegen ist die zweite zu beherzigen, um so mehr, als sich im Baktrischen von der Wurzel *das* unverkennbar Nomina abgeleitet finden, z. B. *dahâka*, verderblich, *dahma*, Zerstörung oder Zerstörer des Bösen (victor); auch der Nasal schleicht sich bereits ein, *daṅhu*, Land, Provinz, = *dasju* im Weda (auch ohne Nasal in der Form *daqju* vorkommend), *dan̄gra* = skr. *dasra*, zerstörend. Der Form nach ist das in Frage stehende *dîdaṅhê* nur eine erste Person sing. praes. medii. Das unmittelbar vorhergehende *khshmâ* könnte leicht als sein Accusativ erscheinen, aber die der Accusativendung ermangelnde Form, so wie die Parallelstelle J. 50, 5, wo es kein Accusativ sein kann, sprechen dagegen; *khshmâ* ist nur Nominativ und wird am besten mit dem *mraotâ* im letzten Versgliede verbunden, so dass *dîdaṅhê — zarazdâitis* als Zwischensatz gefasst werden muss. — *Çâdrâ — zarazdâitis* Ner.: *pishmâća maji avoćat antar manushjeshu pravr̆ttidâtaje.* *Çâç* ist mit *avoćat* übersetzt, gewiss falsch, s. darüber zu 46, 19; *zarazdâitis* ist durch *pravr̆ttidâtaje* „für das Gedeihenmachen" wiedergegeben. Der erste Theil des Wortes lässt lautlich eine doppelte Ableitung zu; er kann erstens mit *zared* = skr. *hr̆d*, Herz, identisch, zweitens aber auch eine Ableitung der Wurzel *zar* = skr. *ǵar (ǵr̄)*, lobsingen, und zwar in diesem Falle die

thematische Form des Partic. praesentis sein. Nach der ersten Ableitung heisst es „Herzenshingabe", was soviel als Frömmigkeit wäre; nach der zweiten Gabe des Lobenden oder die Gabe lobend. Welche von den beiden Erklärungen die richtige sei, ist etwas schwer zu entscheiden, weil beide im Zusammenhang der Stellen, in welchen sich das Wort findet, einen guten Sinn geben. Das Wort ist zunächst ein Abstractum von *zarazdâ*, das sich im Sinne eines Adjectivs J. 31, 1 mit dem Dativ construirt findet; diese einfache Bildung lässt sich nicht wohl auf die zweite Art erklären, da es nur „das Lobende gebend" heissen könnte, was weit fremdartiger klingt als „das Herz hingebend". Hievon finden wir zwei Superlative *zarzdistô* J. 53, 7 und *zarazdâtema* Jt. 13, 25. 36. In den zwei letztern Stellen *jathra narô ashavanô ashem heñti zarazdâtema* passt die Bedeutung „Herz-hingebendst" nicht in die Construction; das Wort ist mit *ashem* zu verbinden, was aber ein Accusativ und kein Dativ ist, wie wir ihn J. 31, 1 in *mazdâi* haben. Dieser Umstand schadet indess der gegebenen Ableitung weiter nicht, da das Wort im Verlauf der Zeit leicht seine ursprüngliche Bedeutung „herzhingebend" verloren und die allgemeinere von „liebend" angenommen haben kann, was vortrefflich in den Zusammenhang der ausgehobenen Stelle passt. Das Substantiv *zarazdâiti* nun findet sich öfter in den Jeschts, aber immer (ausser 13, 115) in derselben Verbindung. So Jt. 10, 9. 51 (vgl. 13, 47. 92): *jatâra vâ dim (Mithrem) paurva frâjazeñtê fraoret-frakhsni avi manô zarazdâtôit añhujat haća âtarathra fraoiriçjêitê Mithrô* etc., je öfter sie ihn (Mithra) in gläubigem Fragen im Innern durch lebendige Herzenshingabe (Liebe) verehren, desto öfter geht dorthin Mithra. So gut nun an dieser Stelle die Bedeutung Liebe passt, so will sie sich in den Zusammenhang unserer Stelle nicht recht fügen. Jedenfalls hat es hier keine abstracte Bedeutung, wie die deutliche Beziehung auf das Subject zeigt; demnach müsste es zum Mindesten der Ergebene, der Liebende bedeuten. So kann sich der Sprecher dem *Ahuramazda* gegenüber bezeichnen; aber besser scheint es wegen des *ukhdhâis* zu sein, das Wort auf *zar*, lobsingen, zurückzuführen und als Lobesgabe, Lobesgeber zu fassen. — Für *verezidjâi*, wie West. nach K. 5 schreibt, lesen K. 9 *verezjêdjâi*, K. 4 *verezjêidjâi*, K. 6 *verezjêidjâi*; nach diesen wird richtiger *verezjêidjâi* gelesen, s. zu 33, 6.

V. 12. *Jjatćâ — frâkhshnenê* Ner.: *jaćća maji avoćah punjaprâptiprabhûtanaram.* Sonach deutet Ner. *frâkhshnenê* durch „einen (in der Erreichung des Reinen, — er verbindet es mit *ashem*) vorzüglichen Mann"; aber eine solche Auflösung des Wortes in *frâkhshña*, das gleich *prabhûta* sein soll, und in *nâ*, Mann, ist eine etymologische Spielerei und verdient weiter keine Beachtung. Das Wort, das sich nur in den *Gâthâ's* findet (29, 11 u. 43, 12. 14), lässt eine doppelte Ableitung zu, entweder von der Wurzel *pereç*,

fragen, oder von einer Wurzel *khshnâ* + *fra*. Die Ableitung von *pereç* hat mannigfache lautliche und etymologische Schwierigkeiten; man müsste eine Endung *shnena*, *shnana*, annehmen, die sich aber nirgends nachweisen lässt; ebenso ist eine Verwandlung des schliessenden *ç* in *kh* im Baktrischen kaum nachweisbar. Mehr für sich hat die andere Erklärung. Eine Wurzel *khshnâ* findet sich zwar im Zendawesta sonst nicht; aber die arische Keilschriftsprache kennt eine Wurzel *khshnâç*, erkennen, wissen, und das Neupersische hat ein *shinâkhtan*, wissen, aufzuweisen. Hievon ist es eine kürzere Form, wahrscheinlich ist es nur eine härtere Aussprache für *zižnâ* = *ǵiǵnâ*, so dass *ǵnâ*, wissen, erkennen, die zu Grunde liegende Wurzel ist. Die dem durch Suff. *na* gebildeten Substantiv *frâkhshnena* zu Grunde liegende Bedeutung ist wohl Erkenntniss. — *Açrustâ* sieht seiner Bildung nach wie das Partic. pass. einer Wurzel *çrus* oder *çrush* aus. Aber eine solche Erweiterung der Wurzel *çru*, hören, so leicht auch ihre Bildung wäre, finden wir nicht im Zendawesta; zudem würde die Bedeutung, die nur ungehört, oder unhörbar sein könnte, gar nicht in den Zusammenhang des Satzes passen. Mit der genannten Wurzel *çru* muss es indess auf irgend eine Weise zusammenhängen. Ich halte es für den Instrumental von *açrusti*, dem wir J. 33, 4 und 44, 13 begegnen, für *açrustjâ* stehend, so dass das schwache *i* ausgestossen ist. Man kann dagegen einwenden, dass wie im Weda die Nomina mit schliessendem *i* einfach durch Verlängerung des *i* zu *î* den Instrumental bilden können, so auch im Baktrischen diess manchmal Statt habe, z. B. *Ârmaitî* v. 10. unsers Capitels für *Ârmaitjâ* mit oder von der *Ârmaiti* (begleitet). Will man aber *açrustâ* nicht für *açrustjâ* oder *açrustajâ* gesetzt gelten lassen, so leicht auch diese Annahme ist, so wird man zu Annahmen getrieben, die eine weit geringere Wahrscheinlichkeit haben, da sich dieses *açrustâ* nur als Instrumental fassen lässt. *Açrustî* bildet einen deutlichen Gegensatz zu *çraosha*, so namentlich J. 10, 16 *çraoshahê ahmi açrustôis nôiṭ ahmi ashaonô ahmi drvatô nôiṭ ahmi* (von Haoma). Auch an unserer Stelle lässt sich dieser Gegensatz bemerken, wenn man die Worte *para ĵjaṭ môi âǵimaṭ Çraoshô* bedenkt. Die Bedeutung des *açrusti* wird somit nach der von *çraosha* zu bestimmen sein. Dieses heisst eigentlich das Horchen, Hören, die Ueberlieferung, und wurde der Name eines Genius; *açrusti* ist das Entbehren der Ueberlieferung, der Mangel derselben, und daher gleichbedeutend mit Unwissenheit. — Eine Anspielung auf die Worte: *âǵimaṭ — haćimnô* ist Vp. 12, 1 enthalten: *vaṅhus Çraoshô jô ashahê haćaitê mãzâraja hêća idha açtu*, der gute *Çraosha*, der von der Hoheit des *Asha* begleitet wird, sei hier. *Pairjaoghžâ* zweite Person imperf. medii von *vać*, reden, s. das Gloss. Ueber *mãzârajâ* Instrum. fem. eines Adject. *mãzâra* vgl. das Gloss.

V. 13. *Arethâ — dâtâ* Ner.: *njâjanivedajatuḥ kâmaṁ taṁ mahjaṁ dehi.* Vgl. 33, 8. Syntaktisch ist *arethâ* (Nom. Acc. plur. neutr.)

mit *kâmahjâ* und *dâtâ* zu verbinden: gebt, macht, dass die Dinge des Wunsches kommen! *Dâtâ* bezieht sich nämlich nicht bloss auf den zunächst gelegenen Accusativ *têm*, sondern *arethâ* muss auch davon abhängig gemacht werden. Letzterer Annahme, die indess gar nichts Bedenkliches hat, kann man nur dadurch entgehen, wenn man *arethâ vôizdjâi* als einen Interjectionalsatz fassen will, so dass der Infinitiv für den Imperativ gesetzt wäre. — *Daregahjâ* ist nicht mit *kâmahjâ*, wie ich lange that, sondern mit *jâus* zu verbinden; diese beiden letztern Genitive sind von *têm* abhängig, was sich auf *kâmahjâ* zurückbezieht. Ner. deutet *daregahjâ jaos* durch *dîrghaprâptoǵîvasja vapushi*, also durch langlebig, welche Erklärung sich unter Vergleichung von *daregâjâ* 28, 7, *daregêm âjû* 31, 20 als die richtige erweist. *Jaos* kann daher nicht mit dem wedischen *jos*, Glück, Heil, (s. Z. d. D. M. G. VIII, p. 740 ff.) zusammengestellt werden, sondern steht für *âjaos* von *âjû*; das anlautende *â* ist mit dem Schluss-*â* von *daregahjâ* zusammengeflossen. — *Jê — dârestâ itê* Ner.: *jo jushmâkaṁ nakaçćit upakramena praćâraṁ*. *Dârstaitê* West.'s nach K. 6 ist ein Unding. Die Handschriften schwanken; K. 4 hat *dâristaiti*, K. 5 *darstitê*; Bb. *dâresta tê*. Auf den ersten Blick ist man versucht, das Wort zu trennen, wie Bb.; aber die Theilung *dâresta* und *tê* giebt schlechterdings keinen passenden Sinn; das *tê*, gleichviel ob man es als Dativ des Pronom. zweiter Person dir oder als Nomin. plur. des Demonstrat. fasst, ist in der Construction des Satzes nicht unterzubringen. Will man das Wort als Dativ einer Nominalbildung *dârs-taṭ*, die an sich leicht möglich wäre, nehmen, so könnte der Acc. *jêm* nicht erklärt und dem Nomin. *naêćis*, keiner, keine passende Stelle angewiesen werden. Wir können das Wort nur als ein Verbum betrachten; aber als Verbalform sieht es ganz seltsam aus. Am nächsten läge eine Wurzel *darst*, aber eine solche kennen wir weder aus dem Zendawesta, noch aus dem Weda. Eine Bildung aus dem Participium *darsta* + *aitê* (er geht) wäre denkbar, aber es finden sich keine Analoga in den Zendschriften. Kurz als eine Verbalbildung der Wurzel *dars*, *darsh*, angreifen, wagen, oder auch von *dereç*, sehen, lässt es sich nicht genügend erklären. Der einzig sichere Ausweg ist Trennung des Worts und zwar in *dâresta* und *itê*; das erste ist die dritte Person sing. imperf. medii der Wurzel *daresh*, das zweite Dativ des Substantivs *iti*, Gang, contrahirt aus *itajê* (den Genit. *itôis* s. J. 53, 6). Von diesem letztern sind die Genitive *vairjâo çtôis* abhängig. K. 5 liest für *vairjâo*, was als eine Verkürzung von *vairjajâo* zu betrachten ist, *vairjâ*; hiemit lässt sich aber wenig anfangen.

V. 14. *Hjaṭ — daidiṭ* Ner.: *jo narâja mitrâja viçishṭaǵñânine lâbham dadâti*. Ueber *içvâ* s. zu 47, 4. *Frjâi* (dat. sing.) ist mit *maibjô* zu verbinden. *Maibjô — frâkhshnenem* Ner.: *mahjaṁ mahâǵñânin te pramodakâri-prabhâtaram*. Die Worte *rafenô frâkhshnenem* fasst man am besten als ein Compositum des Sinnes: Hilfserkennt-

niss; das Ganze ist als Accusativ von *daidit* abhängig zu denken. *Frästâ* Ner. *prâvoćat*, er verkündigte. Das Wort lässt sich von der Wurzel *ãç*, im Sanskrit erreichen, erlangen, + *fra*, aber auch von dem adverbialen aus der Präposition *fra* gebildeten *frãs* ableiten. Dem Adverbium *frãs* begegnen wir öfter in den Jeschts; es ist das sanskrit. *prâńć*, weiter, vorwärts (gehend). So Jt. 8, 56. 14, 48: *nóit ithra airjâo dańhâvô frãs hjât haêna, nôit vôighna* etc., nicht soll dort in den arischen Ländern fortwandeln das feindliche Heer, nicht Plagen etc. 10, 71: *jô frãs-taćô hamerethât*, welcher (Mithra) weiter gehend nach der Schlacht (vgl. auch 19, 40). Von diesem *frãs* ist *frãstâ* ein partic. pass. in der Bedeutung fortgegangen, ausgegangen. Wollte man das Wort auf *ãç*, erreichen, zurückführen, so müsste man es als eine dritte Person imperf. medii nehmen und *thwâ* als Accusativ davon abhängig machen. Aber diese Fassung hat mannigfache Schwierigkeiten, — z. B. *khshathrâ* könnte nicht gut construirt werden, — daher ist die erstere vorzuziehen. *Thwâ* ist indess dann nicht Accusativ, sondern Instrumental. — *Uzireidjâi* — *çêńhahjâ* Ner.: *jat uććâih sthâpaja mahjam svâminam dinivaktâram*. Hienach löst Ner. das ἅπ. λεγομ. *çaredanâo* in *çare* und *danâo* auf, ersteres mit *çara*, Haupt, letzteres mit *daênâ*, Glaube, identifizirend. Wie verkehrt diess ist, bedarf keines nähern Beweises. Der Form nach kann *çaredanâo* ein Nom. Acc. plur. neutr. eines Thema's *çaredanańh* oder auch ein Adjectiv der Bildung *âo* = *âs* von demselben Thema sein. Der Zusammenhang, namentlich das *azêm*, empfiehlt die letztere Fassung. Die Ableitung des Worts anlangend, so hat es damit dieselbe Bewandtniss wie mit *çaredjajâo* 33, 9 (s. die Note), indem es sowohl auf *çareda*, Jahr, als *çareda*, Art, Geschlecht, zurückgeführt werden kann. Letztere Ableitung verdient den Vorzug. Das davon hergeleitete Substantiv *çaredanańh* mag die Bedeutung Mannigfaltigkeit haben, indem es als Collectivum von *çareda* zu fassen ist; dann hat *çaredanâo* als Adjectiv die Bedeutung „mit Mannigfaltigkeit begabt" und ist enge mit dem Genitiv *çêńhahjâ* zu verbinden.

V. 15. *Dakhshat* — *vahistâ* Ner.: *ćihnamćatanjena vjavasâjinô manasi samunmîlatu*. *Dakhshat* ist hier von Ner. als Substantiv gefasst und nach der Tradition als Zeichen erklärt. Als Substantivum lässt sich das Wort indess nicht gut erklären, das *t* am Ende würde Schwierigkeit machen, man müsste es nur als Ablativ von *dakhsha* fassen wollen; aber dann wäre *dakhshât* zu erwarten, wie wir von *asha* den Ablativ *ashât* haben. Als Verbalform lässt es sich leichter erklären und diese stimmt auch besser zum Zusammenhang. Im Zendawesta lässt sich die Wurzel *dakhsh* im Verbum sonst nicht nachweisen; wir müssen also zum Sanskrit unsere Zuflucht nehmen. Hier bietet sich uns zunächst *daksh*, wachsen, gedeihen, stark sein, und *dah* (für *dagh*), brennen; erstere ist eine zu spezifisch sanskritische Wurzel, als dass wir sie ohne weiteres auf das Baktrische

anwenden könnten; letztere ist ursprünglicher und mehr altarisch. Ich gebe daher dieser Ableitung den Vorzug. Die Form anlangend, so ist es entweder die dritte Person sing. Aor. I oder das Particip. dieses Tempus, das durch Anhängung eines *s* gebildet wird. Zudem weist der Weda wirklich eine Form *dakshat* auf (s. Benfey, Samaveda Glossar p. 88 s. v. *dah*). Ich nehme es als absolut stehendes Particip (man vgl. *fraoreṭ*), das adverbial gebraucht den Zustand von *ushjâ* beschreibt. Letzteres ist als Verbaladjectiv zu fassen und nicht von *vaç*, wählen, sondern von *ush*, leuchten, glänzen, abzuleiten. — Die Erklärung des *túsnâ-maitis* durch *vjavasâjino manasi* „des sich im Geiste (geistig) Anstrengenden“ lässt sich nicht rechtfertigen. Sie stützt sich wohl auf eine Ableitung von der Wurzel *tu*, stark sein, die aber nicht statthaft ist. Das Wort *túsnâmaitis* ist sonst nur noch einmal Jt. 13, 139 und zwar als ein Name nach *ustavaiti* (dem Namen der ganzen *Gâthâ*, die dieses Capitel eröffnet) nachweisbar; *tushní-shâdhô* Jt. 13, 29 ist ein Prädikat der Fravaschi's und steht neben *amavaitis*, stark, mächtig, und *hudôithris*, mit gutem Gesicht. Im *Rigveda* finden wir *túshnîm* (Acc. von *túshnî*) neben *bhadram*, das Glückliche, Glück (II, 43, 3). Die zu Grunde liegende Wurzel ist *tush*, zufrieden, vergnügt sein; dieselbe ist auch in *túsnâ* zu erkennen; *túsnâ-maitis* selbst ist gebildet wie *Ármaitis*, *tarômaitis* und entspricht ungefähr unserem Zufriedenheit, Glückseligkeit. Vielleicht ist es nur ein anderer Name für *Ármaitis*, was um so weniger auffallen dürfte, als dieser Vers manches Seltene enthält, wie *añgrěñg*, *âdarě* (s. weiter die Einleitung zu 43). — *Nôiṭ* — *čikhshnushô* Ner.: *mâ naraḥ pračuraṁ durgatinâm bhûjât jathâkathaṅčiṭ satkarjâ*. Diese streng wörtlich sein sollende Uebersetzung giebt keinen verständlichen Sinn. *Nâ* ist mit *pourus* eng zu verbinden; es kann aber hier nicht eine streng singulare Bedeutung „der Mann“ haben, sondern ist gerade wegen des *pourus*, das nur viel heissen kann, collectivisch zu fassen, wie auch Nerios. thut, der es im Plural übersetzt. So heisst *nâ pourus* viele Leute, Viele. Ob *dregvatô* als Plural zu fassen ist, wie Ner. thut (er hat den Genitiv plur. *durgatinâm* dafür), ist fraglich. Da es einen deutlichen Gegensatz zu dem *ashâunô* des letzten Gliedes bildet und letzteres ein deutlicher Genit. sing. ist, so nehme ich keinen Anstand, es ebenfalls als Genit. sing. (von *dregvâo*) zu fassen. Der *dregvâo* oder Lügner ist hier natürlich das böse Princip, das auch *drukhs*, Lüge, heisst. — Ueber *čikhshnushô*, das hier missbräuchlich als Nominativ sing. steht, s. zu 32, 8. — *Aṭ tôi* — *âdarě* Ner.: *evaṁ te samagrân haṁtrn puṇjâtmanô dadhate; kila balishṭhatarân dadhate*, so macht er alle deine Reinen zu Schlägern, d. h. er macht sie viel kräftiger. Doch diess kann nicht der Sinn der schwierigen Worte sein, da *añgrěñg* weder Schläger bedeuten kann, noch *âdarě* eine auf *dhâ*, machen, setzen, zurückzuführende Verbalform ist. Ueber *añgrěñg* = den *Angiras* des Weda s. zu 44, 12. *Âdarě* ist der Genitiv sing. von *âtar*, Feuer, vgl. *âdrěñg* 29, 3 mit der Note.

V. 16. *Verentê* giebt Ner. durch *mitrajâmi* „ich mache mir zum Freund". Von einer ersten Person sing. praes. kann aber hier gar keine Rede sein; entweder ist es dritte Person plur. praes. medii oder Dativ sing. partic. praes. Das Verbum finit. in der dritten Person plur. lässt sich im Zusammenhang gar nicht unterbringen, da nirgends ein Nominativ plur. sich entdecken lässt, wohl aber Nominat. sing., wie *Zarathustrô, çpênistô* sich finden; zudem steckt in *jêçtê* das Verbum finitum. Daher ist kaum eine andere Fassung als die zweite angegebene möglich. Die zu Grunde liegende Wurzel ist *vere, vare*, wählen, dann glauben; *mainjûm* ist ein davon abhängiger Accusativ. — *Mazdâ — çpênistô* Ner.: *mahâġñâninaḥ prâptâ'sti jathâkathañćit mahattamatâ*, des grossen Weisen hohe Grösse ist irgendwie erreicht. Diese Uebersetzung ist ganz ungrammatisch, da weder *mazdâ* ein Genitiv, noch *çpênistô* ein Abstractum ist. *Jêçtê* durch erreicht zu erklären, ist gewiss irrig, da die einzig mögliche Wurzel *jaç* nie diese Bedeutung haben kann. Vielleicht wurde es mit *ajapta* verwechselt, dem die Bedeutung erreicht zukommt. Es ist dritte Person sing. medii von *jaç*, verehren, man vgl. *âjêçê* 53, 6 und häufig im jüngern *Jaçna*. Für die Bildung vgl. man das Substantiv *jêçti*, Verehrung, woraus Jescht geworden ist. — *Açtvaṭ — aoġôñhvat* Ner.: *tanumadbhjaçća punjam asti ġîvamadbhjaçća balishṭhatamam̃.* *Açtvat* als Dativ zu übersetzen, was es der Form nach unmöglich sein kann, wurde der Uebersetzer wohl durch die Dative des folgenden parallelen Gliedes *qêñg-dareçôi khshathrôi* bewogen. *Ustânâ* ist ebenfalls so übersetzt und hier scheint es richtig zu sein. Ein Nominativ sing., wie *açtvaṭ ashem*, ist es sicherlich nicht; Nom. plur. (sing. *ustânem*) könnte es der Form nach wohl sein, aber dieser liesse sich syntaktisch nicht rechtfertigen, ebenso wenig als der Instrumental. Der in den Zusammenhang einzig passende Casus ist der Dativ; *ustânâ* steht für *ustânâi*, eine Abstumpfung wie sie sich öfter im Gâthâdialekt findet, z. B. *mazdâ* für *mazdâi*. — Zu *qêng-dareçôi*, dem Sonne sehenden, d. i. lebenden, vgl. *hvare-pishjaçu* 50, 2 und das wedische *svardṛç*, Sonne sehend, d. i. lebend.

Capitel 44.

In diesem umfangreichsten Stück der *Gâthâ's* beginnt jeder Vers, der letzte ausgenommen, mit der Formel: „Diess will ich dich fragen, sag's mir recht, Lebendiger." Dadurch gewinnt es den Anschein eines zusammenhängenden Ganzen. Bei näherer Betrachtung lässt sich auch ein gewisser Fortschritt der Gedanken erkennen. Aber da ein eigentlicher innerer Gedankenzusammenhang dem Ganzen fehlt, so lässt es sich nicht als ein ursprüngliches untrennbares Ganzes erkennen, sondern, wie das vorhergehende Capitel, als eine mehr äusserliche Aneinanderreihung verwandter Gedanken. Ein Sammler stellte hier verschiedene Fragen Zarathustra's an *Ahuramazda* zu-

sammen, und bediente sich zu der Einleitung der gewiss häufig von Zarathustra gebrauchten Formel „diess will ich dich fragen" (vgl. 31, 14 ff.), die im letzten Vers gewiss nur desswegen weggelassen ist, weil im zweiten Versgliede fast dieselben Worte, „diess will ich fragen", stehen. Die einzelnen Verse stammen gewiss von Zarathustra selbst und mehrere haben auch unter sich einen wirklichen innern Zusammenhang, wie 3—5, 12—14, die als kleinere Lieder betrachtet werden können. 9—11 aber haben nur einen scheinbaren Zusammenhang; der Grund ihrer Zusammenstellung ist, weil sie sich alle auf die *daênâ* oder den Glauben beziehen. Aus einem ähnlichen Grunde sind 18—20 zusammengestellt, weil in allen vom Spenden die Rede ist. So stehen 15 und 16 zusammen, weil in beiden von Kämpfen und Siegen geredet wird. Aeusserlich können wir folgende Versgruppen unterscheiden:

a) 1 und 2 sind als Einleitung vorangeschickt, und zwar ist 1 die allgemeine, 2 die spezielle zu dem schönen Schöpfungshymnus. Der erste Vers ist eine Frage des Dichters, ob *Ahuramazda's* Freund, *Çraosha*, hier durch der Deinige schlechthin bezeichnet, dem Freunde des Dichters, der meinige genannt, worunter *Kavâ Vîstâçpa* oder ein anderer Freund Zarathustra's zu verstehen ist (vgl. v. 9), die Lob- und Preisgesänge des höchsten Gottes (vgl. 30, 1) verkündigen würde und ob derselbe zur Mittheilung der guten, das irdische und geistige Wohl fördernden Werke mit dem guten Geiste zu ihm und seinen Gefährten komme (vgl. 43, 7. 9 etc.). Da in diesem Vers die zwei Hauptpunkte der Religion, die Gebete und die Opfer, inbegriffen sind, so können wir ihn füglich als eine Art Einleitung betrachten.

Im zweiten Vers ist vom Ersten des besten Lebens, d. i. vom irdischen Leben (vgl. 45, 3) die Rede. Dieses ist gegen die Angriffe der feindlichen Geister zu schützen. Daher fragt der Dichter, wodurch dem, was da sei, genützt werden könne, worunter nur das gegenwärtige irdische Leben zu verstehen ist. Er beantwortet sich indess diese Frage sogleich selbst. Der Freund und Genosse *Mazda's*, *Çraosha*, ist es, der das Wächter- und Schützeramt für alle Lebendigen versieht und die Angriffe der Bösen abwehrt (vgl. 31, 13). Gerade die Beziehung dieses Verses auf *Çraosha* war der Grund, warum er dem vorhergehenden angeschlossen wurde. Weil aber darin zugleich vom ersten Leben, d. i. vom Irdischen, die Rede ist, so bildete er einen passenden Uebergang zu den folgenden Fragen nach Erschaffung einzelner Theile der Welt.

b) 3—5 bilden ein zusammenhängendes Ganze und enthalten einen schönen und einfachen Schöpfungshymnus in Form von Fragen. Wer ist der erste Erzeuger und Vater des Wahren, d. h. wer hat zuerst diese irdische Welt geschaffen? Wer hat der Sonne und den Sternen die Wege gewiesen (vgl. Rv. VII, 87, 1 von *Varuṇa:* er öffnete der Sonne die Pfade). Wessen Werk ist es sonst als Mazda's, dass der Mond ab- und zunimmt. Nicht bloss hierüber will er nähere Auskunft haben, sondern auch über andere Dinge der Natur (3).

Er möchte ferner wissen, wer die Erde festhalte und die Wolken, d. i. den Himmel über derselben, wer die Wasser auf den Feldern fliessen lasse und wer die Bäume geschaffen habe? Wer in den Stürmen walte, dass sie rasen? Wer der Herr und Besitzer aller guten Schöpfungen sei? (4). Wer schuf Licht und Finsterniss, von deren Wechsel die Thätigkeit und der Schlaf der Menschen abhängt? Wer schuf die drei Tageszeiten, den Morgen, Mittag und die Nacht, die den Weisen stets an seine Pflichten mahnen, d. h. die durch ihren beständigen, gleichmässigen Wechsel die verschiedenen Geschäfte und die Thätigkeiten des Weisen, d. i. des Priesters bestimmen, dass er die Opfer zur rechten Zeit darbringt und zur rechten Zeit die Loblieder zu Ehren Gottes singt? (5).

c) 6. 7. Beide Verse haben einen rein äusserlichen Zusammenhang. Der einzige Berührungspunkt ist, dass in beiden von der Erschaffung der Erde die Rede ist. Der sechste Vers rührt in dieser Fassung schwerlich von Zarathustra her; er enthält zwei Sprüche und das Bruchstück eines Liederverses, die hier als Gebete oder, wie es scheint, als Anfänge von Gebeten zusammengestellt sind. Sie werden als schon bekannte angeführt; der Dichter möchte wissen, welche andere er, nachdem er diese verkündigt, seinen Anhängern und Glaubensgenossen verkündigen solle. Der erste Spruch klingt räthselhaft: Die *Ármaiti* verdoppelt das Wirkliche durch Handlungen (vgl. denselben Gedanken 47, 6). Der Sinn kann nur sein: wenn die Andacht und Frömmigkeit in guten Thaten, namentlich in der Pflege und Verehrung des heiligen Feuers, sich offenbaren, so wird dadurch das Gedeihen der guten Schöpfung doppelt so weit gefördert, als wenn es nur bei der Gesinnung bleibt. Der zweite Spruch ist: für dich sammelt er durch den guten Geist die Macht, d. i. dir verleiht er Macht durch den guten Geist. Der Verleihende kann nur *Ahuramazda* sein; wem die Macht aber verliehen wird, ist nicht klar. Wahrscheinlich ist es eine Verheissung Zarathustra's an *Kavâ Viçtâçpa*. — Das letzte Versglied enthält das Bruchstück eines Liedes, in dem gefragt ist: für welche Wesen *Ahuramazda* die unvergängliche Kuh *Rânjôskereti* geschaffen habe, worunter nur die Erde oder die Erdseele zu verstehen ist (vgl. 29, 1). Die Antwort ist 47, 4 gegeben, nämlich für diese Welt, das irdische Leben. Ueber *Rânjôskereti* s. den Commentar zu diesem Vers.

Der siebente Vers beginnt mit einer ganz ähnlichen Frage, wer die hohe *Ármaiti* mit den Besitzthümern geschaffen habe. Dass *Ármaiti* hier nicht die Frömmigkeit, Ergebenheit bedeuten kann, sieht man leicht; sie ist hier ein Name für die Erde, in welcher Bedeutung das Wort unzweifelhaft im *Vendidad* sich findet (vgl. 47, 3 und das Gl.). In Verbindung mit *berekhdhâ*, hoch, nun bezeichnet es das baktrische Land (s. die Note). Etwas räthselhaft und dunkel ist die zweite Frage: wer wob den Sohn aus dem Vater heraus? d. i. wer liess aus dem Vater den Sohn hervorgehen, wie ein Gewebe aus dem Webstuhl? (über das Bild vgl. 29, 6). Diess

scheint mir auf das Hervorgehen des Feuers aus *Ahuramazda*, dem Urlichte, zu gehen; das Feuer heisst ja oft *Ahuramazda's* Sohn. Solche Geheimnisse will der Dichter von *Ahuramazda* erkunden, der als der Schöpfer aller Dinge ihm die beste Belehrung darüber geben kann.

d) 8—11. In diesen Versen ist von geistigen Dingen die Rede, von der Lehre und Unterweisung Mazda's und seinen *daênâ's* oder den heiligen, dem Seher geoffenbarten Sprüchen und Liedern, dem Hauptinhalte des Glaubens, daher das Wort später gewöhnlich den Glauben bezeichnet (s. die Einleit.). Unter sich haben die Verse keinen innern Zusammenhang. Der Grund ihrer Zusammenstellung war ein mehr äusserlicher, die darin vorkommende Erwähnung der *daênâ*. Der achte Vers bildet eine Art Einleitung, indem hier nach der Lehre und Unterweisung Mazda's, deren Früchte gerade die *daênâ's* sind, gefragt wird. Der Dichter fragt, welche Seele, d. i. welcher Schutzgeist (*urvâ* ist der Name der *Fravashi's* in den *Gâthâ's*) ihm Gutes verkündigen würde und wünscht, dass dieser ihm erscheinen möge, um ihn an die Unterweisung des *Ahuramazda* zu erinnern, d. h. ihn in der Lehre des höchsten Gottes zu unterrichten, um ihm die zum Wohle der ganzen guten Schöpfung vom guten Geist verkündigten Worte und alle andern sonst vorhandenen Wahrheiten für die Förderung des irdischen Lebens mitzutheilen. Hieran schliesst sich die Frage, wie *Ahuramazda's* Freund, *Çraosha*, in der grossen Versammlung vor dem mächtigen Könige durch den wahren und guten Sinn dem Sprecher helfen würde, denjenigen Glauben, den er für den glück- und heilbringendsten halte, der alles Gute in seiner ursprünglichen Vollkommenheit erhalte, öffentlich zu verkündigen (9). Das Folgende giebt eine nähere Beschreibung dieses Glaubens; er ist der allerbeste, schützt den erblichen Familienbesitz und vermag von dem Wahren begleitet durch die Worte der *Ârmaiti* die heiligen und guten Handlungen in der richtigen Ordnung hervorzubringen, d. h. aus dem wahren Glauben, der eine völlige Hingebung an Gott ist, entspringen alle frommen, wahren und guten Thaten. Diesen Glauben will der Sprecher, nachdem er ihn erkannt, mit *Ahuramazda's* Hilfe sich erwählen (10). An diese Beschreibung des Glaubens schloss der Sammler die Frage, wie in denjenigen, welchen der Glaube an Mazda (das geistige Versenken in ihn) verkündigt sei, die rechte Frömmigkeit und Ergebenheit entstehe, d. h. wie aus diesem Glauben die wahre Gottesfurcht kommen könne. Der Sprecher, Zarathustra, wünscht diess um so mehr zu wissen, als er für diese, welche ihn als des Mazda Ersten, d. i. als seinen höchsten Gesandten und Propheten, anerkannt haben, auf alle Weise zu schützen und zu berathen hat, während er alle, die anderer Gesinnung sind, also alle Ungläubigen, nur mit Hass betrachtet (vgl. 31, 18. 43, 8), d. h. zu vernichten sucht (11).

e) 12—14 bilden ein zusammenhängendes Ganze. Alles dreht sich hier um den Grundunterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen und die Vernichtung der letztern. Der Schluss des vorigen

Verses, in dem Zarathustra seinen Hass gegen alle Andersgesinnten ausspricht, bildete einen passenden Uebergang, was gewiss den Sammler bewog, das kleine Lied hieher zu setzen. Zarathustra fragt, wer ein Gläubiger oder ein Ungläubiger sei, d. h. worin ihr Grundunterschied bestehe. Darauf weist die unmittelbar folgende Frage, bei welchem von beiden der Schwarze, Schlechte, und bei welchem der Hellglänzende, Gute sei. Offenbar ist hier ein Wortspiel zwischen *aṅrô* und *añgrô*, die fast gleichlauten, aber ganz entgegengesetzte Begriffe bezeichnen, beabsichtigt. Der gewöhnliche Gegensatz von *aṅrô*, schwarz, bös, ist *çpeñtô*, weiss, heilig. Des Wortspiels wegen wurde für letzteres das seltenere *añgrô* gewählt. Da unter *aṅrô* nur *Aṅrô mainjus* (45, 2), der Geist des Bösen, verstanden werden kann, so haben wir bei *añgrô* an den *Çpeñtô mainjus*, d. i. *Ahuramazda*, zu denken (s. den Commentar). Durch diese neue Frage wird die erste nach dem Grundunterschied zwischen den Gläubigen und Ungläubigen beantwortet. Bei dem Wahrhaftigen und Gläubigen weilt der helle Geist des Lichts, bei dem Lügner und Ungläubigen der schwarze Geist der Finsterniss. Nachdem der Dichter fragend den Grundunterschied zwischen beiden hervorgehoben, so fragt er, warum derjenige, welcher den Dichter und den *Ahuramazda* mit Macht angreife und verfolge, nicht ebenfalls ein Schwarzer, Böser, genannt werden solle, d. h. ob diejenigen Menschen, die das Gute bekämpfen, nicht dem Grundargen, dem Teufel selbst, gleichzuachten seien? (12). Hat der Fromme, Gläubige, das Böse in seiner wahren Gestalt erkannt, so ist es seine Pflicht, dasselbe zu bekämpfen. Daher knüpft sich an das Vorhergehende die Frage nach der Vertreibung und Vernichtung der Lüge. Lüge und Wahrheit, Glaube und Unglauben können nicht neben einander bestehen (vgl. 30, 2 ff.). Die Lüge muss aus der Gemeinschaft der Wahrheit vertrieben und denen überlassen werden, die keine Offenbarung anerkennen, nicht der Wahrheit folgen, noch dafür streiten, und nichts für die Förderung des guten Sinnes thun; mit andern Worten: die Gläubigen und Ungläubigen müssen sich scheiden (vgl. 29, 5) und können nicht mehr wie bisher friedlich beisammen wohnen (13). So ist ein grosser Kampf unvermeidlich, da sich die Ungläubigen nicht gutwillig vertreiben lassen. Vor allem entsteht dann die Frage, wie man der Lüge, d. i. der Lügner, habhaft werden könne. Erst dann können sie vernichtet werden. Diess hofft der Dichter durch die heiligen Sprüche und Gebete, in denen *Ahuramazda* gepriesen ist, erreichen zu können. Wenn dieser ihm die gegen die Lügner wirksamen Sprüche mittheile, so könne er von allen Zweifeln, in die ihn die Macht der Lügner gestürzt und wodurch er fast am Bewusstsein seiner höhern Sendung irre wurde, sowie von aller Noth und allem Elend, das ihm diese bereitet, befreit werden (14).

f) 15. 16 sind nur zusammengestellt, weil in beiden vom Kampf die Rede ist; im erstern sind zwei schlagfertige Heere, im letztern

die Besiegung von Feinden erwähnt. Der Sinn des 15. Verses scheint der zu sein: Zwei Heere stehen sich lautlos gegenüber; ehe sie indess den Kampf beginnen, warten sie einen Orakelspruch ab, der den Streit um den Besitz eines grossen Vermögens, etwa einer fetten Rinder- oder Schafheerde, schlichten könne. Da dieses, wie alles Gute und Schöne in dieser Welt, eigentlich dem *Ahuramazda* kraft seiner ewig fortwirkenden Worte, die er gleich Marksteinen zum Schutze der guten Schöpfung hinstellt, zugehört, so wendet der Sprecher sich an ihn um Entscheidung und fragt, wem von den Mächtigen er jenes Besitzthum verliehen und wo dieses geschehen sei. Ob die beiden Heere die der Gläubigen und Ungläubigen sind, ist fraglich, lässt sich aber vermuthen.

Der 16. Vers fragt nach dem grossen Bekämpfer und Besieger der Dämonen, *Çraosha.* Er schlägt alle Feinde des Wahren und Guten, welcher Art sie sein und welche Gestalt sie haben mögen. Er hat das Gesetz, wodurch alle Lebendigen bestehen; dieses möchte der Dichter gern wissen. Aber er wünscht auch, dass *Çraosha* für jeden, dem *Ahuramazda* gnädig sei, d. h. für jeden Bekenner des wahren Glaubens, kämpfen möge.

g) 17—20. Der Grund der Zusammenstellung dieser Verse ist wieder ein rein äusserlicher, die Erwähnung von Gaben und Spenden. Die Verse 18. 19 haben gemeinsam den Ausdruck *mîzdem han*, eine Gabe spenden, womit *mîzĕn* v. 20, spenden, fast identisch ist. Der 17. Vers ist nur desswegen hieher gestellt, weil in ihm von der *Ameretât* und *Haurvatât* die Rede ist, welche beide im folgenden Vers erwähnt sind. Der Dichter fragt darin, auf welche Weise er zum Lobgesang, den die himmlischen Geister anstimmen, in deren Wohnung, d. i. ins Paradies, gelangen möge (vgl. 28, 10. 34, 2). Er hofft, wenn er in den Lobgesang einstimmen kann, dadurch des besten Schatzes theilhaftig zu werden, indem er die Vollkommenheit und Unsterblichkeit gewinne, sowie jenes Lied, das ein wahrer Schatz von Wahrheit (vgl. 31, 6). Während in diesem Verse jene beiden hohen Güter durch Lobpreis erworben werden können, so werden im folgenden 18. Opfer zu diesem Zwecke dargebracht. Der Dichter fragt, auf welche Weise er das Opfer von zehn trächtigen Stuten oder das von noch einer grössern Zahl darbringen solle, um dadurch für die Zukunft jener beiden hohen Kräfte, der Vollkommenheit und Unsterblichkeit, theilhaftig zu werden, ebenso wie die andern, denen sie Mazda verliehen. Ob die hier genannten Thiere zum Schlachten bestimmt waren oder sonstwie dem *Ahuramazda* geweiht wurden, lässt sich nicht näher bestimmen. Blutige Opfer sind sonst in den *Gâthâ's* nicht erwähnt.

Hieran reiht sich v. 19 eine etwas allgemeinere Frage, wie es sich mit dem ersten Denken und Sinnen, d. h. mit der angebornen Anlage dessen verhalte, der dem, welcher eine Gabe darbringe, nichts wieder gebe, noch dem, der recht und wahr spreche. Nach dem ersten Denken fragt der Dichter desswegen, weil er das

letzte schon kennt, d. h. die in der That sich offenbarende Gesinnung des Nichtgebens. Der Sinn dieser räthselhaften Frage ist wohl der, ob der, welcher ein Opfer nicht durch Gaben erwiedere, seinem ursprünglichen Wesen nach gut oder böse sei. Der Geber, dessen Huld durch Opfer gewonnen werden soll, kann nur einer der höhern Geister sein. Nur der gute Geist *Ahuramazda* spendet Güter denen, die ihn verehren, da er allein der wahre lebendige Gott ist; die *Daêva's*, die nichtigen Götzen, vermögen es nicht. Daher sind diese die nicht gebenden. Ihr Wesen ist Schein, Trug und Unmacht. S. 31, 15 eine ähnliche Frage.

Während im 19. Vers die *Daêva's* nur angedeutet sind, sind sie v. 20 ausdrücklich genannt. Hier ist gefragt: was sind denn eigentlich die *Daêva's*, was bewirken sie? Sie, die Nichtigen, bekämpfen das Wirkliche und Wahre als ihrem Wesen entgegengesetzt. Ihre Verehrer, die wedischen Sänger und Priester, die *Kavi's*, stiften nur Unheil und Schaden, indem sie die Erde der Verwüstung preisgeben und ihre Güter durch Raub sich aneignen. *Ahuramazda* solle ihnen daher kein Feld zum erblichen Besitz geben, d. h. ihnen das Geraubte wieder abnehmen (vgl. 46, 4). Dieser letzte Vers, wodurch wir mitten in den grossen Religionskampf versetzt werden, ist unverkennbar von Zarathustra selbst; man vgl. hauptsächlich 32, 12 ff. Die übrigen drei Verse mögen ebenfalls von Zarathustra herrühren; nur der Inhalt von 18. 19 ist etwas befremdend und scheint nicht recht Zarathustrisch zu sein.

V. 1.[1]) *Nemaṅhô — mavaitê* Ner.: *namaskâri sa jaḥ evaṁ namaskṛ̆te jushmâkaṁ dînim mahâǵñânin mitrá (mitrâja) me tvattuljaḥ saṁtoshâja bhaved utsahena; kila me saṁtoshaḥ svasmin kâle jadâ karttṛ̆tvana (-ena) jathâsaktjâ punjaḥ tvajâ saṁbhûto bhavâmi*, d. i. der ist ein Darbringer des Lobes, der mir, dem euren Glauben verehrenden Freunde, dir gleich, zum Glücke mit Eifer wirken mag, nämlich mein Glück wird dann erreicht, wann ich durch Thätigkeit rein in der Verbindung (mit dir) geworden bin. Diese Erklärung des schwierigen Verses ist sicher ganz falsch, da nicht einmal die grammatischen Formen richtig erkannt sind; *nemaṅhô* ist weder ein Nominativ, noch *nemê* ein Dativ. Letzteres kann nur für *nemô* stehen und ist deutlich Nominativ. Auch hat *çaqjâṭ* sicher nicht die Bedeutung von *saṁtoshâja bhavet*, zum Glück möge er sein, sondern ist Optativ der Wurzel *çah*, *çaṅh*, sagen (s. Zeitschr. der D. M. G. VIII, p. 765); ebenso wenig ist *mavaitê* durch *utsahena* „durch Anstrengung, Eifer" zu übersetzen, sondern ist einfach der

[1]) Dieses Capitel wurde von mir bereits in meinen „Zendstudien", Deutsch-Morgenländische Zeitschrift Bd. VII, p. 314—337; p. 506—526; Bd. VIII, 739—771, ausführlich behandelt. Ich werde daher der Kürze halber öfter darauf verweisen, sofern ich die vor mehreren Jahren gegebenen Erklärungen noch billigen kann.

Dativ von *mavat*, der meinige (vgl. Bd. VII, p. 335 das über *thwâvãç* Gesagte). Syntaktisch ist *mavaitê* mit *frjâi* zu verbinden und zu *thwâvãç* dann entsprechend *frjô* zu ergänzen. Ein Freund gleich dir, ein Freund gleich mir sind nur stärkere und poetischere Ausdrücke für du und ich, man vgl. das φίλος bei Homer. Um einen guten Sinn zu gewinnen, muss *nemañhô â khshmâvatô* nicht „bei eurem Lobpreis", sondern „zu eurem Lobpreis" gefasst werden. — *Aṭ nē — hâkurenâ* Ner.: *evañća jañ punjena mitrañ dadâmaḥ sahakarttârañ; kila tubhjañ sâdhjapâratajâçishjañ dadâmaḥ. Dazdjâi* ist Infinitiv des Verbums *dâ*, geben, setzen, und keine erste Person plur. Auch der dem *hâkurenâ* beigelegte Sinn „Mitwirker", oder nach der Erklärung „ein Schüler in Vollbringung des Guten" ist nicht richtig, wie eine Vergleichung der einzigen Parallelstelle 33, 9 zeigt, da das Wort seiner ganzen Bildung nach kein nomen actoris, sondern ein Abstractum ist. Die Ableitung von *hâ* = *sa* und *kurena* = *karana*, Wurzel *kar*, machen, lässt sich zwar nicht läugnen (s. Bd. VII, p. 337), aber seine Bedeutung ist eine andere, nämlich die von Zurüstung, Opfer (s. VIII, p. 765), welche am besten zu dem Zusammenhang als Parallele von *nemô* stimmt.

V. 2. *Kâthē — paitishâṭ* Ner.: *Ko lâbhasja dâtâ jaḥ tasmin dvitaje navañ navañ samîhate avistâvâći avistârthića (-ëća)*, wer ist der Geber des Heils? Der, welcher in diesen beiden Dingen immer Neues anstrebt, im Avesta und im Zend. Zu *kâthē* vgl. 47, 4. Es ist sicher nicht gleich *ko*, wer? dem sonst *kē* entspricht, sondern steht für *kathô*, was ein *kathas* voraussetzt; der Bildung nach kann es nur woher heissen, vgl. sanskr. *jatas*, *kutas*, *tatas*. — Dem *paitishâṭ*, wofür K. 5 *paiti sâṭ* liest, soll *samîhate*, er strengt sich an, entsprechen; aber diess ist gewiss irrig. Es ist entweder eine Verbalbildung von dem Adverbium *paitis*, d. h. an dieses ist unmittelbar die Verbalendung *âṭ* (Conjunctiv) gehängt oder eine Zusammensetzung des Verbum substant. *as* (*shâṭ* kann eine Conjunctivform sein und für *hâṭ* stehen wegen des vorhergehenden *i*) mit der Präposition *paiti*. Die Bedeutung ist in beiden Fällen die gleiche, nämlich die von dabei sein, anwesend sein; man vgl. *paitisâna paitismaremna* Jaç. 55, 6, die gegenwärtigen in Gegenwart (Jemands) gesprochenen (Worte). Die erstere Erklärung verdient den Vorzug, da im letztern Fall das Partic. med. *paitisâna* nicht gut erklärt werden könnte; denn eine Bildung *sâna* von *as*, sein, ist sowohl dem Sanskrit als dem Baktrischen unbekannt (s. VII, p. 508). — *Hvô — irikhtem* Ner.: *sa jataḥ punjena pravardhajanti nṛçañsât; kila sadhjâpâratajâ dadhâti pâpakârivarân.* Ueber *irikhtem* s. zu 32, 7. Dieses kann hier doppelt gedeutet werden, entweder als „Abwehr", also „eine Abwehr für alle", oder, wenn man es eng mit *çpeñtô* verbindet und die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel *rić*, leeren, festhält, „rein heilig, ganz heilig" (geleert = rein, lauter) gefasst werden. Erstere Erklärung ziehe ich vor, wenn auch das *irikhtem*

der Form nach dem *hârô* und *urvathô* nicht ganz adäquat ist. — *Viçpâibjô hârô — Mazdâ* Ner.: *sarvâd eva svâmî paraloke bhuvane dvaje 'pi mitro mahâǵñânin dinimitraḥ.* Ueber *hârô* s. zu 31, 13 und über *urvathô* s. Bd. VIII, p. 766 f. u. das Gloss. Der Instrumental *ahûbis* muss hier dem Sinn und Zusammenhang nach eine adverbiale Bedeutung haben.

V. 3. *Kê jâ mâo — thwaṭ* Ner.: *kasmât jat ćandraḥ unmîlati nimîlatića te; kilâ 'sja dadhiḥ kshajaçća kasmât.* Dass *ukhshjêiti* sich auf das Wachsen, *nerefçaiti* (s. VII, p. 512) aber auch auf das Abnehmen des Mondes sich bezieht, zeigt Jt. 7, 2: *kaṭ mâo ukhshjêiti kaṭ mâo nerefçaiti. Pañćadaça mâo ukhshjêiti pañćadaça mâo nerefçaiti* u. s. w. Wie lange nimmt der Mond zu, wie lange nimmt der Mond ab? Funfzehn Tage nimmt der Mond zu, funfzehn Tage nimmt der Mond ab. — *Tâćiṭ — vîdujê* Ner.: *taćća mahâǵñânin vâñćhâja anjasjaća vettâ 'smi. Vîdujê* erklärte ich früher (VII, p. 512) als Infinitivform. Wenn schon der Zusammenhang dieser und anderer Stellen (43, 9) für eine solche Fassung sprechen würde, so lässt sich die Form nicht leicht als ein Infinitiv erklären. Nach den von mir aus den Weden angeführten Beispielen *kṛtvî, vishṭvî* etc. hätten wir *vit-tvî* oder nach irânischen Lautgesetzen *viçtvî* zu erwarten. Dieser Form liegt aber *vîdujê* ziemlich fern. Man muss es als eine erste Person sing. medii betrachten; das *u* ist ein Nachhall des anlautenden *v*.

V. 4. *Kaçnâ — nabâoçćâ* Ner.: *ko dharte ǵagatîmća anâdhâratve 'pi; kila âdhâro ǵagatjâ nâsti,* wer hält die Welt auch im Grundlosen? d. h. die Welt hat keine Grundlage. Wie unrichtig diese Deutung sei, leuchtet ein; *zâm* heisst nicht Welt, sondern Erde, und *adê* ist kein *a* privat., sondern die Präposition *adhi*, über. *Nabâoçćâ* heisst nicht Grundlage, sondern Wolke (vgl. νέφος, nebula, skr. *nabhas*). West. schreibt nach K. 6 *adenabâoçćâ*, K. 5 hat *adê nabâoçćâ*, K. 4 *adinabâoçćâ*. Jene Schreibung lässt sich aber gar nicht genügend rechtfertigen und scheint nur der Neriosengh'schen Uebersetzung *anâdharatve* zu Liebe gewählt zu sein. Dass nicht das kurze *e* ursprünglich war, sondern nur aus Missverständniss des *ê* durch einen spätern Abschreiber eingeführt wurde, zeigt die Variante *adinab*; *i* kann mit *ê* wechseln, aber nicht mit *e*. Die Westergaard'sche Schreibung liesse sich nur dann halten, wenn man annehmen könnte, dass *denabâo* ein wirkliches Wort im Baktrischen oder Wedischen sei. Das Griechische zeigt neben νέφος ein δνόφος, das Litthanische hat *debesis* für *nabhas*, *nubes*, woraus die Existenz eines Anlauts *dn* bei *nabhas* für einige alte arische Dialekte sicher gestellt ist. Allein dieser Umstand berechtigt noch nicht zur Einführung einer solchen Form in das Baktrische, die sich zudem auf die Autorität nur einer Handschrift stützen würde. Der sich nach dieser Lesung ergebende Sinn „und die Nichtwolken" oder „und das Wolkenlose" würde

zudem ganz unpassend sein. Den einzig richtigen Sinn gewinnen wir durch die Trennung *adē nabâoçcâ*, wie schon die zuverlässigste und älteste Handschrift K. 5 hat. *Adē* ist gleich dem sanskritischen *adhi*, oben, darüber, in adverbialem Sinne (s. VII, p. 513). — *Avapaçtôis* ist durch *na nipatati* erklärt, wonach das Wort mittelst des *a* priv., einer Präposition *(ava)* aus der Wurzel *pat*, fallen, gebildet sein soll. Wie abgeschmackt aber eine solche Erklärung „er fällt nicht nieder" ist, leuchtet auf den ersten Blick ein. Der Zusammenhang verlangt nothwendig die Bedeutung Flur, Aue. Dass sich diese wirklich begründen lässt, ist VII, p. 513 f. gezeigt. — *Kē — âçû* Ner.: *kasmât vâtâḥ arbudâçća upakramanti âçukârjâja.* Ueber *dvânmaibjô*, das hier durch *arbudâḥ*, Massen, Millionen, wiedergegeben ist, vgl. VII, p. 514 und VIII, p. 767. — Für *jaogeṭ* wie West. nach K. 4, 6 (Bf. hat ebenso) schreibt, liest K. 5 *jâo geṭ* und Bb. *jô geṭ*. Jenes *jaogeṭ*, das nur hier vorkommt, liesse sich doppelt erklären, entweder als eine dritte Person Imperf. der Wurzel *juǵ*, binden, oder als Partic. praes. neutr. derselben Wurzel. Erstere Deutung wäre syntaktisch die leichteste „wer verband mit den Winden und Stürmen Schnelles (Schnelligkeit)?"; aber die Wurzel *juǵ* geht im Präsensstamme nicht in die Form *jaog* über. Dasselbe Bedenken waltet bei der zweiten Fassung, bei der man *fraoreṭ* vergleichen könnte, vor; letztere hätte auch syntaktische Schwierigkeiten. Das Jaç. 16, 8. Jt. 8, 51. 53 vorkommende *paitjaogeṭ-ṭbaêshahjâićâ* ist nicht hieher zu ziehen; *paitjaogeṭ* ist hier aus *paiti*+*aogeṭ* (Partic. praes. von *vać*) zusammengesetzt und heisst eigentlich antwortend, entgegnend, das Ganze „Gegenvernichtung". Entschiedene Aehnlichkeit mit diesem *jaogeṭ* hat *hâgeṭ* in Jaç. 58, 1, einem offenbar ältern Verse. Sowie man *jaogeṭ* auf *juǵ* zurückzuführen geneigt ist, so ist man versucht, *hâgeṭ* von der Wurzel *hać*=*sać*, folgen, abzuleiten. Aber dagegen spricht *â*; die Wurzel *hać* erscheint überall nur mit kurzem *a*. Auch der Zusammenhang ist dieser Ableitung nicht günstig, da *hâgeṭ*, um als Verbum einen genügenden Sinn zu geben, eine Conjunctivform sein müsste, als welche es sich aber nicht erklären lässt. Ich fasse es als eine Zusammensetzung von *hâ*=*sâ* und der Partikel *gaṭ* (s. zu 43, 1), die als Enklitikum in die kürzeste Vokalaussprache *geṭ* übergehen konnte. Demnach heissen die Worte: *hjaṭ nemē hućithrem ashis hâgeṭ ârmaitis hâgeṭ — nipâtû*, daher möge das schöne (Gebet): diese Wahrheit da, diese *Ârmaiti* da (*jênhê — hvarstemćâ* enthält nur eine Erklärung des *hućithrem*) uns schützen gegen die Daêva's etc. Nach dieser gewiss einzig richtigen Erklärung des *hâgeṭ* haben wir allen Grund, in unserer Stelle die Lesung *jâo geṭ* vorzuziehen, da hier das Relativum *jâ* in eben der Weise mit der Partikel *geṭ* verbunden ist, wie dort *hâ*, eine Verbindung, die genau an die des lautlich entsprechenden griech. γε mit den Pronominibus mahnt. Bei dieser Fassung ist als Verbum zu dem Subject *kē* das Verb. substant. *açti* hinzuzudenken, gerade wie im letzten Gliede *kaçnâ — dâmis*. „Wer

ist mit den Winden und den Stürmen, die da so schnell" (dass sie so schnell sind). — *Kaçnâ — manańhô* Ner.: *kâ uttamasja mahâgñânin çrishṭir manusaḥ.* Die Uebersetzung des *dâmis* mit Schöpfung ist nicht ganz genau; es ist eher concret: Schöpfer zu nehmen (s. das Gloss.).

V. 5. *Kê hvâpâo — zaêmâćâ* Ner.: *kaḥ sunirikshanaṁ *svapnaṁ dadâu ǵâgaraṅaṅća.* Dass *hvâpâo* nicht „von schönem Anblick" heissen kann, ist bereits VII, p. 514 gezeigt. Die dort vorgeschlagene Aenderung des *qafnem*, das nur Schlaf heissen kann, in *tafnem*, Wärme, finde ich jetzt zu gewagt, da sie jeder handschriftlichen Autorität entbehrt. Aber die Erklärung des *zaêmâ* macht dann grosse Schwierigkeit. Einige Handschriften lesen *zemâ*, wonach man es als Winter deuten könnte; auch bei der weit verbürgtern Lesart *zaêmâ* ginge diese Deutung noch an, wenn man das sanskr. *hemanta*, Winter, bedenkt. Aber Winter bildet gar keinen Gegensatz zu Schlaf und einen solchen fordert nothwendig der Zusammenhang. Auch durch Herbeiziehung von sanskr. *hema*, Gold, lässt sich dieser nicht gewinnen. Eine verbale Fassung ist hier kaum zulässig, obschon uns hiefür Jaç. 41, 4 *hanaêmâćâ zaêmâćâ* sehr zu statten käme, an welcher Stelle *zaêmâ* eine erste Person plur. der Wurzel *zi* = *ǵi*, gewinnen, oder = *hi*, senden, schicken, ist. Die von Neriosengh gegebene Deutung das Wachen, Erwachen, ist sicherlich nur gerathen, um den nothwendigen Gegensatz zu gewinnen, und stützt sich auf keine irgendwie richtige Etymologie. Da wir aber ohne Aenderung des Textes, Verwandlung des *qafnem* in *tafnem* und des *zaêmâ* in *zima*, Winter, andere Gegensätze gar nicht gewinnen können, so müssen wir es vorläufig bei der Erklärung des Neriosengh bewenden lassen. Durch Herbeiziehung von *zaja*, Werkzeug, lässt sich die Bedeutung des *zaêma* vielleicht als Thätigkeit bestimmen, was auch einen Gegensatz zu *qafnem* bildete. — *Arêm — pithwâ* Ner.: *rapithvanakâla*, d. i. Mittagszeit. Dieselbe Bedeutung habe ich bereits früher VII, p. 515—21 für das Wort ermittelt. — *Jâ — arethahjâ* Ner.: *jaçća pramâṇaṁ sakhjâ rivektu njâjena; kila taṁ kâlaṁ jatra râuçiruçaḥ prâpnoti ko dadâu.* Ueber *ćazdôńhvaṅtem* s. zu 31, 3. Der Accusativ ist von *manôthris* abhängig, ebenso wie der Genitiv *arethahjâ*. *Manôthris* ist zunächst Apposition zu *ushâo arêm-pithwâ khshapâćâ.* K. 5 liest *manâo thris*, was „die drei Gedanken" hiesse; aber dieser Sinn lässt sich hier nicht gut unterbringen, da an die Dreiheit von Gedanken, Wort und That nicht gedacht werden kann. Zudem hätte die syntaktische Verbindung Schwierigkeit. Wovon sollte der Accusativ *ćazdôńhvaṅtem* abhängen? Wir müssen wohl bei der Lesung *manôthris* bleiben. Vend. 13, 30. 37 finden wir *manôthrim*, wo es dem Zusammenhang nach einen Körpertheil bezeichnen muss, vermuthlich den Kopf; dasselbe scheint es Jt. 5, 127 *upa tãm çrirãm manôthrim* zu bedeuten. Jt. 9, 30. 17, 50 bezeichnet *çtûi-manôthris* etwas an den Pferden

Befindliches. Die Bedeutung lässt sich hier nicht mit Sicherheit bestimmen, obschon die Etymologie ganz klar ist. Es ist ein nomen actoris fem. von *manô*, Sinn, Gedanke, gebildet durch *thri* (fem. von *tar*) und heisst eigentlich die Denkerin, Merkerin, was nun mannigfach übertragen sein kann, auf Kopf, Gehirn oder die Sinne. Im Weda entspricht *manotar*, Erfinder, Ersinner (Rv. I, 46, 2 *manotarâ rajinâm*, Erfinder der Reichthümer neben *vasuvidâ* Schätze findend, von den *Açvin*; II, 9, 4: *tvam — Agni — çukrasja vaćasah manotâ*, du bist der Denker der hellen Rede). An unserer Stelle nun ist weder die Bedeutung Kopf, noch die von Sinne passend. Am nächsten kommt die wedische, „Erfinder". Die Morgenröthe, die Mittagszeit und die Nacht können ganz passend, wenn sie persönlich als Genien gefasst werden, die Erfinderinnen des Geschäfts (*arethahjâ*, *aretha* ganz das wedische *artha*, s. d. Gl.) genannt werden, insofern nach ihnen das ganze Thun und Treiben der Menschen sich richten muss oder durch sie seine bestimmte Eintheilung erhält. Nur will der Accusativ *ćazdôñhvañtem* sich syntaktisch nicht erklären lassen. Entweder muss man annehmen, der Accusativ stehe missbräuchlich für den Dativ (*ćazdôñhvatê*) „für den Weisen", oder man muss dem *manôthris* eine causative Bedeutung, denken machend, d. i. erinnernd, „den Weisen an das Geschäft erinnernd" beilegen. Da der erstere Fall sich leichter denken lässt (vgl. v. 3 die Accusative *qêñg* und *çtarêm* im Sinne des Dativ) als der zweite sich begründen, so gebe ich der erstern Fassung den Vorzug.

V. 6. *Jêzi — haithjâ* Ner.: *jadi tat evaṁ parisphuṭataraṁ; kila viçadataraṁ vapushi paçćât bhavati.* Die Uebersetzung des *haithjâ* durch offenbar, augenscheinlich, ist sicher unhaltbar, da sich diese Bedeutung des Worts weder aus den Parallelstellen, noch etymologisch erweisen lässt. Als eine Adjectivbildung des Part. praes. der Wurzel *as*, sein (*hat* = *sat*), heisst es eigentlich „was seiend ist", d. i. das Wirkliche, Gegenwärtige. Als Bezeichnung der gegenwärtigen Zeit findet es sich deutlich Jaç. 52, 1: *haithjâića bavâithjâića bûshjâithjâića*, für das Gegenwärtige, das Vergangene und Zukünftige; vgl. 43, 3 *haithjêñg çtis*, die gegenwärtigen Schöpfungen. Weiter kann dem Wort auch die Bedeutung des entsprechenden sanskritischen *satja*, wahr, wahrhaft, beigelegt werden (s. das Gl.). An unserer Stelle scheint letztere nicht anwendbar. Wir müssen bei der ursprünglichen Bedeutung bleiben. *Haithjâ* (plur. neutr.), „die gegenwärtigen" scil. Dinge, geht auf die unmittelbar folgenden drei Verszeilen, welche Anführungen alter berühmter Sprüche enthalten (s. die Einl.). Diese konnten als die gegenwärtigen, daseienden, bezeichnet werden, entweder weil sie unmittelbar folgten, oder weil sie gerade dem Geiste des Redenden gegenwärtig waren. Ersteres ist das richtigere; das dem *haithjâ* vorhergehende *athâ*, so, also, ferner, weist deutlich auf das Folgende hin. Dem ganzen Bedingungssatze fehlt das Verbum; am einfachsten ergänzt man dieses

aus *fravakhshjâ* und zwar *fraokhtâ* „wenn die gerade folgenden (Worte) verkündet sind". — *Âshem — Ârmaitis* Ner.: *punjânâm karmabhiḥ sthûlatarâ sampûrṇamanasatâ bhavati.* *Debãzaiti* ist durch dicker, grösser werden erklärt. Der zu Grund liegende Stamm *debãz*, der als Verbum sonst nirgends weiter vorkommt, findet sich nur noch in dem Nomen *debãzaṅhâ ârmatôis* 47, 6, was denselben Gedanken ausdrückt, der hier enthalten ist. Beim Fehlen weiterer Parallelstellen können wir uns nur durch Etymologie helfen. Am nächsten liegt die Sanskritwurzel *dhvaǵ*, *dhvanǵ*, gehen, sich bewegen, die aber als flectirtes Verbum noch nicht nachgewiesen ist. Das Subst. *dhvaǵa* heisst Fahne (schon im Rigveda VII, 85, 2). Ausserdem lässt es sich als ein Causativum der Wurzel *dab*, *deb*, verkleinern, betrügen, erklären, wenn man Bildungen wie *mereñć*, *merãź*, tödten, von *mere*, sterben, bedenkt. Auch als causatives Verbum von *dva*, zwei, lässt es sich deuten; dass dieses zu *dab* werden kann, beweist *daibitîm*, das zweite, = *dvitîjam*; so hiesse es verdoppeln. Von diesen drei möglichen Erklärungen widerspricht die zweite ganz dem Zusammenhang; die erste gäbe einen erträglichen Sinn, wenn man nach derselben *debãzaiti* in dem Sinn von gehen lassen, machen, fassen könnte; aber da *debãz* schon die Wurzel wäre, die nur in der intransitiven Bedeutung gehen und zwar bloss von den indischen Lexikographen aufgeführt ist, so würde es sehr gewagt sein, derselben ohne weiteres die causative Bedeutung zu geben. Die dritte Erklärung scheint die beste. Der Begriff des Verdoppelns nimmt leicht den des Vermehrens an, der zu dem Zusammenhang trefflich stimmt. Dass dem *eñć*, *ãz* wirklich causative Kraft inwohnt, beweist *mereñć*, tödten, von *mere*, sterben, ganz deutlich. — *Taibjô — manaṅhâ* Ner.: *tvadîjebhjo râǵjam uttamam âçvâdajati manaḥ.* Dass *taibjô* dir und nicht den deinigen bedeutet s. zu 30, 8; über *ćinaç* s. zu 32, 5. — *Kaćibjô — tashô* Ner.: *kebhjaḥ aǵinâmnim dakshiṇâm karâǵâm aghaṭajaḥ.* Ueber *azîm*, das Nerios. stets als Eigennamen fasst, s. VIII, p. 771. Für *rânjôç keretîm* schreibt West. *rânjô-çkeretîm* hierin den Mss. folgend, die das *ç* zu *keretîm* ziehen. Wenn sich auch nicht läugnen lässt, dass Bildungen der Wurzel *kere* = *kar* sich durch ein vortretendes *ç*, *s* verstärken (man vgl. *çkarena*, rund, Jt. 5, 38. 10, 95; auch Wurzeln mit anlautenden *ć* lassen *ç* vortreten, vgl. *çćiñd* = skr. *ćhind*), so ist doch hier eine solche Verstärkung nicht wohl annehmbar, da sich *rânjô* sonst nicht gut erklären liesse. Dass dieses zu dem öfter vorkommenden Dativ plur. *rânôibjâ*, als dessen Thema ich *râni* = *araṇi* des Weda nachgewiesen habe (s. zu 31, 3), gehört, unterliegt gar keinem Zweifel. Die Form *rânjô* nun liesse sich allenfalls als Adjectivum erklären; aber es liesse sich, da es keine Accusativendung hätte, sondern Nominativ sein müsste, gar nicht construiren. Zieht man dagegen das *ç* noch zu *rânjô*, so hat man den ganz regelrechten Genitiv Dual., im Weda *araṇjos;* diesen regiert *keretîm.* Obschon diese Bildung das ursprüngliche schliessende

s, *ç* einbüssen kann, man vgl. *zaçtajô*, so glaube ich doch hier das *ç* zu *rânjô* ziehen zu müssen, da im Compositum vor dem *k* die vollere Form nicht gut entbehrt werden kann (man vgl. die Wiederkehr der vollen Nominativendung *aç* für *ô* vor *ća*, ferner *kaçnâ* für *kē nâ* oder *kô nâ*). Der Sinn des Ganzen hängt noch von der Erklärung des *keretîm* ab (über *rânjô s.* zu *rânôibjâ* 31, 3). Dieses entspricht ganz einem sanskritischen *kṛti*, das von *kar* abgeleitet, Thun, Ausführung, Handlung, Werk, auf *kṛnt*, schneiden, zurückgeführt, dagegen Schnitt, Waffe, Messer (Rv. I, 168, 3) bedeutet. Sonach hiesse das Ganze entweder Werk der beiden Reibhölzer oder Schnitt der beiden Reibhölzer (Messer für die beiden Reibhölzer). Beide Deutungen klingen etwas sonderbar. Daher ist es, zumal sich das Wort nicht gut als Adjectiv erklären lässt, sehr wahrscheinlich, dass es ein Eigenname ist. Es kommt nur in Verbindung mit *gãm*, Kuh (47, 3. 50, 2), vor, worunter, wie sich klar aus 50, 2 ergiebt, bloss die Erde verstanden werden kann. *Rânjôç-kereti* war wohl eine alte Bezeichnung der Erde, als die Erzeugerin der beiden Hölzer, durch deren Reiben das heilige Feuer sich entzündete. Da die altarischen Völker sich die Erde unter dem Bilde einer Kuh dachten, so wurde dieses Prädikat auch auf diese übertragen und, da es hier keinen klaren Sinn mehr gab, zum Eigennamen.

V. 7. *Kē — Ârmaitîm* Ner.: *kaḥ prijataraṁ aghaṭajat râǵjaṁ samaṁ saṁpûrṇamanasâ.* Dem *berekhdha*, einem auch sonst vorkommenden Prädikate der *Ârmaiti*, die Bedeutung lieb beizulegen, ist sicher irrig und wahrscheinlich nur Folge einer falschen Etymologie. Dieses Wort ist deutlich ein Participium pass. der Wurzel *bereǵ*, sich erheben, hoch sein, Jt. 10, 90: *haraithjô paiti berezajâo bereǵajaṭ ahurô mazdâo bereǵajen ameshâo çpeñtâ*, auf dem hohen Gebirge thronte erhaben *Ahuramazda*, thronten erhaben die *Amesha çpeñta*. Im Pârsi entspricht *burzidan*, erheben, rühmen, *burzisn*, Ruhm, im Neupersischen gehört *burz*, Statur, Höhe, Grösse, hieher (wohl identisch mit *bereǵâ* Jaç. 35, 1). Das Armenische bietet *bartsanél*, erheben. Im Sanskrit entspricht *vṛǵ*, reinigen (von der Streu, eigentlich emporheben, schütteln). Wollen wir dem *berekhdha* die Bedeutung des ihm lautlich entsprechenden wedischen *vṛkta* beilegen, so würde es gereinigt, d. i. glänzend, schön, heissen. Aber diese scheint nicht recht zu dem Begriff der *Ârmaiti* zu passen. Am besten giebt man ihm die Bedeutung erhaben, hoch, die auch besser im irânischen Sprachgebrauch begründet ist. Von grosser Bedeutung wird aber dieses Wort noch dadurch, dass es die eigentliche Grundform des Ländernamens Baktrien, der Heimath der zarathustrischen Religion, enthält und in den Gâthâ's dieses Land wirklich bezeichnet. Wir finden gewöhnlich den Accusativ fem. *berekhdhãm*, auf *Ârmaiti*, Land, Heimath, Erde (so 34, 9), und an unserer Stelle *isti*, Gut (32, 9), oder *kehrpé*, Ge-

stalt, bezüglich (51, 17), und einmal den Nominat. sing. *berekhdhê* (für *berekhdhî*), 51, 17, ebenfalls mit Bezug auf die *Ârmaiti* gesagt. Die hohe oder erhabene Heimath ist das baktrische Hochland. Der jetzige Name *Balkh* ist eine Verstümmelung aus *berekhdhâ* mit Uebergang des *r* in *l* (letzteres ist ja den ältern irânischen Sprachen überhaupt unbekannt) und Wegfall des schliessenden *dh*, wie in *sâl*, Jahr, aus *caredha*, *dil*, Herz, aus *zaredhaja* u. s. w., und liesse sich auf gar keine andere baktrische Urform zurückführen. *Bâkhdhî* Vend. 1, 7 ist eine wohl dialektische Verderbniss des alten *berekhdhî*, die hohe (Heimath, Erde); Βάκτρα der Griechen ist eine einfache Umstellung des *berekhdha*, welch letzteres für einen griechischen Mund schwerer zu sprechen war. — *Kê — pithrê* Ner.: *kaḥ pratjakarot jat gṛhṇâti putram̃ pitâ; kila pratijatnam̃ karoti*, wer wirkt entgegen, wenn der Vater den Sohn ergreift, d. i. wer übt Vergeltung. Dass diess nicht der Sinn der dunkeln Worte sein kann, lehrt die nähere Betrachtung der einzelnen Worte; *uzemem* kann nicht die Bedeutung von *prati* haben, so wenig als *vjânajâ* die von *gṛhṇâti*; überdiess kann *pithrê* kein Nominativ sein, sondern ist ein deutlicher Genitiv-Ablativ. *Uzemem* (vgl. *uzemôhû* 46, 9), ganz das sanskritische *uttama*, der äusserste, höchste, d. i. vortrefflich, ist als Adjectiv zu *puthrem* zu nehmen. *Ćôreṭ*, das sich bloss noch 45, 9 findet, lässt eine dreifache Ableitung zu: 1) von *kar*, machen, *ćôr* wäre dann eine dialektische Aussprache; 2) von *ćur*, stehlen, entwenden; 3) von *ćar*, gehen, wandeln. Gegen die erste, der Ner. folgt, ist einzuwenden, dass eine solche Veränderung der Wurzel *kar* in *ćôr* weder im Verbum noch Nomen im Baktrischen nachweisbar ist. Die zweite würde wohl hier, aber nicht 45, 9 einen Sinn geben. Dagegen hat die dritte Ableitung am meisten für sich; die Verwandlung des *a* in *ô* konnte leicht durch Einfluss des *r* erfolgen, welcher Consonant das unmittelbar vorhergehende helle *a* gern verdunkelt. Der Form nach kann es indess nur die Neutralform des part. praes. sein, also eigentlich gehend, laufend, was dann in die Bedeutung von fortwährend leicht übergehen konnte. Der Accusativ *puthrem* ist noch von *tâst* im vorhergehenden Verse abhängig. Daher werden wir uns zu der zweiten bequemen müssen. Ueber *vjânajâ* s. zu 29, 6; über den Sinn des ganzen Spruches s. die Einl. — *Azem — mazdâ* Ner.: *aham̃ tâsâm̃ tvataḥ praćuram̃ sâhadhjam̃* (?) *dhjajâmi mahâg̃ñânin; tâsâm̃ çrishṭiṇâm.* *Frakhshnê* dürfte nicht wohl auf *pereç*, fragen, zurückgeführt werden, da ein Suffix *sna* angenommen werden müsste, das wir sonst im Baktrischen nicht finden; es ist sicherlich nur eine Verkürzung des *frakhshnenê*, worüber die Note zu 43, 12 zu vergleichen ist. K. 4 liest sogar *frakhsnênî*. — Dass *avâmi* ganz die sanskritische Wurzel *av*, gehen, wünschen etc., enthält, leuchtet jedem von selbst ein. Woher Neriosengh die Bedeutung nachdenken bringt, ist schwer zu sagen.

V. 8. *Mĕñdâidjâi — âdistis* Ner.: *me dâtim̃ brûhi jâ te mahâġñânin sâ vikramjatâ.* Die Auflösung des *mĕñdâidjâi* in zwei Worte, in *mĕn*, das mir, meiner (also gleich *mana*) heissen, und in *dâidjâi*, das ein Substantiv im Sinne von *dâti*, Gabe, sein soll, ist nur eine etymologische Spielerei, die den Sinn des Ganzen verzerrt. Früher erblickte ich darin die Wurzel *mand*, sich freuen. Aber diese giebt keinen rechten Sinn. S. weiter zu 31, 5. Zu *âdistis* s. VII, p. 526 und das Glossar. — *Jâćâ — manaṅhâ* Ner.: *jâća uttamena vaćasâm çratâ* [*çritâ* ?] *manasâ; kila dînih pravartamânâ kadâ bhavishjati.* Die Erklärung des *frashî* durch hineingegangen, befördert werden, beruht wohl auf der Zurückführung des Worts auf das Adverbium *frâs*, vorwärts, weiter. Vor allem fragt es sich indess, ist es eine Verbal- oder eine Nominalbildung. Der Zusammenhang scheint sowohl hier als in der Parallelstelle 45, 6 eine Verbalform zu verlangen. Aber als solche lässt sich *frashî* nicht gut erklären. Es könnte nur eine dritte Person imperf. passivi der Wurzel *pereç*, fragen, sein; aber dann sollte das *a* zu *â* verlängert sein, vgl. *çrâvî*, *vâćî*. Ausserdem wäre der Sinn „nach welcher vom guten Geist gesprochen, gefragt wurde“ nicht ganz zutreffend. Der 30, 9. 34, 15 vorkommende Accusativ *frashĕm*, dem ein Thema *frashi* zu Grunde liegen muss, veranlasst mich hier eine Nominalform und zwar gerade dieses *frashî* anzunehmen. Da es Nominativ sein muss, so bleibt der Mangel des charakteristischen *s* etwas auffallend, das bei dem kurz vorhergehenden *âdistis* sich findet; doch kann dieses beim femininum leicht fehlen. Die demselben zukommende Bedeutung (s. zu 30, 9) Fortdauer stimmt im Allgemeinen mit der von der Tradition angegebenen. — *Jâćâ — vaêdjâi* Ner.: *jâća punjeshu bhuvaneshu* [?] *pûrṇâ vettâ muktâtmanâm̃ durgatinâm̃ća.* Ueber *arĕm*, das hier durch voll wiedergegeben ist, s. VIII, p. 768. — *Kâ mĕ — tâ* Ner.: *katham̃ idam̃ ġanme âtmani uttamânâm̃ prâpnoti tâbhjâm̃ kiñćit jat ihalokijam̃ paralokijañća çudha*[*âm̃*] *karômi.* Die von Westergaard wohl auf Grund der überwiegenden Mehrzahl der Mss. gemachte Trennung des *kâmĕ* in *kâ mĕ* ist aus mehreren Gründen zu verwerfen. 1) Das Interrogativ, das auf einmal mehreren Relativsätzen folgte, giebt keinen rechten Sinn; wir hätten *jâ* erwarten müssen. 2) *Urvâ*, worauf *kâ* allein als Interrogativ bezogen werden könnte, ist ein Masculinum, *kâ* aber ein Femininum. Liest man *kâmĕ* als ein Wort (Bb. hat *kâmê*), so ergiebt sich ein weit besserer Sinn. Dieses steht entweder für *kâmô* oder für *kâmî*. Letztere Fassung verdient den Vorzug, da so *urvâ* ein passendes Adjectiv erhält, „liebende, mit Verlangen erfüllte Seele“. Für *urvâshaṭ*, wie West. schreibt, wird richtiger *urvâkhsaṭ* mit K. 4, 6 gelesen (vgl. 34, 13). Es ist aber nicht Verbum finitum — dieses ist *âgemaṭ* — sondern Partic. praes., und nicht von *vakhsh* wachsen, sondern von *vać*, reden, abzuleiten; *vohû* ist ein davon abhängiger Accusativ. *Tâ* ist Instrumental in adverbialem Sinn: dadurch, so. Auch Neriosengh fasst es als Instrumental, aber des Duals, nicht des Singulars.

V. 9. *Kathâ — jaoždâné* Ner.: *katham idam aham jat dînipavitrataram pavitrajâmi.* Ueber *jaos* und *jaoždâné* s. die Ausführung in VIII, p. 740 ff.; über *çaqjât* (Nerios. *çishjâpajati*) s. VIII, p. 765. — *Ereshvâ — mazdâ* Ner.: *satjo râǵje tvattuljaḥ vikramatajâ mahâǵñânin.* Ueber *açistis* s. zu *açistem* 34, 3. — *Hademôi — manańhâ* Ner.: *sahasthânatajâ dharmasja uttamasja nivasati manasja* [*manasaḥ*] *sahasakhajajâ* [*sakhjajâ?*]. Die Uebersetzung des *skjãç* mit wohnen stützt sich auf Zurückführung dieser Form auf die Wurzel *khshi*, wohnen. Da sich diese Wurzel in den *Gâthâ's* nie zu *skj* verändert, sondern zu *khshaj* oder *khshê* wird (s. das Gl.), so müssen wir von dieser Ableitung abstehen. Wir müssen eine eigene Wurzel *ski* annehmen, die sich in dieser Form nicht im Sanskrit nachweisen lässt. Dem *sk* entspricht im Sanskrit *ć*, wie z. B. *skjaothana*, Handlung, genau das wedische *ćjâutna*, Bewegung, ist. Sonach wäre das entsprechende Sanskritwort *ći*, wissen, oder sammeln. Aber wir finden das Wort in eben dieser Form und Bedeutung auch im Baktrischen. Dass indess in den ältern arischen Sprachen neben *ći* = *ki* noch eine vollere Form *ski* nebenher ging, scheint mir das lateinische *scire*, wissen, zu beweisen. Diese Bedeutung stimmt jedoch nicht zu dem Zusammenhang der Stellen J. 37, 2: *jaçnanãm paurvatâtâ jazamaidê jôi gêus haćâ skjañti;* J. 39, 3: *jôi vańhêus â manańhô skjañti* (vgl. 47, 5), und noch weniger zu dem Substantiv *skjêiti* (J. 53, 8). Man könnte leicht geneigt sein, ihm den Sinn von sein, dasein, bestehen, beizulegen, aber dieser liesse sich weder etymologisch begründen — denn eine Bildung von *as* könnte es unmöglich sein — noch würde er zu den Stellen stimmen, wie Jt. 10, 38: *maêthanjâo jâhva mithrôdruǵô skjêiñti.* Hier scheint es die Bedeutung von wohnen, weilen, zu haben. Aber damit unvereinbar ist Jt. 14, 48: *jim (Verethraghna) skjêiti dâitjôtemô jaçnaçća vahmaçća ashâṭ haća*, wo es ein transitives Verbum des Sinnes „umgeben" zu sein scheint. Da sich aus dem Zusammenhang der Stellen keine überall passende Grundbedeutung ergiebt, so müssen wir unser Heil wieder in der Etymologie suchen. Dem *sk* kommt wohl das *ćh* des Sanskrit näher, als das einfache *ć;* man vgl. *ćhid* = *scindere*, baktr. *çkend.* Dem Sanskrit *ćhâjâ*, Schatten, entspricht σκιά (engl. *sky* hängt wohl auch damit zusammen); als seine Wurzel müssen wir *ćhi* = *ski* annehmen, das sich in den Wurzelverzeichnissen aber nicht findet; es ist eine kürzere und abgeschwächtere Form für *ćhad*, bedecken (wovon das deutsche Schatten), welche dem Baktrischen unbekannt ist. Die Bedeutung ist wohl dieselbe: bedecken, bergen, schützen, verbergen, sich bergen. So heisst Jt. 10, 38: die Wohnungen, in denen sich die Mithrabelüger verbergen; Jt. 14, 48: welchen (Behram) die ausgezeichnetste Verehrung (seitens der Menschen) und Verherrlichung schützt (zu Hilfe kommt); J. 37, 2: wir machen den Anfang mit den Gebeten, welche zum Schutz der Erdseele dienen; J. 39, 3: die im guten Geist sich bergen. Letzteres ist auch der Sinn an unserer Stelle und 47, 5.

V. 10. Ueber *hâtãm* s. VIII, p. 746. — *Jâ — haćemnâ* Ner.: *jâ me bhuvibhûtam̃ dharmasja vr̆ddhidâtjâ âçlishajati.* Ueber *gaêthâ* (Ner. *bhuvibhûta*) s. VIII, p. 746 ff. u. das Gl. *Frâdôit*, von Neriosengh als Substantiv „Wachsthummachen, Wachsthumsförderung“ erklärt, leitete ich früher VIII, p. 748 von *fra* + *dâ* ab, so dass es eigentlich fortschaffen hiesse. Aber diese Ableitung geht nicht an, weil sich der Optativ der W. *dâ* nicht zu *dôit* zusammenziehen kann, sondern die vollere Form *dâjaṭ* erhält. Gegen diese Ableitung sprechen auch andere Formen wie *frâdeñtê*, was *frâdaiñtê*, und *frâdô* (46, 12), was *frâdâo* heissen müsste. Wir müssen eine besondere Wurzel *frâd* zu Grunde legen, deren ursprüngliche Form *frâdh* gewesen ist, wie sich diess auch Vend. 2, 4. Jt. 10, 142 u. s. w. beweisen lässt. Diese Wurzel ist noch deutlich im neupersischen *farâz* (*z* für baktrisches *dh* ist nicht selten, vgl. *sér*, unten, aus *adhairi*), oben, hoch, erhaben, vermehrend, vergrössernd, erhalten. Im Sanskrit findet sich nichts Entsprechendes; denn *prath*, ausbreiten, kann nicht verglichen werden, da das hieher gehörige baktrische *perethu* das *th* bewahrt hat. Dieses *frâdh* ist entweder eine Erweiterung der Präposition *fra* durch das causative Anhängsel *dh*, so dass es fortmachen, weitermachen, fördern, oder ein Causativum der Wurzel *frâ* = *prâ*, voll sein, so dass es anfüllen, erfüllen hiesse. Hierüber müssen die Stellen entscheiden. Am gewöhnlichsten wird es von den *gaêthâ's*, den abgegränzten Familiengrundstücken, gebraucht, wie denn *frâdat-gaêtha* ein häufig vorkommendes Adjectivum ist. Vend. 2, 4 (vgl. 5) lesen wir: *mê gaêthâo frâdhaja, âaṭ mê gaêthâo varedhaja*, was Spiegel „breite meine Welten aus, dann mache meine Welten fruchtbar“ übersetzt, hier gegen seine Grundsätze die Huzûreschversion ganz verlassend. Diese hat für *frâdhaja* פרדשאנין, und erklärt es durch „viel machen“, für *varedhaja* וארדון, dem die Glosse: פרספתר בנא כאשונאן [1]) „mache sie ganz umzäunt“ beigegeben ist. Da diese Erklärung des *varedhaja* gewiss richtig ist (s. zu *varedaiti* 28, 4) und zu dem Begriff der *gaêthâ's* als eingefriedigter Besitzstücke auch recht gut stimmt, so muss *frâdhaja*, das ihm ganz parallel steht, eine auf die Einfriedigung bezügliche Bedeutung haben. Viel machen, mehren verträgt sich nicht gut mit dem Begriff der *gaêthâ's*, die bereits von *Ahuramazda* selbst (s. die wichtige Stelle 46, 12) fest bestimmt und angeordnet sind und daher von den Menschen nicht wohl vermehrt werden können. Wir müssen ihm die Bedeutung auffüllen, erhöhen geben, was sich dann auf die Wälle, welche die *gâêthâ's* umgaben, bezieht. Sonach ist die Ableitung von *frâ*, voll sein, vorzuziehen. Von dieser Bedeutung des Anfüllens, Auffüllens leitete sich die von erhöhen ab, die dem Wort nicht bloss im Neupersischen zukommt, sondern die es deutlich auch schon im

---

[1]) Dieses Wort ist deutlich im armenischen *parisp*, Mauer, *parspél*, mit einer Mauer umgeben, enthalten, latein. *sepio*.

Zendawesta hat (Jt. 15, 52 *frâdhajamanô*, sich aufrichtend, erhebend). Ueber die von anfüllen, auffüllen s. Jt. 8, 7 *frâdhajaṭ pañtãm*, er füllte den Weg auf (machte ihn durch Auffüllung). Jt. 10, 14 hat *frâdhajen* die tropische Bedeutung „Ueberfluss haben". — *Maqjâo — Mazdâ* Ner.: *me nirvâṇağñânine te lakshmîm [jâ nirvâṇağñânam kiñćit sadhjâpâratajâ vetti tasmâi prasâdaja]; sañtushṭô 'smi mahâğñânin.* Ueber *maqjâo* s. VIII, p. 749. *Uçên* ist von Nerios. fälschlich als eine erste Person sing. praes. gefasst; es kann nur dritte Person imperf. plur. oder part. praes. der Wurzel *vaç*, wollen, im Baktrischen auch verehren, sein. Letztere Fassung stimmt allein zum Zusammenhang.

11. *Jaêibjô — daênâ* Ner.: *je mahâğñânin tvadîjãm samudgiranti dînim.* Die Uebersetzung des *vashjêitê* durch ausgiessen (verbreiten) fällt sehr auf. Ihre Unrichtigkeit ergiebt sich schon aus der Construction, in der kein Verbum transitivum Platz hat, da der so nothwendige Accusativ fehlt. Für *vashêtê*, wie West. schreibt, wird richtiger mit K. 11 *vashjêtê* oder mit K. 6 *vashjêitê* gelesen; Bf. hat *vasjêtê*, Bb. *visjêiti*. *Vashêtê* könnte nur dritte Person sing. praes. medii der Wurzel *vash* sein, wofür jedoch *vashaitê* regelrechter sein würde; *vashjêitê* ist dagegen Passivum, was ganz gut zu dem Zusammenhang stimmt. Von *vakhsh*, wachsen, lässt es sich nicht gut ableiten, da es dann *ukhshjêiti* [*ê*] heissen müsste. „Welchen der Glaube an dich wächst" kann zudem nicht der richtige Sinn sein, da *daênâ* (s. das Gl.) von v. 9 an nicht Religion, Glauben, wie später allgemein, sondern Lied, Spruch bedeutet. Einen bessern Sinn würde die Ableitung von *vać*, reden, geben; *vashjêitê* stünde dann für *vakhshjêitê*; dass das *khsh* zu *sh* sich vereinfacht, beweist *aoshaitê* von derselben Wurzel. Aber auch hier wäre eine Zusammenziehung zu *ukhshjêitê* oder *aoshjêitê* zu erwarten. Wir thun daher am besten es von der Wurzel *vas* = *vah*, führen, die im Baktrischen auch *vash* lautet (Jt. 14, 39 *vashata* und *vashâoñtê*), abzuleiten. So hat es den Sinn geführt, gebracht werden, von der *daênâ* oder dem Spruche, überbracht, mitgetheilt werden. — *Azem — fravôividê* Ner.: *mahjam tvam tebhjaḥ prathamam pradânam dehi; kila amarebhjo mahattarebhjaḥ prathamam çubhatvam dehi. Âis* ist hier als Dativ plur. des Demonstrativs gefasst und auf die *Amesha çpeñta* bezogen. Beides ist unrichtig, denn *âis* giebt hier nur als Instrumental, was es der Form nach auch ist, einen Sinn; von den *Amesha çpeñta's* ist aber nirgends in dem Verse die Rede. Es geht auf *jaêibjô* zurück. Das letzte Wort *fravôividê* wird von Nerios. durch „gieb das Geschenk" übersetzt, wonach er *fravôi* und *vidê* abgetheilt zu haben scheint. Als Wurzel nahm er *vid*, finden, gewinnen, erlangen. Wenn auch letzteres zugegeben werden könnte, so kann jedoch die Form kein Imperativ sein. Der Form nach ist es nur eine erste Person sing. praes. Intensivi und steht so dem *çpaçjâ* des letzten Gliedes parallel. Sonach wäre zu über-

setzen: ich bin zuerst im Besitz deiner durch diese. Aber bei dieser Fassung lässt sich keine passende Sinnverbindung mit dem Folgenden „alle von anderem Geiste will ich mit Hass betrachten" herstellen. Wir thun besser, *vôividê* von *vid*, wissen, abzuleiten; die Präposition *fra* dient nur zur Verstärkung, wie auch im Sanskrit *pravid* fast soviel als das einfache *vid* bedeutet, erkennen, einsehen. Legen wir dem Medium eine passive Bedeutung bei, was wir gut können, so heisst es „ich bin erkannt (anerkannt) von diesen als dein Erster". Hiedurch gewinnen wir den erwünschten Fortschritt in der Rede. Die, welche deine Lehre besitzen, erkennen mich als deinen ersten Gesandten an; die, welche andern Geistes sind, nicht; daher betrachte ich diese mit Hass. — *Viçpēñg — dvaêshañhâ* Ner.: *viçvebhjo anjebhjo adr̥çjamûrttibhjaḥ prajatnajâmi piḍâkarebhjaḥ; kila aharmanât doshebhjaçca vibhinno bhavâmi.* Auffallend ist die Uebersetzung des *çpaçjâ* durch *prajatnajâmi*, ich mache Anstrengung, kämpfe an (gegen); der Uebersetzer dachte vielleicht an das neupersische *sipâh.* Dass aber *çpaç* spähen, erspähen, sehen bedeutet, beweist Jt. 10, 82: *âbjô dôithrâbjâ çpaçjêiti*, mit diesen Augen erspäht er (Mithra), und die Etymologie *(çpaç paç, specio)*; vgl. das Substant. *çpaç* (plur. *çpaçô*), Späher, von den dienstbaren Geistern des Mithra (10, 45), ganz das wedische *spaç.*

V. 12. *Katârem — añgrô* Ner.: *kô 'sâu hantâ vâ sa vâ hantâ. Añrô* und *añgrô* sind hier gleichmässig durch *hantâ*, Mörder, übersetzt. Dass aber beide Worte, so ähnlich sie auch dem Laute nach sind, nicht ein und dieselbe Bedeutung haben können, zeigt nicht bloss das disjunctive *vâ*, das bei einem jeden steht, sondern auch der unverkennbare Parallelismus mit *ashavâ dregvâo vâ* im vorhergehenden Gliede. Dieser zeigt deutlich, dass *añrô* und *añgrô* Gegensätze sind. Die Bedeutung des *añrô* ist aus dem Namen des bösen Princips *Añrô mainjus* hinreichend bekannt; es ist die von böse, schlecht. Hinsichtlich der Ableitung herrscht völlige Unsicherheit und Verwirrung. Ich leitete das Wort früher (Zeitschr. IX, p. 694) mit Benfey von skr. *dasra*, schrecklich, verderblich, ab. Aber dieses Sanskritwort wird im Baktrischen zu *dañgra*, mit Beibehaltung des *d.* Um zu einer richtigen Ableitung zu gelangen, muss man vor allem den Gegensatz des *añrô mainjus* zu *çpeñtô mainjus* wohl beachten. Dass *çpeñtô* ursprünglich weiss, helle bedeutet, unterliegt gar keinem Zweifel. Wenn somit der *çpeñtô* eigentlich der weisse oder helle Geist ist, so wird sein Gegensatz *añrô mainjus* wohl schwarzer oder dunkler Geist heissen (s. Jt. 19, 44). Sonach haben wir denn ganz die mythologischen Gegensätze der den Irâniern nahverwandten Slaven, *Biel bog*, weisser Geist, und *Çzerny bog*, schwarzer Geist. Wenn wir nun schon aus diesen beiden Umständen allein mit Wahrscheinlichkeit dem *añrô* die Bedeutung schwarz beilegen können, so wird dieselbe durch die Ableitung vollends zur Gewissheit erhoben. *Añra* musste im Sanskrit *asra*

lauten (vgl. *añhaṭ* = *asat*), was eine Wurzel *as* voraussetzt. Auf eine solche ist das wedische *asita*, fem. *asiknî*, schwarz, dunkel, zurückzuführen, ein Wort, das sonst ganz vereinzelt dasteht. Von eben dieser Wurzel *as*, schwarz sein, ist *añra* abzuleiten; nur das Suffix ist verschieden. *Añgrô* ist der Ableitung, wie der Bedeutung nach von ihm ganz verschieden. Hierin glaube ich mit Recht das wedische *añgiras* zu erkennen; das *i* ist ausgestossen, gerade wie in dem damit identischen litthauischen *anglis*, Kohle. *Añgiras* ist eigentlich ein Neutrum (man vgl. das Adject. *añgiras-tama*), dem dieselbe Bedeutung wie *añgâra*, nämlich Kohle, zukommt, wie das Litthauische und Slawische beweist. Hiervon bildete sich durch Dehnung des *as* zu *âs* ein besitzanzeigendes Wort (man vgl. *manas*, Gesinnung, mit *sumanâs*, einen guten Sinn habend, gutgesinnt); *añgirâs* ist demnach einer, der Kohlen hat oder macht, d. i. Köhler. An eine Identificirung mit dem griechischen ἄγγελος oder gar mit dem altpersischen ἄγγαρος, wie sie im Petersburger Sanskrit-Wörterbuch I, p. 55 behauptet und von Weber (Zeitschr. der D. M. Ges. VIII, p. 393) gebilligt wurde, ist nicht zu denken. Diese beiden Worte sind eines ganz verschiedenen Ursprungs. Ἄγγελος, dessen ursprüngliche Bedeutung Bote ist, stammt deutlich vom Verbum ἀγγέλλω, verkündigen. Dieses ist aus der Wurzel γελ = skr. *gar*, *ǵar*, singen, deutsch gellen (treuer bewahrt in Nachtigall) + Präpos. ἀνά entstanden und heisst eigentlich gegen einen laut sprechen, so dass er es hört, d. i. verkündigen. Das von den Griechen erwähnte altpersische Wort ἄγγαρος, womit die reitenden Staatsboten des grossen persischen Reichs bezeichnet wurden, ist nicht einmal arischen Ursprungs. Weder der Zendawesta noch die Keilinschriften erster Gattung kennen dieses Wort, ja nicht einmal eine Wurzel, auf die es mit guten Gründen zurückgeführt werden könnte. Das baktrische *hañkârajêmi*, sowie das daraus entstandene *angârdan* im Pehlewi-Pârsi und *angarden* im Neupersischen, die Spiegel (Zeitschr. der D. M. Ges. IX, p. 183. not. 2) damit zusammenbringt, sind gar nicht verwandt. Dem *hañkare* = skr. *sañkṛ*, vollenden, kommt die Bedeutung verkündigen gar nicht zu. Die bekannte Anfangsformel von Gebeten *nivaêdhajêmi hañkârajêmi* kann nicht heissen „ich benachrichtige und verkünde", sondern einfach „ich bringe Gebet und Opfer dar". Die aus Jaç. 71, 1 angeführte Stelle: *kaṭ açti rathwãm frameretis kaṭ gâthanãm hañkeretis* spricht nicht für die Bedeutung verkündigen, wenn man den Zusammenhang näher betrachtet. Es findet sich in der gleich folgenden Antwort Zarathustra's auf jene Frage Frashaostra's die Aufzählung einer langen Liste von Gebeten. Gerade auf diese Aufzählung beziehen sich die beiden Worte *frameretis* und *heñkeretis*, von denen das erste füglich mit Angabe, Verzeichniss (index), das zweite mit Aufzählung übersetzt werden kann. Denn die Bedeutung zählen kommt wirklich dem *angart* = *heñkereta* im Bundehesch zu p. 59, lin. 13. 14 West.:

7*

אית 6 גה גהאנבאר יפון שנתי אנגרת יקוימונת es werden sechs *Gah-Gahanbar* in einem Jahre gezählt. Neriosengh giebt in seiner Uebersetzung des *Minô-Khired* dem *añgârdan* ebenfalls die Bedeutung zählen *(gaṇajati)*, die indess in den beiden Stellen (s. Spieg. Pârsigrammat. p. 133, lin. 6 und p. 329 der Burnouf'schen Handschrift: *çakhûn vês gôeñṭ u kunasni u kardârí awírtar añgâreñṭ*), wo es mit sagen, sprechen parallel steht, nicht ganz zutreffend ist. In der zweiten Stelle kann es den Sinn von ausführen, vollbringen haben, der dem *hañ-kere* ursprünglich zukommt; auch in der ersten ist dieser anwendbar. Jedoch giebt man ihm in beiden besser die Bedeutung denken, überdenken, wovon leicht sich die von rechnen und weiter zählen ableiten lässt. Die Bedeutung zählen ist erst eine abgeleitete. Das neupersische *angâreh* ist Ereigniss, Erzählung, Rechnungsbuch, *angârdan* soll meinen, glauben heissen. Somit lässt sich nirgends dem Wort die Bedeutung verkündigen beilegen. Jenes ἄγγαρος kann also schlechterdings nicht hiervon abgeleitet werden. Es ist vielmehr tartarischen Ursprungs. In den Keilinschriften der zweiten oder tartarischen Gattung wird das *thâti*, er verkündigt, der arischen Gattung stets durch *nan-ri* wiedergegeben; als dessen Wurzel sich *nang* ergiebt (Col. II, 81, wo das entsprechende *athaham* der ersten Gattung Col. III, 14 durch *nanga* übersetzt ist). Durch das Suffix *ra*, das vom umfassendsten Gebrauche ist, wird das nomen unitatis gebildet (s. meine Abhandlung: Ueber Schrift und Sprache der zweiten Keilschriftgattung, p. 24 f.), so dass in dieser Sprache *nang-ra* ein Verkündiger, ἄγγελος, heisst. Hievon nun stammt ἄγγαρος, ebenso wie das אִגֶּרֶת, Brief, der spätern Bücher des Alten Testaments und das syrische *igarto*, Brief. Kehren wir nach dieser zur Vermeidung falscher Deutungen des baktrischen *añgra* nothwendigen Abschweifung zu *aṅgiras* zurück. Der Weda erwähnt häufig die *Aṅgirasaḥ* als ein altes berühmtes Geschlecht, das sich der besondern Gunst der Götter zu erfreuen hatte; nach Rv. 10, 62, 1 hatten sie durch ihre Verdienste die Unsterblichkeit erlangt. Sie zu rein mythischen Wesen zu machen und sie mit unsern Engeln zusammenzustellen, wie im Petersburger Wörterbuch geschehen, halte ich für verkehrt. *Aṅgirasaḥ* (Angirasiden) sind wie *Bhṛgavaḥ* und *Atharvâṇaḥ* nur verschiedene Namen der nur das Feuer verehrenden Vorväter [1]); denn alle drei beziehen sich deutlich auf den Feuerdienst der Etymologie wie der Sage nach. *Agni*, der Feuergott, ist der erste und oberste der *Aṅgirasaḥ*; ihr Name heisst „die feurige Kohlen Habenden", denn *aṅgiras* scheint nicht schlechthin nur Kohle, sondern spezieller die glühende Kohle bedeutet zu haben, wie aus dem Prädikat *aṅgirastama*, das dem *Agni*, Indra und der Morgenröthe beigelegt wird, hervorgeht. Denn es hat,

---

[1]) Die weitere Ausführung dieser Ansicht behalte ich mir für einen andern Ort vor.

namentlich bei der Morgenröthe nur dann einen Sinn, wenn man ihm die Bedeutung ganz feurig, glänzend beilegt, da bei der *Ushâs* ja gerade die Lichterscheinungen in den mannigfaltigsten Beiwörtern gepriesen werden. Das baktrische *añgrô* nun, das dem Laute nach schon mit *añgiras* identisch ist, hat auch dieselbe Bedeutung wie auch 43, 15, wo von den *añgrĕñg* des Feuers, d. i. von den Anzündern des Feuers, die Rede ist. Es ist eine fast verschollene Beziehung der Rechtgläubigen und Frommen, der treuen Anhänger des alten Feuerdienstes. An unserer Stelle ist dieses sonst ganz seltene Wort nur desswegen gebraucht, um eine Paronomasie mit *añrô* bilden zu können. Die Form *añgrô* anlangend, so gehört sie zu der verkürzten wedischen *añgira* (für *añgirâs*). — *Ćjañghaṭ — mainjêtê* Ner.: *kasmât tân na âgmâna* [1]) *hantîmanja; kila kimartham̃ ćet tân paçjâmi devatvena na vedmi.* Das erste Wort *ćjañghaṭ* ist sonach als Ablativ sing. des Interrogativums gefasst, wie ich glaube dem Sinne nach richtig, aber nicht der Form nach. Der Sinn ist warum? wesswegen? Aber *ćjañghaṭ* kann nicht wohl ein Ablativ von *ći*, was? sein, da im Baktrischen sowohl als im Sanskrit jedes Analogon fehlt. Es ist *ći* und *añghaṭ* aufzulösen, ersteres das Interrogativum, letzteres gleich *añhaṭ* = *erat* oder *esset*, also was wäre es? d. i. wozu? warum? Das Ganze ist somit eine adverbial gewordene kurze Redeweise. Meine früher (VIII, p. 752) versuchte Ableitung von *ći*, büssen, strafen, ist irrig und stört den Zusammenhang.

V. 13. *Kathâ — nis-nâshâma* Ner.: *kadâ drûǵô nirgaććhati tena vinirgamena.* Der Präposition *nis* ist hier die Bedeutung herausgehen beigelegt, aber wie ich glaube mit Unrecht. Sie steht hier zweimal, das erste mal ohne, das zweite mal mit dem Verbum *nâshâma*, dem aber nicht die Bedeutung Weggang gegeben werden kann. Bei dieser Deutung ist der Accusativ *drûǵem* ganz ausser Acht geblieben. Würde der Sinn des Satzes wirklich sein: Wann geht die *Drukhs* durch diesen Ausgang (Weggang) fort, so müssten wir 1) statt *drûǵem* den Nomin. *drukhs*, 2) bei *nis*, das für sich kein Verbum sein kann, noch eine Verbalform haben, 3) *nâshâma* irgendwie als Nomen einer Wurzel *nash*, gehen, erklären können. Letzteres ist aber nicht möglich. Meine VIII, p. 753 gegebene Ableitung von *naç*, untergehen, causal vernichten, halte ich für die einzig richtige. Die Präposition *nis*, weg, hinweg, ist hier nur zur Verstärkung des Begriffs zweimal gesetzt: ganz wegtreiben, völlig vertreiben. — *Avâ* ist hier Präposition oder Adverbium weg, hin und kein Pronomen, wie man vermuthen könnte; sie ist eng mit *â* zu verbinden. Beide geben dann den Begriff hin — zu. Nerios. giebt *avâ* fälschlich durch *evam̃*, so. —

---

[1]) Wohl in *âgamân* zu verbessern.

Nôiṭ — haćemnâ Ner.: *na punjâni pratipâdajante 'pi âçlishjanti; kila kiñćit jat sadhjâpârisamudgiranti naća kurvanti. Âdivjêiñti* ist ein ἅπ. λεγομ. und lässt sich mehrfach deuten. Die von Nerios. gegebene Deutung *pratipâdajante*, führen, überliefern, herstellen, gründet sich wahrscheinlich auf eine Ableitung von der Wurzel *vi*, gehen, welche sehr nahe liegt. *Âdi* kann dann nur das sanskritische *adhi* (Adverb und Präposition), über, sein, das wir v. 4 als *adê* treuer bewahrt finden. Da wir dieses Wort nie als eine Präposition vor Verben im Baktrischen finden, so halte ich für besser, es hier zu trennen. Auffallend ist immer das anlautende *â* für *a*, da solche Dehnungen wohl im In- und Auslaut gebräuchlicher sind als im Anlaut (vgl. jedoch *âtar*, Feuer, *âthrava*, Priester, skr. *atharvan*). Von dieser Präposition ist dann der Genitiv *ashahjâ* abhängig und nicht von *haćemnâ*, das sonst (v. 10) mit dem Instrumental verbunden wird. Dieses kann indess hier nur einen adverbialen Sinn indem man folgt, durch Folgen haben. Ein passiver Sinn, wie v. 10 und 43, 12, begleitet von kann dem *haćemnâ* hier nicht zukommen, da es dann in der Zahl mit dem in *vjêiñti* liegenden Subjecte übereinstimmen müsste. Der Bildung nach ist es Medium und hat somit ursprünglich keine active Bedeutung. Diese legen wir hier dem Wort bei. Um auf *âdi vjêiñti* zurückzukommen, so könnte man es auch, wenn man es nach den Mss. zusammenliest, als ein Denominativum von *daêva* erklären, so dass es als *Daêva* handeln, d. i. schlecht handeln, zu schaden suchen, hiesse. Aber durch diese Fassung würde der schöne Parallelismus mit dem folgenden Gliede gestört, der aber hergestellt ist, sowie man dem *âdi vjêiñti* die Bedeutung gehen über, d. i. schützen, kämpfen, beilegt. — *Fraçjâ* lässt sich nicht mit Nerios. als *praçna*, Frage, deuten; eine Ableitung von *pereç*, fragen, wäre hier völlig sinnlos. Es ist Instrumental von *frashi*, *fraçi*, Fortwachs, Fortgang (s. v. 8), und wird von *ćâkhnare* (dritte Person plur. perf. von *kan*, zufrieden sein, s. d. Gl. s. v. *khan*) regiert.

V. 14. *Kathâ — saçtajô* Ner.: *kadâ punjâtmanâm̃ drûǵâ dâsjanti hasteshu. Djâm* ist hier als eine dritte Person plur. futur. genommen, es kann aber nur eine erste Person sing. optativi von *dâ*, geben, setzen, sein. Vgl. 30, 8. — *Êmavaitim — dregvaçu* Ner.: *utsâham̃ satvam̃ća dadanti dalasja durgatinaḥ.* Sehr schwierig ist das ἅπ. λεγομ. *çinâm*. Nach Neriosengh soll es Kraft, Stärke bedeuten, welche Erklärung mir eine reine Vermuthung und sich bloss auf die wohlbekannte Bedeutung des bei ihm stehenden *êmavaitim*, stark, mächtig, zu stützen scheint. Früher schwankte ich zwischen der Bedeutung schneidend, scharf von *çi*, *çô*, schärfen (VIII, p. 754), und Segensspruch. Letztere war bloss gerathen. Dem Zusammenhang nach ist es ein Substantiv, als dessen Adjectiv *êmavaitim* anzusehen ist. Aus dem Neupersischen könnte *sen*, Speer, verglichen werden, aber der sich ergebende Sinn „einen starken

Speer (Waffe) gegen die Lügner zu machen" scheint mir nicht recht angemessen. Am besten stimmt „Glücks-Segensspruch" zum Zusammenhang, welche Bedeutung ich nun auch etymologisch rechtfertigen kann. Das wedische *çam*, Glück, Heil, wird im Baktrischen zu *çēñ*, wie *çēñdâo*, Glück bringend, beweist. Von dieser Wurzel ist es eine Femininbildung durch *â*. Für *çinām* scheint mir indess die Lesung von K. 5 *çanām* richtiger. — *Á is — âçtâççâ* Ner.: *te eta*[*e*] *prataritâ santi ânâçe nâstikâḥ; kila paççâtġânanti jat pratâritâh sma je 'sjâm dinâu nâjânti vâćamća anjeshâm vilupanti.* Die Erklärung des *dvafshēñg* durch betrogen gründet sich wohl auf eine Ableitung von *daêva* oder *diwź;* diese kann aber sprachlich nicht gut gebilligt werden. In 53, 8 wird der Nominativ *dvafshô* ganz abweichend durch *prasâdaḥ*, Gunst, erklärt, woraus zur Genüge erhellt, dass der richtige Sinn den Uebersetzern längst verloren gegangen war. Die von mir VIII, p. 755 gegebene Erklärung Stärke, Macht hat manches für sich, sie müsste aber auf die böse Macht beschränkt werden. Dass der erste Theil des Worts *dva*, zwei, ist, leuchtet ein; der zweite *fshēñg* lässt sich doppelt ableiten, einmal von *fça* = skr. *psâ*, essen, zunehmen, dann von *piç*, bilden, wovon *paêçañh*, Gestalt. Letztere Deutung gefällt mir nun besser. Doppelgestalt, d. i. Truggestalt scheint eine vortreffliche Bezeichnung der bösen Mächte, deren Wesen Lug und Trug ist und von deren Vernichtung hier der Dichter redet. *Anâsê* ist eine erste Person medii imperf. (eigentlich praes.) mit dem Augmente; vgl. *avaênatâ* 30, 2.

V. 15. *Jézi — khshajêhî* Ner.: *ćet tadâ punjena prakaṭatajâ saṁçlishṭapârthivir asi.* Dem *pôi* scheint in dieser Uebersetzung *prakaṭatajâ* „durch Deutlichkeit" zu entsprechen; sie kann aber nicht gerechtfertigt werden. In v. 16 wird es abweichend durch *pâtâraḥ* „die Schützer" übersetzt, wobei dem Uebersetzer wohl die Wurzel *pâ*, schützen, vorschwebte. Aber diese Herleitung ist geradezu unmöglich. Dass *pôi* mit Sanskrit *pîvan*, fett, πίων, πίειρα verwandt und noch im neupersischen *pî*, Fett, erhalten ist, lässt sich nicht bezweifeln; ebenso wenig, dass *pôi* mit dem folgenden *maṭ* in *pôimaṭ* zusammengelesen werden muss, da sonst *pôi* ein Indeclinabile sein müsste, zu welcher Annahme doch gar kein Grund vorhanden ist (s. darüber VIII, p. 755 u. Gött. Gel. Anz. 1854, p. 258. Note). Sein Fettes hat hier wohl eine tropische Bedeutung, wie unser Mark und das hebr. חֵלֶב, Fett, und heisst soviel als sein Bestes, Edelstes. Worauf der Genitiv *ahjâ*, sein, der nur mit *pôimaṭ* verbunden werden kann, bezogen werden soll, ist nicht recht klar, da der Vers in keinem rechten Zusammenhang mit dem vorhergehenden steht. Aus dem, was folgt, vermuthe ich, es bezeichne den Feind, der besiegt ist oder besiegt werden soll, dessen Schätze dann dem Sieger zufallen. — *Hjaṭ — ġamaêtê* Ner.: *jadâ samagrâmânća anaçvaram* [*aneçvaram*] *samâgamishjati; kila âtmâ naḥ punaru tano* [*tanâu*]

bhavati. In der Erklärung des *çpâdâ* durch *samagrâma* (für *saṅgrâma*), Krieg, Schlacht, liegt ein Rest von Wahrheit, wogegen meine frühere Deutung (VIII, p. 756) von selbst, aus freien Stücken entschieden irrig ist. Dass es zunächst der Form nach ein Nom. Dualis ist, zeigt die sich unmittelbar darauf beziehende dritte Person dual. verbi: *ǵamaêtê* deutlich. Für die Bedeutung sind mehrere Stellen der Jeschts entscheidend, wie 5, 68: *tãm jazata Ǵâmâçpô jaṭ çpâdhem pairi-avaênaṭ dûrâṭ ajañtem*, diese (die *Anâhitâ*) verehrte *Ǵâmâçpa*, als er das Heer von ferne nahen sah, vgl. 14, 43: *jaṭ çpâdha hañǵaçâoñtê*, als die Heere zusammentrafen, und 14, 58: *jatha azem aom çpâdhem vanâni*, dass ich dieses Heer vernichte (s. noch 13, 37 *pouru-çpâdhâo*, mit vielen Heerschaaren, von den Fravaschi's, und 5, 68. 10, 35). Die Bedeutung Heer giebt an allen Stellen den besten Sinn und wird durch das aus *çpâdâ* verstümmelte neupersische *sipâh*, Heer, vollkommen bestätigt. — *Avâis — dîdereghžô* Ner.: *teshu prasiddhishu jathâ mahâǵñânin praroheṇa praropita* [*pajata*]; *kila dîneḥ pravṛttiḥ saṁpûrṇâ bhavishjati antas tasmin kâle.* Die Uebersetzung des *dîdereghžô* durch wachsen machen, hervorgehen lassen ist im Allgemeinen richtig, da der Wurzel *derez* = *dṛh* die Bedeutung wachsen zukommt. Nur ist diese Grundbedeutung weder hier, noch in der Parallelstelle 48, 7 anwendbar, sondern *dîdereghžô* (Adjectiv der Desiderativbildung s. zu 45, 9) hat die abgeleitete von fest machen, kräftigen, wie auch den Derivatis *dereza* und *derezra* (Jt. 14, 46 neben *ughra*, gewaltig, 13, 75 neben *çûrâo*, *çvistâo*, stark, sehr stark), die von fest, stark zukommt. S. weiter darüber meine Erklärung von אדרזדא in Ewald's Jahrbüchern der Biblischen Wissenschaft, Bd. V, p. 152 f. — *Kuthrâ — dadâo* Ner.: *kasja nigrahaṁ kasmâića pârthivatvaṁ dâsjati.* Die Deutung des *ajâo* durch *nigraham*, Enthaltung, Zurückziehung, ist höchst auffallend, da dieses nur der Genitiv-Ablativ des Duals sein kann s. 30, 5. 6. Vend. 13, 41 (*katârô ajâo vehrkajâo*, welcher von diesen beiden Wölfen). Im Pârsi findet es sich in der Bedeutung oder (s. Spiegel, Pârsigrammatik p. 134, lin. 11), woraus dann das neupersische *jâ*, oder, geworden ist. An unserer Stelle will die ursprüngliche Dualbedeutung „von diesen beiden" keinen rechten Sinn geben, obschon es auf die „beiden Heere" zurückbezogen werden könnte; denn dann wäre auch für den Genit. plur. *vananãm* ein Gen. dual. *vanajâo* zu erwarten. Nimmt man es dagegen in der spätern pârsischen Bedeutung oder, so bekommen wir einen guten Sinn; und auf diese Weise wird auch das schroffe Zusammenstehen der Fragewörter *kuthrâ*, wo? und *kahmâi*, wem? gemildert. *Vananãm* ist nicht auf *vana*, Holz, Baum, zurückzuführen, wie ich früher that; denn obschon sich *vana* im Zendawesta wirklich in dieser Bedeutung findet (Vend. 5, 1, vgl. das pârsische *van*, Baum; Spiegel, Grammat. der Pârsisprache, p. 143, lin. 1), so giebt es hier keinen erträglichen Sinn, wesshalb wir davon absehen müssen. Die Uebersetzung Nerios. durch *pâr-*

thwatvam, Herrschaft, kommt der Wahrheit näher. Im neupersischen *bân*, Herr, Gebieter, ist unser *vana* noch erhalten; die Dehnung des *a* zu *â* darf nicht befremden, da sie öfters im Neuiränischen im Verhältniss zu der ältern Sprache sich findet (vgl. *Îrân* aus *Airjana*). Die Wurzel ist *van*, besiegen, vernichten, die häufig genug im Zendawesta gebraucht ist. In fine compos. finden wir *vana* in der Bedeutung vernichtend, so Jaç. 9, 17 *drugem-vanô*, die Drukhs vernichtend, neben *ṭbaêshô-taurvâo*, den Hass überwindend. So heisst es eigentlich vernichtend, siegend und wurde dann eine Bezeichnung für Herr, Gebieter, der von den orientalischen Völkern leicht als der Sieger gefasst wird. In unserer Stelle lässt sich ihm wohl diese abgeleitete Bedeutung beilegen.

V. 16. *Kê verethrem — heñti* Ner.: *ke vigajatajâ hamtâram pâtâraḥ çikshâjâm je samti.* Vgl. Jt. 1, 20, wo die Stelle citirt ist. Die Uebersetzung des *verethrem* durch Besiegung gründet sich auf die diesem Wort in den spätern Büchern zukommende Bedeutung Sieg (Jt. 13, 24. 40 *jâo dâthris verethrem*, die sieggebenden, von den Fravaschi's), die noch in dem daraus entstellten neupersischen *fîrûz*, siegreich, Sieg, erhalten ist. Sie ist aber auf unsere Stelle so wenig anwendbar, als auch in vielen andern der spätern Schriften. So 19, 54: *tem haćâṭ verethrem viçpô-ajârem etc.; âaṭ ana verethra haćimnô vanâṭ haênajâo khrvîshjêitis âaṭ ana verethra haćimnô vanâṭ viçpê ṭbishjatô*, ihm möge folgen *Verethrem*, das allen Helfende, von diesem *Verethrem* begleitet möge er die feindlichen Heere vernichten, von diesem *Verethrem* begleitet möge er alle Feinde vernichten. 13, 38: *jûżem tadha taurvajata verethrem dânunãm tûranãm*, ihr besiegt hier das *Verethrem* der feindlichen *Dânu's* (Name von Dämonen). 5, 69: *avaṭ âjaptem dazdi mê — jatha azem avatha verethra haćânê*, lass mich das erreichen, dass ich dort den *Verethra's* folgen möge. 13, 46: *narô — jâhva verethra*, Männer, in denen die *Verethra's* (sind). Das Adjectiv *verethravaçtema* (Superlat. von *verethravaṭ*) finden wir Jt. 14, 3 neben *amavaçtema*, sehr stark; 11, 3 heisst das heilige Gebet *Ahuna vairja* ein *verethra verethravaçtema*, d. i. am meisten mit der Eigenschaft des *Verethrem* begabt. Nach diesen Stellen ist *verethrem* nicht sowohl der Sieg, als etwas, was den Sieg verleiht, ein Siegesgenius, die innere geistige Kraft, durch die der Sieg allein möglich wird. Wie *verethrem* im Zendawesta zu dieser Bedeutung kommt, ist schwer zu sagen, da dieses Wort mit dem *vṛtra* des Weda, dem Wolkendämon, der die himmlischen Wasser zu entführen sucht und gegen den stets Indra ankämpft, identisch ist und ausserdem die Worte *verethraga* = *vṛtraha*, d. i. *Vṛtra*tödter, *Vṛtra*besieger (ein Beiname Indra's), im Zendawesta in der Bedeutung siegreich und *Verethraghna* (von der gleichen Bedeutung) als Name eines guten Genius (*Behrâm* der Pârsen) bekannt genug sind. Die Bedeutung Feind überhaupt, die *vṛtra* im

Weda auch hat, lässt sich dem *verethrem* in den spätern Stücken nirgends mit Recht beilegen. An unserer Stelle hängt nun alles von der Fassung des folgenden Worts ab. Die meisten Codd. haben *ǵâthwâ*, das von West. nach K. 6 in *ǵâ thwâ* getrennt wird. Diese Trennung giebt indess keinen irgendwie vernünftigen Sinn, da *ǵâ* allein, ohne mit *verethrem* als letzter Theil eines Compositums verbunden zu werden, grammatisch ebenso wenig erklärt werden kann, als ein Accusativ *thwâ*, dich, zu der Structur des Satzes passt. Die Schreibung *ǵâthwâ* giebt indess auch keinen genügenden Sinn; es könnte nur Instrumental sing. oder Nom. plur. eines Thema's *ǵâthwa* sein, das Tödtung bedeuten könnte; aber hiemit liesse sich das an der Spitze des Satzes stehende *kê*, wer? nicht reimen; dieses verlangt hier ein Verbum finitum oder zum mindesten einen Nominat. sing., also entweder *ǵâṭ*, er schlug, oder *ǵâtâ*, ein Mörder. Letztere Fassung ist unhaltbar. Wenn sich auch der Accusativ *verethrem* von einem Nomen actoris *ǵâtâ* abhängig machen liesse (man bedenke, dass diese Bildungen im Sanskrit als dritte Person sing. futuri gebraucht werden können), so würde das *w*, das alle Codd. zeigen und das schwerlich nur von Abschreibern herrühren kann, gar nicht erklärt werden können. Dagegen heben sich alle Schwierigkeiten, wenn man *ǵâth wâ* trennt, *ǵâth* als dritte Person sing. Aorist II von *ǵan*, schlagen, und *wâ* als gleichbedeutend mit der Partikel *vâ* fasst. Die Verwirrung der handschriftlichen Lesarten rührte davon her, dass das schliessende *t* unmittelbar vor dem *v* des folgenden *vâ* gleich *th* gesprochen und in Folge davon das *v* in *w* verwandelt wurde nach dem bekannten Gesetze der Aspiration (*thwâ*, dich, = *twâ*). Gegen diese leichte Emendation könnte man einwenden, dass dem disjunctiven *vâ* kein zweites *vâ* folge. Diess ist aber nicht nothwendig, wie v. 12 *kê ashavâ-dregvâo vâ* zeigt. Da zudem der Vers irgend einem alten Liede entlehnt ist und mit dem vorhergehenden in gar keinem Zusammenhange steht, so liegt immerhin auch die Annahme nahe, dass ihm in dem Stücke, zu dem er gehörte, ein Satz mit einem *vâ* vorhergegangen sei. Dass *ǵâṭ* für das regelmässigere *ǵaṭ* gesetzt ist (man vgl. *ǵata*, geschlagen) darf nicht befremden; der ältere Dialekt liebt solche Dehnungen; man vgl. v. 10 *hâtãm* für *hatãm* = *satâm*. Nach dieser Erklärung des *ǵâthwâ* der Handschriften lässt sich nun auch die Bedeutung von *verethrem* bestimmen. Es kann dem Zusammenhang nach hier nicht Siegesgenius bedeuten, sondern es ist in dem alten wedischen Sinn von Feind zu nehmen; aber es ist nicht Feind überhaupt, sondern bezeichnet wohl die überirdischen Feinde, die Dämonen. Die folgenden Worte, welche durch das Relativum *jôi* an den kleinen Hauptsatz: wer schlug den Feind? angeschlossen werden, dienen bloss zur nähern Bestimmung des Feindes oder der Feinde. Sie geben aber so, wie die Mss. abtheilen, keinen Sinn. *Pôi çẽñg̃hâ* wird man nicht, selbst beim besten Willen, vernünftig als zwei Worte erklären können. *Pôi*

mahnt sogleich an *pôimaț* im vorhergehenden Verse; aber Fett giebt hier nicht nur gar keinen Sinn, sondern das Wort liesse sich auch gar nicht construiren; ebenso wenig würde *çẽñg,hâ* erklärt werden können. Die leichteste und sicherste Aushilfe ist *pôi çẽñg,hâ* als ein Wort *pôiçẽñg,hâ* zu schreiben; dieses ist der Instrumental von *paêçañh*, Gestalt, Form (skr. *peças*, armen. *pês*). Zu der Trennung und dem Missverständniss gab wohl die von der spätern etwas abweichende Orthographie Veranlassung; *ôi* steht im Gâthâdialekt oft gleich *ê*, *aê*, z. B. *vôiçtâ* für *vaêçtâ* und *ẽñg,hâ* ist für *añhâ* gesetzt, vgl. *mẽñg,hâi* für *mañhâi*. Zu diesem Instrumental gehört *ćithrâ* aus dem Anfang der folgenden Zeile als Adjectiv. Das Relativum ist, obschon *verethrem*, worauf es sich bezieht, im Singular steht, im Plural *(jôi)* gesetzt, da *verethra* als Collectiv gefasst werden kann. — *Ćithrâ* — *ćîždi* Ner.: *prakaṭatajâ me çrishṭijê bhuvanañ dvaje 'pi gurutâm; açvâdajitâ âdeçam ihalokijañ paralokijagurutajâ grahito 'smi.* Mit *môi* beginnt ein neuer Satz. Für *ahûbis*, wie Westergaard richtig die handschriftlichen Lesarten *ahûm bis* und *ahû bis* corrigirt, hat Nerios. *bhuvanam dvajê;* durch *dvajê* wollte er *bis*, das er für das Zahladverbium *bis*, zweimal, hielt, übersetzen, was aber ganz künstlich und unthunlich ist. Das letzte Wort *ćîždi* ist von Nerios. gar nicht übersetzt; denn *gurutâ* entspricht dem *ratûm*. Dieses *ćîždi* hielt ich früher (VIII, p. 757) für einen Imperativ von *ćish*, verehren; aber der Imperativ hat in dem ganzen Satze keine rechte Stelle; man müsste ihn nur als einen Satz für sich nehmen, wodurch aber kein guter Sinn gewonnen würde. Jetzt sehe ich in *ćîždi* nur den Locativ-Instrumental (nach wedischer Art) von *ćiçti*, Erkenntniss, Wissenschaft; die Dehnung des wurzelhaften *i* zu *î* darf nicht auffallen, wenn man *kaçćiț* und *kaçćîț*, *viçta* und *vîçta* bedenkt; die Erweichung des *çt* zu *žd* ist derselben Art wie die von *âdrẽñg* aus *âthrẽñg*, wohl nur eine Folge des langen Vokals. — *Aț hôi* — *manañhâ* Ner.: *evañ tasja uttamena Çroçasja samâgamanañ manasâ; kila uttamena manasâ saha Çroçasja iti Gustâspasja uttamena manasâ dinâu samâgamanañ.* Einige Schwierigkeit macht *hôi* hinter *aț;* Nerios. giebt es durch *tasja* und verbindet es mit *Çraoshô*, was aber kein Genitiv, sondern ein Nominativ ist. Auf ein Wort im vorhergehenden Satze, auf *môi* oder *ratûm* kann dieser enklitische Genitiv-Dativ des Demonstrativstammes *hi* nicht bezogen werden; dagegen lässt es sich im nachfolgenden mit *ahmâi*, diesem, verbinden. Aber es lässt sich auch in adverbialem Sinne davon, desshalb nehmen, wie in der später so häufigen Phrase *paitîtem hê* „es ist dafür, desshalb gebüsst". Dann bezieht es sich auf die „Feinde von mannigfacher Gestalt" zurück. Diese Fassung ist entschieden der so schwerfälligen Verbindung mit *ahmâi* vorzuziehen. — *Ǵañtû* ist von Nerios. durch *samâgamanam*, Zusammenkunft, wiedergegeben, wonach er es offenbar von *gam*, *ǵim*, gehen, ableitete und als ein durch *tu* gebildetes Nomen abstractum wie *sañtu* fasste. Beides ist aber

entschieden falsch und giebt auch keinen erträglichen Sinn. *Ǵañtû* ist hier eine dritte Person sing. Imperativi von *ǵan* = *han*, schlagen, tödten. So gefasst ist es ein ganz passendes Prädikat zu *Çraosha*, dem Genius, der mit dem Schwert in der Hand die Feinde abwehren und vernichten soll. Das Fehlen eines Objects begreift sich, wenn man schlagen allgemein in dem Sinn von kämpfen fasst. — *Mazdâ — kahmâiċiṭ* Ner.: *mahâǵñânin tasja me kâmaḥ jasja kâmaḥ kebhjaçċit. Vashî* ist hier durch *kâmaḥ* wiedergegeben und demnach als Substantiv gefasst. Obschon die Analogie von *frashi*, *fraçi* und die ähnliche Stelle 43, 1, wo anstatt des *vashî* ein anderes Substantiv *ustâ* gesetzt ist, für die substantivische Fassung angeführt werden könnte, so ist sie doch weder hier, noch in der Parallelstelle 43, 9 befriedigend. Viel passender nimmt man *vashî* als eine zweite Person sing. praes. von *vaç*, wollen. Dass diese wirklich *vashi* lautet, beweist Jt. 1, 10 unwiderleglich. Dem Sinn nach ähnlich ist 29, 4: *jathâ hvô vaçaṭ.*

V. 17. *Kathâ — khshmaṭ* Ner.: *mahâǵñânin samajakartṛtvam jushmâkam; kila kâlo jaḥ paçċât asja kadâ prâpsjati*, grosser Weiser! eure Zeiterfüllung; d. h. wann wird die Zeit nach dieser Zeit (die zukünftige, das Ende der Tage) eintreffen? *Zarem* wird somit als Zeit erklärt, eine Deutung, die sich etymologisch rechtfertigen lässt, wenn man das skr. *ǵaras*, Alter, herbeizieht. Unser Uebersetzer hielt es wohl für verwandt oder einerlei mit *zrvâna*, Zeit. Aber der Begriff Zeit widerspricht ganz dem Zusammenhang und namentlich der Verbindung des *zarem* mit *ċarânî* „ich will gehen", das von Ner. ganz irrig auf die Wurzel *kere*, machen, zurückgeführt wird. Auch das entweder identische oder jedenfalls nah verwandte *zaraçća* Jt. 9, 26 spricht dagegen. Dieses steht im Parallelismus mit *daênãm mâzdajaçnîm* und *vaṇuhîm fraçaçtîm* und scheint demnach eine ähnliche Bedeutung wie Glaube, Lehre zu haben. Früher (VIII, p. 757 f.) führte ich es auf die Wurzel *zar* = *ǵar*, lobsingen, preisen, zurück, und ich sehe noch keinen genügenden Grund, hievon abzugehen. Der Weda bietet das Substantiv *ǵarâ*, Lob (Rv. I, 38, 13), und das Compositum *ǵarâbodha*, Lob erkennend (Rv. I, 27, 10). *Zarem* heisst somit Lob, Lobpreis und setzt ein Thema *zara* voraus und ist eng mit *ċarânî* zu verbinden, so dass beide zusammen „ich will zum Lobe gehen" heissen. In diesem Ausdruck mag eine Anspielung auf den Namen *Zarathustra* liegen, der, wie ich schon anderwärts (IX, p. 693) gezeigt habe, „grösster Liederdichter oder Sänger" heisst. *Haċâ khshmaṭ* ist euretwegen, eurethalben. Diess wird durch das Folgende näher bestimmt. — *Âçkitîm — aêshô* Ner.: *sâ vikramatâ jâ jushmâkam̃ [kila kârjâṇi jushmâkam̃ kadâ sampûrṇâni karishjati] jeċa me bhavanti vaċasâm ṭhajitâraḥ. Âçkitîm*, wie West. richtig nach K. 5 schreibt, ist hier durch Kraft, Tapferkeit übersetzt. Aber diese Uebersetzung lässt sich bei diesem ἅπ. λεγομ. etymologisch nicht be-

gründen. Die Wurzel ist *ski*, s. darüber zu v. 10; 47, 5 treffen wir das Partic. *â-çkjãç*, weilend, wohnend in, wonach es Wohnung, Herberge heissen muss und somit nur ein anderer Ausdruck für das gewöhnliche *demâna* ist; vgl. *skjêitibjô* neben *vîzibjô* 53, 8. Da dieses *âçkitîm* von *ćarânî*, einem Verbum des Gehens, abhängig ist und dieses zunächst eine Präposition der Richtung wie *â*, zu, nach — hin, fordern kann, so liesse sich *âçkitîm* auch auflösen in *â çkitîm*. Weil der Accusativ allein aber auch die Richtung ausdrückt und die Handschriften nichts von dieser Trennung des *â* wissen, so können wir von dieser Aenderung abstehen. Ueber das Lobsingen in *Ahuramazda's* Wohnung vgl. 34, 2. *Vâkhs* wird von West. mit *aêshô* zu einem Compositum verbunden. Diess ist aber sicher unrichtig, weil auf diese Weise der Satz wohl ein Subject nebst Copula, aber kein Prädikat hätte; gerade letzteres muss *aêshô* sein. Die Deutung Nerios. „die Antreiber der Worte" ist nicht ganz stichhaltig, enthält aber etwas Richtiges. Ich fasse hier *aêshô* im Sinne von *aêsha* 28, 5, Trachten, Streben, Suchen. Mit *jjaṭćâ*, daher auch, wesshalb auch, wird der ganze Satz eingeleitet. — *Çarôi — ameretâtâ* Ner.: *svâmino bhavishjanti upari Avirdâde Amirdâde*. *Çarôi* ist demnach als Plural in der Bedeutung „Herren" genommen; aber es kann kein Nom. plur. sein, sondern ist ein Locat. sing. Die Bedeutung Herr gründet sich zwar auf das neupersische *sar*, Haupt, Oberhaupt, aber sie giebt nirgends in den *Gâthâ's* einen guten Sinn (s. das Gloss.). Sollte unser *çara* indess mit diesem neupersischen Worte, dem im Sanskrit das Neutrum *çiras*, Haupt, entspricht, identisch sein, so wäre in den *Gâthâ's* gewiss die neutrale Form *çarañh* zu erwarten; wir finden sie aber nirgends. Die ihm in den alten Liedern zukommende Bedeutung ist nur die von Schutz, Hilfe, gleich dem sanskr. *çarman* (s. das Gl.). Der Infinitiv *bûždjâi* ist von Nerios. als dritte Person plur. futuri der Wurzel *bû*, sein, gefasst. Diese Ableitung ziehe ich jetzt meiner frühern von *bug*, geniessen (VIII, p. 759), vor. Wir haben in dieser Form wirklich den Infinitiv futuri besagter Wurzel, deren Futurstamm *bûshj* lautet. Die folgenden Worte *haurvâtâ ameretâtâ* sind Instrumentale „im Schutz sein werden durch *Haurvat* und *Ameretât*", d. i. von ihnen geschützt werden. — *Avâ — haćâ* Ner.: *evam mâñthravânjâḥ je dânam dharmasanmiçram; kila prasâdam eva dadâti*. *Avâ mãthrâ* müssen als Instrumentale genommen und noch mit *bûždjâi* verbunden werden in demselben Sinne wie *Ameretâtâ*. Die Deutung des *râthemô* durch Gabe ist ganz richtig, vgl. 53, 6. Ebenso fasste ich es auch schon früher (VIII, p. 759 f.).

V. 18. *Kathâ — hanânî* Ner.: *katham satjatajâ tasja prasâdasja anurûpo bhavâmi; kila me apratâraṇatajâ svâdhîno bhavet*. *Ashâ* ist hier als Instrumental und in der Bedeutung eines Abstractums Wahrhaftigkeit genommen. Aber beides ist unrichtig. Der Instrumental lässt sich nicht construiren, und die Bedeutung Wahr-

haftigkeit ist unpassend. Es ist vielmehr Vocativ in der Bedeutung Wahrer, Wahrhaftiger, dem *Mazdâ*, dessen Bezeichnung es ist, in der dritten Zeile parallel stehend. *Mîzdem hanâni* kann nicht „ich bin dieser Gunst würdig“ bedeuten, wie es von Ner. gefasst ist. Denn *hanâni* ist deutlich eine erste Person sing. Imperativi der Wurzel *han* = *san*, spenden. Dass von einer Opferspende und nicht von einem Verdienste die Rede ist, beweist die gleich folgende Zeile, in der die Opfergabe näher beschrieben ist. Auch die in der Glosse gegebene Deutung frei, selbstständig ist unpassend. — *Daçâ* — *ustremćâ* Ner.: *daçânâm̃ açvânâm sabiǵânâm ushṭhrânâmća.* Ueber *arshnavaitîs*, eigentlich männerbegabt, d. i. schwanger, trächtig, s. VIII, p. 760. *Ustrem* lässt sich nicht mit Ner. als Kameel deuten, obschon wir das Wort in dieser Bedeutung wirklich im Zendawesta finden, da neben der bestimmt angegebenen Zahl von Stuten die Nennung nur eines Kameels (sogar ohne das Zahlwort) sehr sonderbar sein würde. Das Wort kann hier nur soviel als das skr. *uttara* sein und höher, darüber hinaus, d. i. eine grössere Anzahl, bedeuten. — *Jjaṭ* — *Ameretâtâ* Ner.: *jathâ me maǵdah jad evam vedmi Avidadisja Amidadasja.* *Apavaitî* ist hier in mehrere Worte, wie es scheint, in zwei, *apa* und *vaiti* aufgelöst. Letzteres soll ich weiss heissen, also von der Wurzel *vid*, wissen, stammen. Diese Deutung ist indess eine reine Spielerei. Früher (VIII, p. 760) fasste ich es als eine dritte Person conjunct. imperf. der Wurzel *pu*, läutern, reinigen; aber diese Wurzel ist in dieser Bedeutung im Baktrischen nicht gebräuchlich und würde überdiess nur einen sehr gezwungenen Sinn geben. Aus dem Substantiv *apavatâitê* Vend. 9, 52 lässt sich nichts für die Bedeutung des *apavaitî* unserer Stelle erschliessen, da die Lesung jenes Worts nicht sicher, vermuthlich eher falsch ist; auch mit dem ebenfalls zweifelhaft gelesenen *apivaiti* Jt. 10, 27, das sicher ein Verbum ist und den Sinn von wegnehmen zu haben scheint, lässt sich wenig anfangen. Der Zusammenhang und die Construction unserer Stelle scheint eine Verbalform zu verlangen; aber es lässt sich keine passende Wurzel finden. Die den Dualen *haurvâtâ ameretâtâ* sonst beigegebenen Prädikate *utajûiti* und *tevishi* veranlassen mich in *apavaitî* eben ein solches (im Dual) zu sehen. Die Bedeutung anlangend, so würde das wedische *apavat* „mit Wasser versehen“ lautlich vollkommen entsprechen; aber die Bedeutung will nicht recht passen. Besser empfiehlt sich eine Ableitung von *apa* (Adverbium und Präposition), weg, darauf, mittelst des Suffixes *vat*, so dass es eine ähnliche Bedeutung wie der Superlativ *apĕma*, der äusserste, in der Verbindung *urvaêçê apĕmê* (43, 5) hat, etwa wie die von zukünftig. Das Verbum substant. ist, wie oft, zu ergänzen. — *Jathâ* — *dâoṅhâ* Ner.: *evam̃ jathâ tubhjam̃ća dadâmi.* Ueber *dâoṅhâ*, das irrig als eine erste Person gefasst ist, s. zu 34, 1.

V. 19. *Jaç — dâitê* Ner.: *jaḥ prâptam prasâdam anurûpiṇino* [?] [1]) *dadâti.* Ueber *haneñtê* (Dat. sing. des part. praes.) s. zum vorigen Vers. — *Jê — dâitê* Ner.: *jaḥ asti tasmâi satjavaktâ naro dadânaḥ* [*uttamo nâ*]. *Îṭ* ist hier durch *asti* und *nâ* durch *naraḥ* wiedergegeben. Der bei dieser Deutung sich ergebende Sinn „welcher Mann diesem Wahressprechenden giebt" würde indess dem vorigen Gliede, dem das unsere allem Anschein nach parallel sein muss, völlig widersprechen. Der Parallelismus verlangt auch für diesen Satz durchaus eine Negation. Diese wird, wie ich schon früher (VIII, p. 761) annahm, dadurch gewonnen, dass man *nâ* und *iṭ* als eine Auflösung der gewöhnlichen, aber zusammengesetzten Negation *nôiṭ* (aus *na* + *iṭ*) betrachtet. — *Kâ — paourujê* Ner.: *kiñ tasja tena dosheṇa asti prathamañ; kila tasja tena pâpakarmatvena prathamañ.* Die dem *mainis* hier gegebene Bedeutung Frevelthat, Verbrechen scheint nur gerathen zu sein; sie lässt sich weder aus den Stellen (dieser und 31, 15) beweisen, noch etymologisch begründen. Dagegen wäre die Bedeutung Strafe, Ahndung, Rache nicht unpassend, die sich auch etymologisch begreifen liesse, wenn man die Wurzel *man*, denken, in dem Sinne von gedenken (einem etwas gedenken = sich an Jemand zu rächen suchen) fasst. Da aber diese Bedeutung weder durch Stellen aus dem Zendawesta noch aus dem Weda bewiesen werden kann, da sich ferner die nahe Verwandtschaft des *mainis* mit dem so häufigen wedischen *manîshâ*, Andacht, Loblied, nicht verkennen lässt, so werden wir wohl von jener Deutung abstehen müssen. Ich halte es für das beste, bei der nächsten Bedeutung Dichten, Trachten zu bleiben. Die Accusative *tem* und *îm* (in der folgenden Zeile) müssen hier wegen ihrer Verbindung mit dem Verbum substant. *añhat* im Sinne eines Dativs gefasst werden; denn ein transitives Verbum, von dem sie abhängig gemacht werden könnten, lässt sich nicht finden. *Paourujê* steht wahrscheinlich für *paourujâ* und ist das Femininum von *paourujô* (= *pûrvja*, früher), wie K. 5 falsch corrigirt. Man vgl. seinen Gegensatz *apĕmâ*, ein deutliches Feminin, im folgenden Gliede. — *Vîdvâo — apĕmâ* Ner.: *ćettâ 'smi tasja jad asja asti nidâne; nidâne puṇjasja durgatiḥ.* Die Deutung des *apĕmâ* durch *nidâne*, wonach es der Locativ eines Substantivs wäre, Aufhören, Ende, hat etwas Richtiges; Substantiv ist es zwar nicht, aber Adjectiv femin. und im Nominativ mit der Bedeutung die letzte (scil. *mainis*). Einige Schwierigkeit macht die syntaktische Verbindung von *vîdvâo*, wissend, von dem jedenfalls der Accusativ *avãm*, worin ich nur das Pronom. demonstrat. *ava* erkennen kann, abhängig ist. Man kann es von *pereçâ* zu Anfang des Verses abhängen lassen, „ich will fragen — kennend jenes Denken etc."; aber die beiden Sätze sind von einander zu weit entfernt. Daher möchte ich lieber hinter

---

[1]) Wohl *anurûpiṇe na* zu lesen.

vîdvâo das Verbum substant. ich bin *(ahmî)* oder in seiner Conjunctivform ich sei *(qjêm)* ergänzen.

V. 20. Die Worte von *ćithenâ* — *âoñharê* finden sich nicht übersetzt in dem von mir copirten Manuscripte Neriosengh's. *Ćithenâ* erklärte ich früher (VIII, p. 761) als einen Infinitiv der Wurzel *ći*, büssen, wovon *ćitha*, Strafe. Aber die Infinitivformen auf *tana* sind wohl der ersten Keilschriftsprache, aber nicht dem Zendawesta bekannt; zudem müsste man, wäre es wirklich ein solcher Infinitiv, entweder den Dativ *ćithanâi* oder den Locat. *ćithanê* erwarten. Aus diesen Gründen ist die alte Erklärung zu verlassen. Ich halte jetzt dieses *ćithenâ* für eine Zusammensetzung von *ćit*, dem Neutrum des Interrogativstammes *ći* i. e. quis und des Enklitikums *na*. Das *e* ist blosser Bindevokal, der häufig an die Interrogativ- und Relativpronomina antritt, wenn sie enger mit einem folgenden Wörtchen verbunden werden sollen, wie *jaçe thwâ*, *kaçe thwâ*. Das *t* wurde zu aspirirtem *th* vor *na*, gerade wie *skjaothana* oder *skjaothna* einem *ćjâutna* gegenübersteht. So ist das Sätzchen eine an *Ahuramazda* gerichtete Frage nach den *Daêva's*, was sie seien oder wozu sie da seien. — *Aṭ* — *dâtâ* Ner.: *evam idam̃ pṛćchâmi je pratiskhala*[*n*]*ti; teshâm̃ je jushmâkam̃ gavâm̃ kadarthakânâm.* Hier ist die Uebersetzung Neriosengh's sehr lückenhaft; wahrscheinlich wussten die Erklärer des Zendawesta aus der Sâsânidenzeit nicht alle Worte dieses höchst schwierigen Verses zu deuten. *Peshjêintî.* So corrigirt Westergaard richtig das *peshjêitî* von K. 5. Die Lesung anderer Mss. *piskjêiñtî* (K. 6, 11) lässt keine richtige und verständliche Erklärung zu. Wollte man nämlich diese Lesung festhalten, so würde als Wurzel das v. 9 besprochene *ski*, weilen, sich herausstellen, die erste Sylbe *pi* aber müsste als Verkürzung der Präposition *aipi* genommen werden. Sonach könnte es verweilen, vielleicht auch bewohnen heissen. Aber die Präposition *aipi* wird in den *Gâthâ's* nie zu *pi* verkürzt und die Bedeutung widerspricht dem Zusammenhang, da *jôi* auf die *daêvâ* sich zurückbeziehen und daher von kämpfen, streiten oder schaden die Rede sein muss. Zu einer vollkommen richtigen Erklärung des auf den ersten Anblick höchst schwierigen Worts gelangen wir durch eine nähere Betrachtung von *peshana* und *peshanâ* der spätern Bücher. Jt. 5, 109: *jaṭ bavâni aiwivanjâo* — *duždaênem peshanemća daêvajaçnem drvañtemća*, dass ich überwindend sein möge den Schlechtgläubigen und den *peshana*, den Daêvaverehrern und Gottlosen (eigentlich feindlich Angreifenden); vgl. 19, 87. Jt. 9, 30 (vgl. 17, 50): *jatha azâni peshanê asta aurvañtô*, dass ich acht Renner treiben möge gegen den *Peshana*. Aus diesen Stellen ergiebt sich klar, dass *peshana* so viel als Feind und zwar Glaubensfeind bedeuten muss. Das femin. *peshanâ* bedeutet dagegen deutlich Kampf, Schlacht, so Jt. 13, 17: *tâo ughrâhu peshanâhu upaçtãm heñti dâhistâo jâo fravashajô ashâunãm*, die Fravaschi's der Reinen bringen am meisten Hilfe in den gewaltigen

Schlachten. 13, 23: *jâo zaojâo vañhuthwaêshu jâo zaojâo verethraghnjaêshu jâo zaojâo peshanâhu*, welche schnell sind in Gutthaten, schnell bei Siegen, schnell bei Kämpfen. 13, 27: *tâo zaojâo tâo verethraghnjaêshu tâo peshanâhu; tâo idha jaṭ narô takhma pereteñtê verethraghnjaêshu*, die schnellen in Siegen in Kämpfen, die da sind, wo die starken Männer um den Sieg kämpfen. Die letzten Worte von *tâo idha — verethraghnjaêshu* sind deutlich eine Glosse, welche das Vorhergehende, namentlich das *peshanâhu* erklären sollen. Die erklärenden Worte *idha jaṭ pereteñtê*, da wo kämpfen, lassen somit keinen Zweifel mehr übrig über die Bedeutung von *peshanâ* als Schlacht, Kampf [1]). Es ist vollkommen das wedische *pṙtanâ*, Schlacht; dieses musste nach demselben Gesetze zu *peshanâ* werden, nach welchem *ṙta* zu *asha*, *amṙta* zu *amesha* etc. ward. Im Weda findet sich noch einfacher *pṙt* im Sinne von Kampf. Hievon ist unser *peshjêiñti* ein Denominativ und heisst somit kämpfen, transit. bekämpfen. *Aêibjô* kann hier nur in reflexivem Sinn „für sich" (zum eigenen Besten) genommen werden. Das Subject müssen die *Daêva* sein. Der Accusativ *kãm* ist von *peshjêiñti* abhängig; aber es hat hier keine interrogative Bedeutung, sondern die 33, 6 angegebene allgemeinere Wesenheit, Bestand. Der Instrumental *jâis*, mit welchen, durch welche, bezieht sich auf die *Daêva's*. Ueber *karapâ* s. zu 32, 12; über *uçikhs*, einen andern Namen der von Zarathustra so angefeindeten und verwünschten wedischen Seher, Priester und Liederdichter, s. VIII, p. 762. Das Verbum *dâtâ* steht zwar im Singular (aor. medii), bezieht sich aber sowohl auf *karapâ* als *uçikhs*. — *Jâcâ — urûdûjatâ* Ner.: *jeca kikâḥ anirvittajaḥ avjapâradâtṙbhjaḥ*. Ueber *ãnmainê*, das nur gleich *âtmane*, für sich selbst, sein kann, s. zu 30, 7. Die dem *urûdûjatâ* gegebene Bedeutung: „Geber der Nichtvollbringung" ist gewiss irrig. Vor allem ist das Wort kein Substantiv, sondern ein Verbum und zwar die dritte Person sing. imperf. medii einer Wurzel *rûd*. Diese lässt sich auf das sanskritische *rudh*, abhalten, hemmen, oder *ruh* (für *rudh*), wachsen, zurückführen. Ersteres ist nur selten im Zendawesta; der sich ergebende Sinn „was der *kavâ* für sich abwehren liess" widerspricht dem Zusammenhang. Das zweite ist häufiger und auch noch im neupersischen *rustan*, wachsen, erhalten; aber die ursprüngliche Bedeutung wachsen ist hier nicht anwendbar. Dagegen giebt die wedische Bedeutung erlangen einen guten Sinn. Letztere ergiebt sich leicht aus der Causativform *rûdaj*, wachsen lassen, machen, im Medium für sich wachsen lassen, d. i. sich zukommen lassen, erlangen. Der ursprüngliche Causativ-

---

[1]) *Peshu* Jt. 5, 77: *huskem Peshûm raêćajaṭ*, er bewässerte das trockene *Peshu*, und Jt. 24, 42: *frâjañtô tarô Peshûm dûraê-çrûtam*, gehend durch das weitberühmte *Peshu*, gehört nicht hieher, sondern ist Name eines Landes. Da *esh* lautliche Veränderung für ursprüngliches *art* ist, so erhalten wir den Namen *Partu*, d. i. *Parthuwa* der Keilinschriften, Parthyene der Alten.

stamm *rûdaj* wurde zu *urûdûj* durch Einfluss des wurzelhaften inlautenden *u*, das eine grosse Macht über die benachbarten Vokale ausübt; das anlautende *u* ist ein einfacher Vorschlag, wie er sich bei dieser Wurzel gewöhnlich findet. vgl. *uruçta, urûraoṭ* u. s. w.; das zweite *û* trat an die Stelle des *a*, als Nachhall des *û* der Wurzelsylbe. Was die syntaktische Verbindung des Sätzchens anlangt, so ist es von *ît pereçâ* abhängig und dem *jôi peshjêiñti* coordinirt. — *Nôiṭ — frâdañhê* Ner.: *na te prasâdeshu puṇjakârjam pradadanti; kila jaḥ prasâdaḥ tebhjo dîjate tena kiñcidapi sadhjâpâritaram na kurvanti.* Der von der Tradition diesen Worten gegebene Sinn „sie fördern nicht bei den Gunstbezeugungen das reine Handeln" ist vollkommen falsch. *Hîm* ist kein Nominativ plur., sondern ein Accusativ sing. des Pronominalstammes *hi;* aber die streng accusative Bedeutung lässt sich hier so wenig festhalten, als bei *îm* im vorhergehenden Verse. Wir müssen es ebenfalls im Sinne eines Dativs nehmen, wollen wir nicht annehmen, dass das Verbum *mizĕn* mit zwei Accusativen construirt sei, was höchst unwahrscheinlich ist. Mit *mizĕn*, das schlechterdings kein Substantiv in der Bedeutung Gunst sein kann, hat es dieselbe Bewandtniss wie mit *uçĕn* v. 10. Es ist entweder dritte Person plur. imperf. activ. oder der Nominat. des part. praes., in beiden Fällen für *mizjan* stehend. Da nirgends, ausser *daêvâ*, ein Plural ist, worauf eine dritte Person plur. bezogen werden könnte, von diesen aber sicher nicht der Inhalt dieses Schlusssatzes ausgesagt sein kann, so werden wir am besten thun, uns der zweiten Auffassung zuzuwenden. Das Subject des Satzes ist dann der Vocativ *ashâ*, Wahrer! ein Name des *Ahuramazdą*. Zu ergänzen ist nur wie in v. 10 das Verbum substantivum. Die Bedeutung von *miz* = *mih*, spenden, ist nicht im mindesten zweifelhaft. *Frâdañhê* ist kein Verbum wie Ner. annimmt, auch nicht von *dâ* + *frâ* abzuleiten, sondern es ist ein aus der zu v. 10 besprochenen Wurzel *frâd* gebildetes neutrales Abstractum, „Auffüllung, Umzäunung". Da dieses gewöhnlich von den *gaêthâ's*, den eingefriedigten erblichen Familiengrundstücken, ausgesagt ist, so kann *frâdañh* leicht die weitere Bedeutung „bleibender Besitz, Erbtheil, Eigenthum" annehmen.

Capitel 45.

Dieses Stück enthält ein grösseres, vor einer grossen Versammlung vorgetragenes Lied, das der Form und dem Inhalt nach eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Cap. 30 zeigt. Einer grossen, von fern und nah zusammengeströmten Volksmenge werden hier die Hauptsätze der neuen Religion verkündigt, die Lehre von den zwei uranfänglichen Geistern und deren Verhältniss zu einander, von der Urweisheit und von *Ahuramazda*, als dem besten und allergrössten in der Schöpfung. Dem Lobe dieses grossen Gottes ist dann ein

grösserer Theil (6—10) gewidmet. Die sechs ersten Verse beginnen jedesmal mit den Worten: *at fravakhshjâ*, so will ich verkündigen, und leiten dadurch jeden neuen Gedanken ein. Der letzte Vers (11) gehört nicht zum Ganzen und kam wohl nur zufällig hieher. Der Inhalt und Gedankengang des Liedes ist im Einzelnen folgender:

Der Prophet fordert alle seine Zuhörer, die aus den verschiedensten Gegenden zusammengeströmt waren, auf, seinen Worten ein aufmerksames Ohr zu leihen; er wolle ihnen alles mittheilen, vor allem die von den Weisen erkannte Existenz eines ursprünglichen Geisterpaars, eines guten und eines bösen Wesens. Diese Verkündigung der neuen Lehre sollen weder der böse Geist, der nur Uebles und Verderbliches redet und das zweite Leben, d. i. das Geistesleben, dadurch zu vernichten sucht, noch seine Anhänger, die Lügner, die die nichtige Religion des Götzendienstes mit ihrer Zunge bekennen, stören (1). Nach diesen einleitenden Worten spricht er über das Verhältniss dieser beiden Geister zu einander, und zwar theilt er dieses in Form eines Gesprächs des weissen, guten Geistes mit dem schwarzen, bösen mit. Der gute Geist sagt zu dem bösen, dass alle guten Dinge, wodurch die Welt bestehe, die Gedanken, die Loblieder, die Intelligenzen, die Glaubenssätze, die heiligen Worte und Handlungen, die heiligen Sprüche und die Seelen, die Schutzgeister der Schöpfung, nur seiner Leitung folgen, und dass er dadurch in den Stand gesetzt sei, die ganze gute Schöpfung gegen Angriffe der Bösen zu schützen (2). Da als eine Hauptmacht gegen das Böse die Kraft des Verstandes und der Einsicht (vgl. 30, 10) hervorgehoben ist, so wird der Sprecher auf die zwei Arten derselben, die erste und die letzte, im Folgenden hingeleitet. Die erste ist die ursprüngliche, dem Menschen von Gott mitgetheilte, die letzte die durch Erfahrung vom Menschen selbst gewonnene Weisheit (vgl. 44, 19). Der Sprecher will nun allen denen, welche die göttliche Weisheit noch nicht kennen und die ihnen bereits mitgetheilten Sprüche nicht so anwenden, wie er selbst sie denkt und spricht, jene ihm von Gott selbst mitgetheilte Urweisheit verkündigen, damit ihnen die selbstgewonnene Weisheit für dieses Leben desto förderlicher und nützlicher sein könne (3). Die Urweisheit ruht aber in Mazda. So wendet sich der Dichter ihm zu und verweilt nun länger bei der Beschreibung seines Wesens, seiner Offenbarungen und schliesst mit einem Lobespsalm. Er ist das vortrefflichste Wesen der Schöpfung; er als der Weise kennt das Wahre (*ashâṭ hacâ vaêdâ* = *vidus-ashâ* v. 8), er ist der Vater des alles Gute wirkenden Geistes und die das Gute vollbringende Thätigkeit, die *Ârmaiti* ist seine Tochter (vgl. 31, 8. 9). Er, der Lebendige, der alles ins Dasein gerufen, kann nie betrogen und getäuscht werden (4). Er, der Heiligste, hat seinem Propheten das Wort, das denen, die ihn zu hören gekommen sind, das nützlichste und beste sein wird, mitgetheilt. Sie werden dadurch der Unsterblich-

keit und der Vollkommenheit theilhaftig, welche aus den Werken des guten Geistes entspringen, mit welchen Kräften *Ahuramazda* selbst ausgestattet ist (5). Der Dichter will nun sein Lob verkünden. Er preist zuerst den *Çraosha*, die Offenbarung, als den allergrössten (vgl. 33, 5) unter den das Gute vollbringenden Geistern, die um den *Ahuramazda* geschaart sind. Er bittet diesen, sich ihm zu offenbaren mit den Worten: es höre der lebendige Weise! d. h. er schenke meinen Fragen Gehör. Er, dessen Güte durch den guten Sinn stets wächst, soll den Dichter mit seiner besten Weisheit erfüllen und regieren (6). Durch sein Walten und Wirken, durch seine Macht bestehen alle Lebendigen, die vergangenen Geschlechter wandelten nur durch ihn ihren Weg wie die gegenwärtigen und kommenden. Aber unsterblich ist nur des Frommen Seele, die nach Unsterblichkeit strebt; die Frevler und Gottlosen dagegen werden als Feinde des wahren Lebens durch diese hohe Kraft, die im Besitze des Herrn der Schöpfung, des Allweisen, ist, vernichtet (7). Diesen will der Sänger mit Lobliedern verherrlichen. In heiliger Begeisterung schaut er ihn mit seinen Augen selbst, ihn, den lebendigen Weisen, die Quelle alles Guten in Gesinnung, Wort und That, der das Wahre kennt und weiss. Das Loblied des Sängers und seiner Genossen soll zum Himmel dringen und in den Gesang der himmlischen Schaaren (28, 10) einstimmen (8). Diesen will er mit frommem Sinne verehren, der ihm und seinen Leuten stets gnädig ist, zu jeder Zeit in Licht und Dunkel. Er bittet ihn, als den der durch sein Wirken jegliches Besitzthum schafft, Vieh und Menschen zu beschützen durch die Kraft des guten Sinnes, eine Bitte, der man so oft in den wedischen Liedern begegnet (9). Nicht zufrieden mit den eigenen Lobliedern ruft der Dichter noch die *Ármaiti* herbei; mit ihren Gebeten will er noch den Höchsten feiern. Er hat sich als den durch sich selbst Weisen und Lebendigen, d. i. als Quelle der Weisheit und des Lebens (31, 8) geoffenbart; daher hat er den wahren und guten Gedanken; daher sind die beiden hohen Kräfte, die Vollkommenheit und Unsterblichkeit, die er dieser Welt verliehen und wodurch allein sie besteht, in seinem Besitz (10).

Ob das Lied aus einem Gusse und von einem Verfasser sei, möchte fast zu bezweifeln sein. Wie es jetzt vorliegt, ist es zwar ein Ganzes, dem ein gewisser Plan nicht abgesprochen werden kann; aber die einzelnen Glieder haben zu wenig Ebenmass. Die ersten fünf Verse haben mehr einen didaktischen, die letzten fünf mehr einen panegyrischen Charakter. Vergleichen wir damit das ächt zarathustrische Lied cap. 30, so scheint es, wenigstens die vier ersten Verse, mehr eine Nachahmung als ein Originalprodukt zu sein. Diese rühren schwerlich von Zarathustra her, da in der Anschauung dieses Stücks und in der von cap. 30 einige Differenzen sich auffinden lassen, theils sprachliche, theils in der Anschauung begründete. In jenem schönen Liede heisst das Geisterpaar *jêmâ*,

Zwillinge, hier *dûm*, die zwei; dort heisst der böse Geist *akô*, der nichtige, hier *anrô*, der schwarze, eine Benennung, die Zarathustra noch nicht geläufig ist; denn 44, 12 ist *anrô* nur des Wortspiels mit *añgrô* wegen gewählt. Dort werden die Anwesenden aufgefordert, zwischen beiden Geistern zu wählen, entweder dem guten oder dem bösen zu folgen; hier scheint die Scheidung bereits erfolgt zu sein; denn es ist von keiner Wahl mehr die Rede. Der ersten Hälfte fehlt die Kraft und Gedrungenheit jenes herrlichen Liedes, die zweite dagegen ist sehr schön und erhaben und hat eine unverkennbare Aehnlichkeit mit wirklich zarathustrischen Versen, wie 31, 7. 8; aber die Sprache ist doch eine etwas abweichende; so vermisst man z. B. das Prädikat *Ahuramazda's qâthra*, mit eigenem Feuer, Urlicht, das hier ganz an seinem Platz gewesen wäre. Aus diesen Gründen möchte ich das Lied dem Zarathustra absprechen und einem seiner Schüler und Gefährten, der zarathustrische Gedanken nach seiner Auffassung benutzte, zuschreiben.

Der letzte (elfte) Vers steht in keinem nähern Zusammenhange mit dem vorstehenden Liede. Der Sinn desselben ist wohl folgender. Nach der heiligen Lehre des Hausherrn und Feuerpriesters ist *Ahuramazda* der nächste Verwandte und Freund eines jeden, der den Götzendienst für falsch und verkehrt und die Götzendiener für Lügner hält und sie streng von dem unterscheidet, der fromm und wahr denkt. Der Grundgedanke dieses Verses kehrt zwar oft genug in den *Gâthâ's* wieder, aber die Ausdrucksweise ist eine so eigenthümliche, dass er ganz vereinzelt dazustehen scheint. Dem Zarathustra gehört er gewiss nicht an. Wahrscheinlich ist er unter dem Hausherrn und Feuerpriester gemeint; dann könnte der Vers von einem seiner Freunde, *Kavâ Vistâçpa* oder *Gâmâçpa*, herrühren.

V. 1. *Aṭ — çraotâ* Ner.: *evam̃ prakṛshṭam̃ bravîmi nanu karṇâbhjâm̃ çrûjate. Gûshôdûm* ist hier fälschlich als ein Nomen im Dual genommen, während es deutlich eine zweite Person plur. Imperativi medii von *gush*, hören, ist. Der Uebersetzer verwechselte es mit *gaosha*, Ohr. — *Jaććâ — ishathâ* Ner.: *jathâ âsannât jaçca dûrât samîhate.* Dass *açanât*, von nahe, heissen muss, wie Ner. hier richtig übersetzt, geht deutlich aus dem Gegensatze *dûrât*, von ferne, hervor. *Ishathâ* kann keine dritte Person sing. praes. medii sein, sondern ist eine zweite sing. activi der Wurzel *ish*, kommen, herzukommen, und nicht von *ish*, wünschen (s. zu 30, 1). — *Nû — dûm* Ner.: *jad nanu idam̃ sarvam̃ prakaṭam̃ jato mahâgñânî dadâu.* Eine Anspielung auf unsere Stelle enthält Jt. 17, 2. Der Uebersetzer scheint durch das vorgesetzte Relativ die ersten Worte dieses Versgliedes mit dem ersten *nû çraotâ* zu verbinden, was meiner Meinung nach ganz richtig ist. Denn mit *ćithrê* beginnt ein neuer Satz. Einige Schwierigkeit macht *îm*, das von Nerios. neutral durch *idam*, dieses, wiedergegeben wird. Da es mit *viçpâ* einem Nom. Acc. plur. neutr. verbunden ist, so liegt die

Annahme nahe, es sei eine Verkürzung für *imâ* = haec. Diess ist jedoch nicht nöthig, da wir durch den wedischen Sprachgebrauch berechtigt sind, es als eine blosse Verstärkungspartikel, die sich gern an *ât jat* etc. hängt, zu fassen, ein Gebrauch, der in den *Gâthâ's* noch nicht herrschend ist, da es sich an den meisten Stellen als obliquer Casus des Fürworts der dritten Person ihm, ihn, es übersetzen lässt (s. v. 3). — *Ćithrê* erklärt Ner. durch offenbar, wornach er es mit dem bekannten *ćithra* = *ćitra* identifizirt. Sonach wäre es ein Adjectiv; aber dieses passt gar nicht zur Construction. Der Plural *mazdâoṅhô* verlangt einen Plural des Verbums, und zwar wo möglich in der dritten Person. Diesen finden wir auch, wenn wir *ćithrê* auf die Wurzel *ćith*, wissen, kennen, zurückführen; dann ist es wie *âoṅharê* eine dritte Person imperf. medii. *Mazdâoṅhô*, ist, obschon es ein deutlicher Plural ist (vgl. *ahurâoṅhô* 30, 9. 31, 3) von Nerios. durch den Singular wiedergegeben, vermuthlich weil der Plural des höchsten Gottesnamens den Auslegern entweder unverständlich, oder anstössig war. Indess ist der Zusammenhang des ganzen Stückes, sowie der Inhalt dieses Verses insbesondere, entschieden gegen eine Beziehung dieses Plurals, etwa im Sinne eines plural. majestaticus, auf *Ahuramazda;* ja nicht einmal an die *Amesha-çpeñta's*, deren Oberster Mazda ist, darf gedacht werden, sondern jener Plural „die Weisen" ist hier im eigentlichen Sinne von Menschen zu verstehen, von den weisen Priestern der Vorzeit oder den in die göttlichen Geheimnisse eingeweihten Propheten; ähnlich wird der Plural *ahurâaṅhô* Jt. 5, 85 als eine Bezeichnung der Fürsten *(daṅhu-patajô)* gebraucht. Wie hier der Plural, so bezieht sich der Singular *mazdâi* in dem berühmten *Ahunavairja*-Gebet (Jt. 27, 13) ebenfalls auf einen Menschen und nicht auf *Ahuramazda*. Für einen solchen Gebrauch des Gottesnamens bietet das Alte Testament eine treffende Parallele, wo אֱלֹהִים auch von Menschen, im Sinne von Richter oder Anführer, ausgesagt wird. — Einige Schwierigkeit macht auf den ersten Anblick *dûm*. Vergleicht man aber v. 2 und die ersten Verse des diesem Stücke ganz analogen 30. Capitel, wo von den zwei Geistern die Rede ist, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass wir in *dûm* das Neutrum von *dva*, zwei, in einer etwas verkürzten Form haben. Dass sich *dvam* zu *dûm* im Baktrischen zusammenzieht, beweist ganz deutlich die Verbalendung *dhvam*, die im Baktrischen (wenigstens im Gâthâdialekt) stets zu *dûm* wird. Diesem *dûm*, zwei, ein Paar (vgl. im Sanskr. die Verdoppelung *dvam̃dvam*, Paar), entspricht in 30, 3 *jêma*, Paar. Dass unter diesem Paar der weisse und schwarze Geist zu verstehen sei, ergiebt sich klar aus v. 2. Die Erklärung Nerios. durch *dadâu*, er gab, beruht auf der ganz verkehrten Ableitung von der Wurzel *dâ*, geben. — *Nôiṭ — merâshjâṭ* Ner.: *na dvitijakâle dush-çishjajitâ Aharmanaḥ jagân* [*jugân*] *mârajishjati vapushi pâçćât etja akshaje.* Diese Uebersetzung ist im Allgemeinen richtig; nur ist *daibitîm ahûm* keine Zeitbestimmung

„in dem zweiten Leben", sondern ein von *merāshjāṭ* abhängiger Accusativ. Die Beziehung auf den zukünftigen unvergänglichen Auferstehungsleib ist jedenfalls falsch, da diese Vorstellung der spätern Bücher den *Gâthâ's* noch fremd ist. Auch *merāshjâṭ* ist fälschlich als ein Futurum gedeutet; das *shj* wurde nämlich als Futurcharakter genommen, während das *sh* noch zum Stamme gehört; denn *merāsh* ist nur eine andere etwas erweichte Aussprache für *mereñć*, das Causativum von *mere*, sterben; *jâṭ* ist die dritte Person sing. Conjunctivi (des sogenannten Precativ im Sanskr.). — *Akâ — varetô* Ner.: *nikr̄shṭakâmi*[*t*] *durgatijam ǵihvajâ prabodhakaḥ.* Dass die beiden ersten Worte *akâ* und *varanâ* zusammengehören' ist klar. *Varanâ* ist nur eine breitere, vielleicht unrichtige Aussprache für das öfter vorkommende *varena*, eigentl. Wahl, d. i. Glauben (vgl. 30, 2, wo von der grossen Glaubenswahl, der Scheidung nach dem Bekenntniss, die Rede ist). Die Uebersetzung durch *kâmi*, verlangend, wünschend, ist nicht ganz zutreffend. Den Casus anlangend, so ist *varanâ* entweder Instrumental sing. oder Nominativ Pluralis. Was vorzuziehen sei, hängt von der Fassung des *varetô* ab. Westergaard verbindet damit die Präposition *â*, welche man indessen besser trennt und zu *hizvâ* zieht, welches der ganzen Structur des Satzes nach kein Nominativ sein kann, sondern ein Instrumental = *hizvajâ* sein muss; vgl. 31, 3. Die mangelnde äussere Endung wird nun durch die Präposition (hier Postposition) *â* ersetzt. *Varetô*, das der Bildung nach ein Partic. pass. ist, kann von *vare*, bedecken, verhüllen, oder *vare*, wählen, abgeleitet werden; aber da der Begriff verhüllt zum Zusammenhang nicht passt, so werden wir uns am besten zu der andern Wurzel wenden, von der ja auch *varanâ* abstammt. Aber dann kann *varetô* keine eigentliche passive Bedeutung haben, sondern es ist ihm die active beizulegen, welche das passive Partic. im Baktrischen wie im Neupersischen tragen kann, man vgl. *beretô meretaçća*, tragend und verkündigend, im zweiten Farg. des Vend. Bei dieser Fassung des *varetô* sind *akâ varanâ* die von ihm abhängigen Accusative. Instrumentale könnten diese nur sein, wenn sich *varetô* als verhüllt fassen liesse. Deutlicher wird der Sinn, wenn wir dem *vare* hier die Bedeutung von *fra-vare*, glauben, bekennen, beilegen.

V. 2. *Jajâo — anrem* Ner.: *jâbhiçća mahattamaḥ Hormizdaḥ evam abravîd enam hañtâram Aharmanam.* Dass der Dual (gen. Loc.) *jajâo* sich auf die *mainjû paourujê* „die beiden ursprünglichen Geister" zurückbezieht, ist einleuchtend. Das *jâbhiḥ* des Neriosengh weist aber nicht auf diese zurück, da er unter *paourujê* nicht „die beiden ersten Geister", sondern die *Gâthâ's* (er hat *âdjam gâthâbhuvaḥ*) versteht, eine ganz willkührliche und verkehrte Annahme. Unter *çpanjâo* kann dem Zusammenhang nach nur der *çpeñtô mainjus*, der weisse Geist, *Ahuramazda*, verstanden werden, wie es Ner. auch richtig deutet. Der Form nach kann es bloss ein Comparativ und

zwar nur der Nominat. sing. masc. sein; als Genitiv Dualis, der wegen *jajâo* vermuthet werden könnte, lässt es sich nicht deuten. Der Comparativ ist unmittelbar von der Wurzel *çpan* gebildet, wie *mazjô* von *maz;* im Nominat. masc. muss die Endung *jô* = *jas* zu *jâo* = *jâs* werden. Obschon die Comparativform hier ganz sicher ist, so lässt sich derselben hier doch nicht die Comparativbedeutung beilegen. Der Comparativ hat öfter den Sinn des Superlativs, und so ist auch hier *çpanjâo* im Sinne von *çpēnista* zu nehmen (vgl. *kavitara* neben *kavitama* im Weda). — *Nôiț nâ manâo* Ner.: *kila asmâkam̃ manaḥ aham̃ na tad manje jat tvam̃ manjase jato 'ham̃ sadhjâpâritaram̃ manjatvañća* [*adhjâpâritaram̃ manjase?*]. *Nâ* ist von Neriosengh als gleichbedeutend mit *nâo* genommen, was aber nicht wohl angeht, da sich letzeres nie zu *nâ* abschleift. K. 6 verbindet es mit *manâo*, indem er *nâmanâo* liest, was, wäre es ein Wort, nur auf *nâman*, Name, zurückgeführt werden könnte. Aber da sich die Form grammatisch nicht gut erklären liesse und da „Namen" zudem keinen Sinn giebt, so ist diese Lesung zu verwerfen. Ebenso wenig ist an *nemañh*, Lobpreis, zu denken. *Nâ* als gesondertes Wörtchen lässt sich entweder als Nominativ von *nar*, Mann, auch im Sinne eines unpersönlichen Pronomens man gebraucht, oder als die enklitische Partikel *na* fassen, wie in *jathanâ*. Als Nominativ sing. giebt es keinen Sinn und lässt sich nicht construiren, da lauter Nominative sing. und das Verbum im Plural folgen. Es lässt sich nur als Partikel fassen; aber es fragt sich, welcher Sinn ihr beizulegen ist. Ich nehme es als angehängte Fragepartikel, so dass *nôiț-nâ* vollkommen dem *nanâ* 48, 4 = *nonne?* entspricht. Da es hinter dem ersten *nôiț* des Verses steht, hat es die Kraft, den ganzen Satz zu einem Fragesatz umzuwandeln. Nur bei dieser Fassung erhält das Ganze einen befriedigenden Sinn. Die negative Frage *nonne?* ist nämlich eine sehr starke Affirmation ist es nicht so? = ja gewiss (man vgl. hebr. הֲלֹא und arab. *alâ*). — Für den Singular *daênâ*, wie West. nach K. 4 schreibt, wird richtiger mit den übrigen Codices der Plural *daênâo* gelesen, da der Satz lauter Nominative plur. enthält.

V. 3. Die Beziehung des Accusat. sing. fem. des Relativs *jãm* hat Schwierigkeit. Das zunächst vorhergehende Wort *paourvîm* ist wegen seines Gegensatzes *apēmem* (man vgl. auch 44, 2) nur als Neutrum sing. zu fassen. Daher müssen wir entweder einen Schreibfehler annehmen und *jaț* für *jãm* lesen, wie diess Nerios. zu thun scheint, oder *jãm* auf ein ausgelassenes weibliches Substantiv, etwa *daênâ* oder *gâthâ* beziehen. Die Beziehung auf *daênâ* ist dem Inhalte des Satzes ganz angemessen und findet im Schlusssatze des vorhergehenden Verses, wo die *daênâo* wirklich genannt sind, eine Stütze. Ich halte diess für die befriedigendste Erklärung. — *Jôi îm — vaoćaćâ* Ner.: *je enâ bhavadbhjaḥ na enâm̃ vâṇîm̃ samâćaranti jathâ ijam manasi vaćasi.* Die Deutung von *mēnâi* und *vaoća* als

Locative sing. ist sicher falsch. Es können überhaupt keine Nominalformen sein, da sich der Zusammenhang gegen diese Annahme sträubt und die grammatische Erklärung derselben nicht wohl möglich wäre. Es sind vielmehr erste Personen sing. des Conjunctivs. *Vaoća(ćâ)* ist sicherlich verkürzt für *vaoćâ(ćâ)*; die Verkürzung konnte in Folge der Anhängung des *ćâ* eintreten.

V. 4. *Ashâṭ — dâṭ* Ner.: *puṇjasaṁçlishṭaṁ Hormizdo vettâ jad idaṁ dadâu.* Vor allem fragt es sich, ob *mazdâo* das Subject des Satzes ist, wie Nerios. annimmt, oder ob dieses in *vaêdâ* liege. Nach der erstern Fassung wäre zu übersetzen: „von dem Wahren weiss Mazda, wer ihn schuf, den Vater etc."; nach der zweiten „von dem wahren Weisen weiss ich, wer ihn schuf, den Vater etc." Die erstere ist unstreitig die richtige, wie klar aus der Parallelstelle 51, 22 *ashâṭ haćâ vahistem — vaêdâ mazdâo ahurô* hervorgeht. Eben diese Stelle zeigt uns aber auch weiter, dass *ashâṭ haćâ*, welches nur eine Umschreibung des Genitivs ist, wie aus 27, 13 erhellt, mit *vahistem* verbunden werden müsse. *Ahjâ aṅhêus vahistem ashâṭ haćâ* ist „dieses Lebens grösstes Glück, nämlich des jetzigen, wirklichen", so dass *ashâṭ haćâ* eigentlich nur eine nähere und deutlichere Bestimmung von *ahjâ* ist (vgl. den Ausdruck *ashâṭ haithîm haćâ* 46, 19). Sinnschwierigkeit haben die Worte *jê îm daṭ ptarêm.* Dass *jê* sich auf *mazdâo* zurückbezieht ist klar. Der wörtliche Sinn ist: der ihn, den Vater des guten Geistes, schuf. Aber dieser „Vater des guten Geistes" oder „der guten Gesinnung" kann Niemand anders sein, als *Ahuramazda* selbst, der 47, 2 ganz deutlich und unmissverständlich *ptâ ashahjâ* „Vater des Wahren" genannt ist. Wie kann er sich selbst schaffen? Es ist mir desshalb nicht unwahrscheinlich, dass hier ein alter Textfehler steckt, und für *ptarêm* wohl der Nominativ *ptâ* oder *pitâ* zu lesen sein wird. Die Aenderung mag durch *îm-mãthrem* v. 3 veranlasst worden sein, indem man dem *îm* auch einen Accusativ folgen lassen wollte. Das *îm* unsers Verses bezieht sich dann auf *aṅhêus* zurück. *Pitâ* ist dann Apposition zu Mazda. *Verezjañtô* kann nur Nominat. plur. oder Genit. sing. des part. praes. von *verez*, machen, wirken, sein. Da im ganzen Verse sonst nirgends ein Plural ist und dieser sich auch syntaktisch hier gar nicht construiren lässt, so nehmen wir es am besten als genit. sing., so dass es ein Prädikat „der guten Gesinnung" als der das Gute wirkenden Kraft ist. — *Aṭ — diwżaidjâi* Ner.: *evaṁ sâ duhitâ uttamakarmaṇî saṁpûrṇamanasi pṛthivî na vjâmohita*[*â*]. Die Deutung des *diwżaidjâi* durch verwirrt, bestürzt ist nicht genau. Es ist Infinitiv einer Wurzel *diwż*, die auch in der Redeweise *diwżaṭ haća* Vend. 18, 3. 4 enthalten ist. Spiegel übersetzt dieselbe (Uebersetzung des Vend. p. 228) durch betrügerisch nach der Huzûreschversion. Dass diess der Sinn sein muss, zeigt deutlich der ganze Inhalt und Zusammenhang des 18. Fargard, wo von dem Unterschied des unächten, falschen vom wirklichen

Priester die Rede ist. Der Form nach ist *diwżaṭ*, wie die folgende Präposition (Postposition) *haća* zeigt, der Ablativ eines sonst nicht vorkommenden *diwża*. Dieses halte ich für eine erweiterte Form von *daiwis*, das Vend. 2, 37 sich neben *driwis*, Armuth, als ein Ahrimanisches Uebel erwähnt findet. Es ist sich von *daêva* ableitend, zunächst die Teufelskunst, dann in weiterem Sinne Betrug (s. weiter zu *divamnem* 31, 20). Von diesem *daiwis* nun, das sich durch Ausstossung des *i* der letzten Sylbe leicht zu *daiwż* und weiter zu *diwż* zusammenziehen konnte, ist unser *diwżaidjâi* ein denominativer Infinitiv in dem intransitiv-passiven Sinne betrogen sein, betrogen werden. Für die passive Bedeutung vgl. *bûżdjâi* 44, 17 und über den Sinn 43, 6. — *Viçpâ — ahurô* Ner.: *sarvagñânini Hormizdijâ*, worunter nach der Glosse der Glaube (*dinih*) verstanden wird. Dass *viçpâ* als Accusativ mit *hishaç* verbunden werden müsse und beide zusammen ein Prädikat *Ahuramazda's* bilden, ist einleuchtend; aber die Deutung des *hishaç* macht einige Schwierigkeit. Die von Nerios. gegebene „erkennend" ist sicher falsch. Am nächsten denken wir an *ishaçôiṭ* 50, 2 und *hishaçaṭ* 32, 13 (s. die Noten), so dass die Wurzel *shaç* = *sadh,sidh* wäre. Aber der Umstand, dass hier die nackte ganz unflektirte Wurzel stünde, macht die Ableitung etwas bedenklich. *Hishaç* könnte zwar auch für *hishad-s* stehen, wie *çtavaç* für *çtavat-s*, aber was sollte es für eine Form sein? Ich bin daher geneigt, dasselbe als ein Particip. praes. mit Reduplication der Wurzel *as*, sein, anzusehen und ihm gemäss der Kraft der Reduplikation eine causative Bedeutung beizulegen. Dass eine solche Form von *as* im Baktrischen wirklich bildbar ist, zeigt *çãç* (46, 19), das für *sant-s* steht und seiend heisst. Bei der reduplicirten Form wurde statt der vollern Endung *ant* die kürzere *at* gewählt, wie in *çtavaç*, *ćinaç*, um das Gewicht der Reduplikationssylbe nicht zu schwächen. Demnach steht *hishaç* eigentlich für *sishat-s* und heisst „der seinmachende", was in Verbindung mit *viçpâ* „der alles ins Dasein rufende" ein ganz passendes Prädikat des höchsten Gottes ist.

V. 5. *Jôi — ćajaçćâ* Ner.: *jo madijo tasmâi Çroçâja dadâti açvâdajatića; Çroçâja âćârjâja dadâti svîjaṁ vapuḥ*. *Çĕraoshem* = *çraoshem* kann hier nicht der Genius *Çraosha* sein, sondern muss so viel als Gehör bedeuten, da dieser Genius gewiss nicht dem redenden Propheten von den Menschen (auf diese bezieht sich *jôi* zurück) gegeben werden konnte, was der Sinn sein würde, wenn man *çĕraosha* für den bekannten Genius halten würde. *Ćajaçćâ* ist von Neriosengh ganz falsch durch geniessen erklärt. Es ist der Plural des Relativ-Interrogativums *ći* (s. das Gl.) und bezieht sich auf die *maretaêibjô* zurück; das dazu gehörige Verbum ist *upaġimen*. Mit *Haurvâtâ* beginnt ein neuer Satz, dessen Subject *mazdâo ahurô* ist.

V. 6. *Çtavaç — heñti* Ner.: *stutipuñjânâm asja uttamagñânino je santi.* Die Verbindung des *çtavaç* mit *ashâ* ist richtig, aber nicht die gegebene Deutung „in Lobpreisung rein", da *çtavaç* kein Nomen abstractum, sondern der Nominat. sing. des partic. praes. ist. *Ashâ* lässt sich nicht als Vocativ fassen, so wenig als *çpeñtâ mainjû* in der folgenden Zeile, sondern entweder als Accusativ plural. neutr. „die wahren, wirklichen Dinge" oder als Instrumental. sing. Für letztere Fassung spricht das sogleich folgende *jē hudâo* „welcher gutthuende"; doch kann dieses auch auf *viçpanãm mazistem* sich beziehen. Da aber das transitive *çtavaç*, lobend, preisend, kein Object hätte und letzteres nicht gut entbehrt werden könnte, so thun wir am besten, wenn wir *ashâ* als Objectsaccusativ nehmen. *Jē hudâo* und *jôi heñti* sind sich coordinirt; zu ersterem muss ist ergänzt werden, letzteres ist mit dem folgenden *çpeñtâ mainjû*, das als Instrumental sing. zu fassen ist, zu verbinden. Unter *jē hudâo* ist nur der höchste Geist *Ahuramazda*, unter *jôi heñti*, wozu der Plural *hudâoñhô* ergänzt werden muss, sind dagegen die übrigen hohen Genien zu verstehen. — *Jêhjâ — manañhâ* Ner.: *jasja praṇâmaḥ uttamasja praçnatajâ manasaḥ.* Ueber *vahmē* s. zu 34, 2, und über *frashî*, das auch hier kein Verbum ist, zu 44, 8.

V. 7. *Jêhjâ — râdañhô* Ner.: *asja lâbhât samîhe dakshinâ*[*m̃*]. *Çavâ* ist indess kein Ablativ, sondern ein Instrumentalis, und *ishâoñtî* ist keine erste Person sing., sondern eine dritte plur. Auch ist die dem letztern Wort gegebene Bedeutung verlangen, trachten nicht passend; es hat, wie anderwärts in den *Gâthâ's* (s. v. 1 u. 30, 1) die Bedeutung von kommen, gehen. *Râdañhô* (Genit. eines Thema's *râdañh*) heisst nicht Gabe, Geschenk, da es sich nicht von *râ*, geben, ableiten lässt, sondern Handlung, That (s. über *râd* zu 33, 2). Der Vers ist citirt Jaç. 7, 24. — *Aêshô* giebt Ner. durch *abhipsajaḥ.* S. über *aêshô* zu der ähnlichen Stelle 44, 17. — Etwas fraglich ist die Form *utajûtâ*, der wir sonst nirgends in den *Gâthâ's* begegnen. Das Thema ist *utajûiti*, wie *utajûitis* 30, 7 deutlich beweist. Da es, wie anderwärts, nur ein Prädikat von *ameretâiti* ist und dieses ein Locativ sing. sein muss, so liegt die Annahme nahe, dass *utajûtâ* eigentlich für *utajûtjâ* stehe und der im Sinne eines Instrumentals gebrauchte Locativ (wie häufig im Weda) sei. Doch ist es auch möglich, *utajûtâ* als Nom. femin. sing. zu fassen, aber dann muss als Thema die verkürzte Form *utajût* (vgl. *ishud*) angenommen und mit dem folgenden Relativum „welche ewige" verbunden werden. Die erstere Fassung verdient indess den Vorzug.

V. 8. *Tēm — vîvareshô* Ner.: *tasmâi asmâbhiḥ stutiḥ praṇâmaḥ tato 'dhikam̃ vidhejjaḥ*, diesem müssen wir noch mehr Lob und Verehrung darbringen. Für Westergaard's *vē vareshô* schreibt man besser *vîvareshô* als ein Wort (K. 6, P. 6 haben *vî* für *vē*). So be-

kommen wir eine reduplizirte Form, gerade wie uns das erste Glied der zwei folgenden Verse solche aufweist, *ćikhshnushô* v. 9 und *mimaghźô* v. 10. Auch die Bedeutung muss eine ähnliche sein. Dass die Wurzel *varesh*, eine Erweiterung von *veres*, thun, machen, ist, scheint unzweifelhaft zu sein. Aber die Bedeutung machen, wirken, ausführen, vollbringen, die es sonst hat (s. das Gl.), will hier keinen genügenden Sinn geben, da das Object zu *vivareshô*, das auf *Ahuramazda* zurückweisende *têm* ist. Den *Ahuramazda* vollenden kann aber nur den Sinn von ihn verherrlichen haben; und diess stimmt ganz zu den parallelen Wörtern der zwei folgenden Verse *ćikhshnushô*, verehrend, anbetend, und *mimaghźô*, rühmend, verherrlichend. Der Form nach scheint es, wie die beiden andern, eine zweite Person sing. Aoristi zu sein; aber der Zusammenhang in allen drei Versen, namentlich in dem achten, spricht dagegen. Alle drei Formen haben die Reduplication und die Endung *shô*. Letztere ist der Nominativ von *sha*. Da dieses keine Participialendung ist, der Accusativ *têm* aber ein Particip oder ein Verbum finitum fordert, so werden wir irgend eine Verbaladjectivform hier zu suchen haben. Das *sh*, *s* und die Reduplication weisen auf das Desiderativum. Von diesem bilden sich im Sanskrit durch *u* solche Verbaladjective, z. B. *jujutsu*, gern kämpfen wollend. Im Baktrischen wurde statt des *u* das *a* angewandt. Sonach kommt dem *vivareshô* die Bedeutung zu verherrlichen suchend, strebend, zu. Zu diesen Bildungen gehört auch *didereghźô* 44, 15. — *Nû* — *vjâdareçem* Ner.: *nanu jataḥ idam̃ loćanâbhjâm̃ vidṛçjate*. *Ziṭ* ist hier ganz richtig in *zi (jataḥ)* und *iṭ (idam̃)* aufgelöst. — *Vidus* ist mit *ashâ* zu einem Compositum: *vidus-ashâ*, zu verbinden (s. zu 28, 5 *vidus-mazdâo*). *Ashâ* ist Nominat. acc. plur.: die kundigen, wahren, worunter indess, wie das gleich folgende zeigt, nur der eine Mazda verstanden werden kann.

V. 9. *Jê* — *açpênćâ* Ner.: *jo asmâkam̃ sam̃tushtjâća kârasamâdhânam̃ samadhânim̃ naḥ; kila tasjâm̃ durgatimân samâdhânajat* [?] *kim̃ćit asti Hormizdât*. Ueber *uçên* s. zu 44, 10 und über *ćoreṭ* zu 44, 7. *Çpênćâ* und *açpênćâ* sind deutlich Gegensätze und, wie es auf den ersten Anblick scheint, Substantive. Da beide keine Casuszeichen haben, weder die des Nominativs noch die eines Casus obliquus, so scheint die rein substantive Fassung etwas bedenklich zu sein. Man kann sie gleichwie *uçên* für Participia praesentis erklären, so dass sie für *çpjan* und *açpjan* stehen und die Wurzel *çpi* ist. Die Parallelstelle 34, 7, wo *açpênćiṭ* dem *çâdrâćiṭ* parallel steht, spricht wenigstens nicht dagegen. Auf eine Form *çpên* weist deutlich das Adjectiv *çpênvat* 51, 21, der Superlativ *çpênista* und das participiale Adjectiv *çpeñta*. Dass aber *çpên* nicht die eigentliche Wurzel, sondern erst aus dieser abgeleitet ist, zeigt der Superlativ *çpitama*, dem deutlich eine Wurzel *çpi* zu Grunde liegt. Von dieser wurde durch Anhängung der Participialendung *an* die Form *çpjan*

gebildet, die sich nach Ausstossung des schwachen *a*, einem Falle, dem wir im Sanskrit oft genug begegnen, zu *çpîn* zusammenzog, das dann weiter zu *çpĕn* wurde, wie denn ja *ĕ* oft genug aus *î* entsteht (s. die Grammat.). Die Bedeutung der Wurzel *çpi* ist im andern Dialekte wegnehmen; ihre ursprüngliche war aber „helle, licht sein" (s. zu *çpajathrahjâ* 30, 10), die dann in die metaphorische von „heilig sein" überging. Hier ist die ursprüngliche Bedeutung „helle" vorzuziehen. Die Construction anlangend, so sind beide Wörter als adverbiale Bestimmung zu *uçĕn* zu fassen, „hell seiend und nicht hell seiend", d. i. mag es hell oder dunkel sein, in Licht, wie in Finsterniss. — Für *khshathrâ varezî*, wie West. nach K. 5 schreibt, lesen K. 6, P. 6 *varezînâo*, K. 4, 9 *verezĕnjâo*. Die Westergaard'sche Lesung bietet mannigfache Schwierigkeiten; erstens statt eines Verbums, *djâț*, würden wir zwei in den Satz bekommen, da *varezî* doch kaum anders wie als eine dritte Person imperf. pass. gefasst werden könnte; diess würde aber den Zusammenhang des Satzes stören, da man *khshathrâ varezî* durch zur Herrschaft gemacht, d. i. herrschend gemacht, deuten müsste, eine Verbindung und Fassung, die ohne Analogieen ist. Zweitens würde das *nâo*, uns beiden, schwer zu beziehen sein, da im ganzen Capitel von „zweien" nirgends die Rede ist. Diese Schwierigkeiten werden vermieden, wenn man die *varezînâo* als ein Wort liest. Das *î* steht für *ĕ*, welches auch einige Codd. haben; die richtigste Lesung ist *varezĕnâo*. Diess ist entweder der Nomin. plur. femin. eines Thema's *varezĕnâ* oder eine Adjectivbildung von dem in den *Gâthâ's* häufig vorkommenden Substantiv *varezĕna (verezĕna)*. Die erstere Fassung hat einige Schwierigkeit; die zweite dagegen keine. Da *varezĕna* das Thun, Arbeiten, die Arbeit (concret Dienen) ist, so heisst *varezĕnâo* der arbeitende, *khshathrâ* muss damit zu einem Compositum „der die Herrschaft machende" verbunden und das Ganze auf *Ahuramazda* bezogen werden. — *Haozâthwâț — manañhô* Ner.: *susâinjatām Gvahmanena asmabhjam̃ dehi*. Hienach soll *haozâthwâț* gutes Kriegsheer bedeuten, welcher Erklärung die Ableitung von *haĕnâ*, Heer, zu Grunde zu liegen scheint. Diese Deutung ist indess entschieden falsch, da sie sich durch keine vernünftige Etymologie, auch nicht durch Parallelstellen rechtfertigen lässt. Es kann nur eine Abstractbildung von *huzañtus* „edelgeboren" (s. das Gl.) sein. „Durch edles Wesen, hohe Natur" bezieht sich auf *Ahuramazda* zurück.

V. 10. Ueber das Desiderativ *mimaghžô* s. zu 8 und das Gloss. s. v. *maz*. — *Côist*, eine verkürzte Form der dritten Person sing. imperf. für *côithaț* von der Wurzel *cith*, wissen, kennen, muss hier absolut genommen werden, da *ashâ* nicht sein Accusativ sein kann, sondern als Adjectiv mit *manañhâ* verbunden werden muss. Dafür spricht ganz deutlich das *câ* nach *vohû*, das, wollte man *ashâ* als Substantiv nehmen, gar keinen Sinn hätte und auch nicht zu er-

klären wäre. — *Haurvâtâ ameretâtâ* sind hier zwei Nominative Dualis, während einer genügte, *haurvât-ameretâtâ*; vgl. die wedischen Verbindungen *Indrâvaruṇâu, djâvâbhûmî*. *Dãn* kann hier nicht, wie v. 5 und 49, 4 die dritte Person plur. Aoristi sein, da sie sich auf kein Subject beziehen liesse. *Haurvâtâ ameretâtâ* kann nicht Subject sein, da die von *dãn* abhängigen Worte *tevîshî utajûitî* nur Prädikate von *Haurvâtâ ameretâtâ* in den *Gâthâ's* sind; man müsste nämlich übersetzen „der Wohlstand und die Unsterblichkeit geben dieser Welt die beiden ewigwirkenden Kräfte", während die „beiden Kräfte" ja gerade *Haurvâtâ Ameretâtâ* sind, welche Uebersetzung daher ganz sinnlos sein würde. Zudem würden diese Duale auch den Dual des Verbums erfordern, was *dãn* auf keinen Fall sein kann. Es steht indess noch ein anderer Ausweg offen, um *dãn* als dritte Person plur. fassen zu können, nämlich die Annahme, dass hier die Gesammtheit der höhern Genien, die *Mazda's*, die spätern *Amesha çpeñta's*, gemeint sei. Diess wäre aber sehr auffallend, da gerade in diesem Verse nur von einem *Ahuramazda* die Rede ist und nur seine Herrschaft *(khshathrôi hôi)* erwähnt wird. Fasst man dagegen *dãn* als Partic. praes. (ebenso in der Parallelstelle 47, 1), so bezieht es sich ohne alle Schwierigkeit auf *Mazdâo ahurô* zurück. Syntaktisch ist das letzte Glied als ein eigenes Sätzchen zu fassen, in dem nur, wie so oft, das Verbum substantivum ergänzt werden muss.

V. 11. *Jaçtâ — mainjañtâ* Ner.: *samâgagmuḥ devâḥ paçćâd manushjâṇâñća hînamânasa*·[*sô?*] *ja enâm hînâm manjante* [*enâm çrishṭi*|*m*|]. Für *jaçtâ* liest K. 11 *jaçćâ*, was indess dem unbefangenen Auge sich leicht als Conjectur eines Abschreibers, dem *jaçtâ* nicht mehr verständlich war, kundgiebt. Es ist indess nicht, wie man vermuthen könnte, Nomen actoris von *jaç*, verehren, wonach es „Verehrer" hiesse, noch auf die Wurzel *jâ*, gehen, zurückzuführen und als Verbum zu fassen, wie Nerios. thut („zusammenkommen"), sondern es ist wie 31, 7 in das Relativum *jaç* und das Demonstrativ *tâ* aufzulösen. Letzteres kann formell dreierlei sein, Nominat. femin. sing., Instrumental. mascul. sing. und Nom. Acc. plur. neutr. Die erste und dritte Fassung haben grosse syntaktische Schwierigkeiten, die zweite dagegen nicht, wenn man es, wie man muss, im adverbialen Sinn so, somit oder hiedurch nimmt. — *Aparô* fasst Nerios. adverbial nachher; aber dieser Fassung scheint die Form, welche deutlich der Nomin. sing. eines Thema's *apara* ist, zu widersprechen. Sie ist übrigens dadurch zu vertheidigen, dass man *aparô* in *parô*, vorher, + *a* privat., also nicht vorher = nachher zerlegte, wobei man sich auf *apaourvîm* 28, 4 berufen könnte. Aber dieser Erklärungsversuch ist allzukünstlich; zudem steht in keinem der vorhergehenden Verse der Gegensatz *parô*, während wir 28, 2 *paourvîm* als deutlichen Gegensatz zu *apaourvîm* 28, 4 haben. Auch würde die Construction einige Schwierigkeit machen; das *ćâ* nach *mashjâçćâ* wäre dann überflüssig.

Ist nun *aparó* nicht als Adverbium für sich zu fassen, so scheint die adjective Fassung und Beziehung auf *jaç* die nächste. Dann müsste es wohl in seiner spätern Bedeutung „andere“ (Jt. 10, 125), noch erhalten in *awarē*, andere, im Pârsi, genommen werden. Aber hiebei „welcher andere glaubt“ wäre der so nothwendige Gegensatz im Vorhergehenden ebenfalls nicht aufzufinden. Die einfachste und sicherste Lösung dieser Schwierigkeiten, scheint mir die Verbindung des *aparó* mit *mashjāçcâ* zu einem Compositum zu sein. Dass *apara* wirklich als erstes Glied von zusammengesetzten Wörtern vorkommt, zeigen *aparó-apâkhtara* (Jt. 3, 17), *apara-zâtahê* (Jt. 13, 127), *apara-irithwañtó* (Jt. 13, 11). In dem erstern Beispiel hat es eine örtliche Bedeutung „weit nördlich“ oder „fern im Norden“, in den beiden andern eine zeitliche „nachgeboren“ und „nachher sterbend“, d. i. künftig sterbend. Wenn auch beide Beziehungen auf *aparó-mashjāçcâ* nicht anwendbar sind, so lässt *aparó* glücklicherweise auch noch eine weitere Beziehung zu. Seinem Ursprung nach Comparativ der Präposition *apa*, weg, hinweg, bezeichnet es von zwei Gegenständen nur den fernern, dem Raum, der Zeit oder auch der blossen Anordnung nach. In letzterer Beziehung nimmt es die Bedeutung der andere, zweite an, ebenso wie sein Superlativ *apēmem*, das „letzte“, dem *paourvim*, das „erste“, gegenübersteht. Und diese stimmt am besten zum Zusammenhang, indem so den *daêva's* die Menschen als zweites gegenübergestellt werden. Der Sinn des Compositums ist somit: „und die Menschen als zweites“, d. i. sowohl die *Daêva's* als die Menschen. Die Worte *jôi îm tarēm mainjañtâ* sind ein die *mashjāçcâ* näher bestimmender Relativsatz; denn nur die schlechten Menschen können in eine Linie mit den *Daêva's* gestellt werden. *Îm* ist hier wie im Weda nur ein das Relativ hervorhebendes Enklitikum, ebenso *hôi* im folgenden Gliede. *Anjēñg* ist von *tarēm māçtâ* abhängig, da *mainjañtâ* als Passiv gefasst werden muss, wie *mainjêtê* 44, 12. — *Çaoshjañtô — daênâ* Ner.: *lâbhamatâm guruḥ patiçca mahatjâ dîneḥ*. Die Erklärung des *çaoshjañtô*, das der Form nach übrigens hier nur Genitiv sing. (nicht Nomin. plur.) sein kann, durch „die Nützlichen“ stützt sich auf die Ableitung des Wortes von *çu*, nützen, helfen. Diese ist schon im Zendawesta selbst zu lesen Jt. 13, 129: *jô añhaṭ çaoshjāç verethraġa nāma açtvaṭ-eretaçca nāma avatha çaoshjāç jatha viçpem ahûm açtvañtem çâvajaṭ*, wonach der künftige Todtenerwecker desswegen *Çaoshjāç* heisst, weil er allem irdischen Leben nütze. Auf eine solche Ableitung führt auch eine ältere Stelle Jaç. 55, 4, wo von den *gaêthâ's* der *çujamanāmca çaoshjañtām* „der jetzt Nützenden und in Zukunft Nützenwerdenden“ die Rede ist. Dieser alten Autoritäten ungeachtet ist dieselbe falsch und hat hauptsächlich nur einen dogmatischen Entstehungsgrund. Denn am Ende der Tage wurde ein *Çaoshjāç* als Wiederbringer alles zu Grunde gegangenen Lebens, als Erwecker der Todten, mit dem eine neue Aera des Glücks und Friedens beginnen sollte, erwartet. Was war natürlicher, als den

Namen desselben auf die so nahe liegende Wurzel *çu*, nützen, helfen, zurückzuführen, da er ja der durch die Ahrimanischen Uebel so arg heimgesuchten Schöpfung wieder helfen sollte? Diese Herleitung war um so verführerischer, als *çaoshjãç* auch der Form nach ein Particip. futuri zu sein schien und dieser grosse Helfer erst in der Zunkunft erwartet wurde. Da aber weder die Vorstellung von einem am Ende der Tage kommenden *Çaoshjãç* den *Gâthâ's* bekannt, noch irgendwo darin auf die Ableitung von *çu*, nützen, angespielt ist, so haben wir schon Grund genug, an dieser Herleitung wenigstens zu zweifeln. In diesen alten Liedern sind die *Çaoshjañtô* (der Plural ist gewöhnlicher als der Singular, s. das Gloss.) nur wirklich lebende Menschen, die der Verbreitung des Glaubens auf alle Weise förderlich sind (vgl. namentlich 48, 12, wo eine nähere Definition gegeben ist). Nach Jaç. 12, 7 werden *Zarathustra*, *Vîstâçpa*, *Gâmâçpa* und andere berühmte Glaubensmänner der Vorzeit mit den *Çaoshjañtô's* zusammengestellt; Jaç. 9, 2 wird *Zarathustra* von Haoma aufgefordert: „preise mich, wie mich alle übrigen *Çaoshjañtô* priesen *(çtavãn)*", und diesen frühern Verehrern sind im Verlauf des Capitels *Vîvañhâo* der Vater *Jima's*, *Âthwja*, *Thrita*, lauter Persönlichkeiten des irânischen Mythenkreises, beigezählt. Hieraus ergiebt sich klar, dass die *Çaoshjañtô* als keine erst in ferner Zukunft erscheinenden Wesen, sondern als solche, die längst der Vergangenheit oder wenigstens nur der Gegenwart angehören, gedacht wurden. Wie könnte nun auf dieselben die Bezeichnung „die nützenwerdenden" anwendbar sein? Gegen diese Deutung spricht indess nicht bloss die ältere Vorstellung über die *Çaoshjañtô's*, sondern auch die ältere Form, unter der es sich gewöhnlich in den *Gâthâ's* findet. Diese ist *çaoskjãç*, *çaoskjañtô*. *Sk* und *sh* sind aber nicht so ohne weiteres gleichbedeutend und etwa bloss orthographisch verschieden. *Sk* kann zwar zu *sh* werden, aber nie umgekehrt. In den *Gâthâ's* finden wir nirgends das *sk* aus *s* oder *sh* hervorgegangen (s. über *skjãç* zu 44, 9), sondern dasselbe entspricht entweder einem sanskritischen *ćha* oder *ća* (vgl. *skjaothana* = skr. *ćjâutna*); mit diesen Lauten beginnt aber nie, weder im Sanskrit, noch im Baktrischen die Futurendung, sondern mit *s*, *sh*. Somit ist die Deutung des *çaoshjãç* als eines Particip. futuri entschieden gegen die Lautgesetze. Die einzig richtige Ableitung ist die von der Wurzel *çuć*, leuchten, die ich schon früher gab. Sie findet sich sowohl im Weda, als in den *Gâthâ's* (*çoçućânaḥ*, leuchtend, ist ein öfter gebrauchtes Prädikat *Agni's* im Weda). *Çaoshjãç* könnte nun Partic. praes. davon sein, da diese Wurzel nach der vierten Conjugation flectirt wird, und „der Leuchtende" heissen. Diese Benennung der alten Helden würde auch nicht auffallend sein, wenn man bedenkt, dass die Sage sie von einem Lichtglanz *(qarenô)* umgeben sein lässt, kraft dessen sie ihre grossen Werke vollbrachten, wie uns der 19. Jescht zeigt. Aber gegen diese Fassung spricht das *ao* = *o*. Wäre es wirkliches Particip. praes. des einfachen

Stammes, so hätten wir *çuskjãç* zu erwarten. Die Gunirung weist auf den Causativstamm. Dieser lautet nach 32, 14 *çaoćaj*, so dass eigentlich *çaoskajãç* = *çaoćajãç* zu erwarten wäre. Aber dieser kann sich auch durch Ausstossung des *a* vor *aj* verkürzen, wie uns diess *ukhshjêiti* 44, 3, wachsen machen, deutlich zeigt. In Folge einer solchen Verkürzung, wie sie in den *Gâthâ's* öfter vorkommen (man vgl. *ptâ* für *patâ* oder *pitâ*), wurde *çaoćajãç* zu *çaoćjãç*, unmittelbar vor *j* konnte sich aber *ć* nicht halten, sondern ging wie in *skjaothana* (für *ćjotna*) in *sk* über. Als Partic. praes. des Causativs heisst nun *çaoskjãç* „helle machend, licht machend", was nur auf das Anzünden und Unterhalten des heiligen Feuers sich beziehen kann. Hierauf spielt auch 32, 14 *jê dûraoshem çaoćajaṭ avô* an, welche Worte wahrscheinlich nur *çaoskjãç* umschreiben und erklären. *Çaoskjãç* ist sonach wie *añgrô* (s. zu 44, 12) nur ein Name der uralten arischen Feuerpriester, wie die *Atharvan's* und die *Bhṛgu's* im Weda. Wie sich daraus die Idee eines Messias entwickeln konnte, werde ich anderswo zeigen. — Ueber *dêñg-pati* = *dampati*, Hausherr, s. Zeitschr. der D. Morgenl. Ges. VIII, p. 767, not. 1 und das Gloss. Zusammengezogen ist das erste Glied *dêñg* aus *damas*, Genit. eines Thema's *dam*, Haus, wovon *demâna*, Wohnung, eine Weiterbildung ist; man vgl. *vanas-pati*, Holzherr (von *Agni*) im Weda, in welcher Composition ein Thema *van* und nicht das gewöhnliche *vana*, Holz, angenommen werden muss. Als Accusativ plur. eines Thema's *dî*, das „Nachdenken" heissen könnte, lässt es sich nicht gut fassen; dagegen spricht sowohl die Construction als der Sinn und Zusammenhang. — Syntaktisch betrachtet sind die Worte von *çaoshjañtô* — *daênâ* ein Zwischensatz, dem die Copula fehlt und dessen Subject *daênâ* ist; „des feueranzündenden Hausvaters heiliger Ausspruch ist." Der Nachsatz für *jaçtâ* etc. beginnt erst mit *urvathô*. Dieses letzte Versglied giebt Nerios. durch: *mitro bhrâtâ pitâ vâ Hormizdaḥ* richtig wieder. Schwierigkeit macht die Verbindung von *ahurâ mazdâ*. Vocativ kann es hier nicht sein, da nicht nur der ganze Zusammenhang des Verses einem solchem Ausrufe widerstrebt, sondern die übrigen Worte dieses Gliedes auch gar nicht construirt werden könnten. Wir müssen die beiden Worte entweder als Nominat. Dual. oder als Dative sing. fassen. Ich ziehe erstere Fassung vor, da auf diesen Dual oft genug durch das Pronomen *vâo* (genit. Dualis) zurückgewiesen wird.

Capitel 46.

Wir haben hier nicht, wie im unmittelbar vorhergehenden Stücke, ein grösseres zusammenhängendes Lied, sondern meist nur einzelne, oft in gar keinem Zusammenhange stehende Verse, ähnlich wie im Cap. 31. Der Inhalt ist zu verschieden und ungleichartig, als dass sich nur eine äussere Einheit, wie in 44, könnte erkennen lassen. Das Klagelied des Propheten über seine Verfolgung steht neben

allgemeinen Sentenzen, die Zurufe und Ermunterungen, die Zarathustra und seinen Freunden gelten, neben der Geschichte vom Ursprunge der *Gâthâ's*. Betrachten wir die einzelnen Verse und Versgruppen für sich.

a) 1. 2. Klage Zarathustra's über Verfolgung. Der Prophet ist von feindlichen Machthabern, die seiner neuen Lehre abhold wären, aus seinen gewöhnlichen Aufenthaltsorten vertrieben. Er muss von Land zu Land irren und weiss nicht, wo er für sich und seinen Begleiter eine Zufluchtsstätte finde. Weder die Fürsten noch ihre Diener glauben und huldigen ihm. Dessen ungeachtet will er bei seinem Glauben beharren und sich nur an den wahren lebendigen Gott *Ahuramazda*, nicht an die nichtigen Götzen wenden. Aber wie kann er, verfolgt und verbannt, diesen Glauben ausüben? (Mit dieser Frage wendet er sich an *Ahuramazda*. Unter *qaêtus*, der Eigene, der Herr, ist der Prophet selbst zu verstehen, wie der Zusammenhang lehrt. Der *airjama* ist einer seiner Gefährten, *Dê-ğâmâçpa* oder *Frashaostra*.) Er fleht in seiner verlassenen hilflosen Lage den *Ahuramazda* um Hilfe an. Da er sein treuergebener Diener sei, so möge er sein Weinen ansehen und seine Klage hören. Er könne ja als der Mächtige, der über alle Glücksgüter gebiete und sie vertheile, ihm leicht helfen. Als sein Freund erwarte er diese Hilfe um so eher, nach dem alten Spruche, „dass ein Freund dem Freunde giebt“ (vgl. 43, 14). Zum Schlusse hebt er nochmals des wahren Gottes Macht als des Besitzers aller Güter und Gaben des guten Sinnes hervor, um sein Vertrauen zu stärken.

Dass beide Verse von Zarathustra selbst herrühren und die Erinnerung an eine seiner heftigsten Verfolgungen enthalten, scheint mir ganz sicher zu sein. Die Ausdrücke *qaêtus*, *airjamâ*, *veresêna* (32, 1. 33, 3) sind ächt zarathustrisch, namentlich in ihrer Zusammenstellung; ebenso findet sich die Redeweise, „wie der Freund dem Freunde giebt“ in sicher ächten Stücken (43, 14. vgl. 44, 1).

b) 3. Dieser Vers steht nicht nur weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden in irgend einem Zusammenhange, sondern selbst seine einzelnen Glieder gehören gar nicht zusammen, da sich wirklich kein Gedankenfortschritt entdecken lässt. Er enthält ähnlich wie 44, 6 verschiedene Fragmente von Liederversen. Die zwei ersten Glieder gehören zusammen. *Ahuramazda* wird darin gefragt, wann die Verkündiger der Tage zur Erhaltung der Ordnung in der Welt entstanden seien. Dass unter diesen nur die Himmelslichter verstanden werden können, zeigt 50, 10 deutlich genug. Gerade desshalb kann auch das folgende dritte Glied, in dem von den sich in künstlichen Liedern kundgebenden Einsichten der Feuerpriester geredet wird, in keinen Zusammenhang damit gebracht werden, man müsste nur annehmen, „die Verkündiger der Tage“ seien hier bildlich von den Liedern zu verstehen, welche die Priester jeden Morgen erschallen lassen, was aber sehr unwahrscheinlich klingt. Ich glaube, dass unter diesen „Einsichten der

Feuerpriester“ die beiden folgenden Sprüche gemeint sind, oder wenigstens, dass der Sammler dieselben darunter verstanden hat und desshalb dieses Glied von ihm hieher gesetzt ist. Der erste derselben (viertes Glied) fragt, welchen *Ahuramazda* mit dem guten Geist zu Hilfe komme. Im zweiten bekennt der Sprecher sich als einen Anhänger und Lobpreiser Mazda's. Was die Zusammenstellung dieser Fragmente hier bedeuten soll, ist schwer zu sagen.

c) Der vierte Vers ist ein Bruchstück aus einem ächt zarathustrischen, gegen die Götzendiener gerichteten Liede. Der Gottlose oder Ungläubige hat den Frommen aus seinem Besitze verdrängt. Dieser herrscht jetzt über die Fluren, die dem wahren Schützer und Beförderer des irdischen Wohlergehens, dem *Gêus urvâ*, angehören, und dehnt seine Herrschaft über kleinere und grössere Bezirke aus. Aber seine Macht kann, da sie nur auf Aberglauben und Götzendienst, also auf Lug und Trug sich stützt, nicht von langer Dauer sein. Daher kann und muss er wieder vertrieben werden. Jeder, der dazu beiträgt, ihn aus dem geraubten Besitz zu verdrängen, der wandelt auf den vom Erdgeist angewiesenen und gelehrten Bahnen der Weisheit.

d) 5. 6. sind Verse über den Abfall von Glaubensgenossen, die unter sich zusammenhängen. Beide sind äusserst merkwürdig, da sie ein altes, wahrscheinlich von Zarathustra selbst herrührendes Gesetz enthalten. Wenn ein Fürst unter seinen Leuten einen treffe, der den Eid übertrete, oder wenn ein Vornehmer einen finde, der die *mithra's* oder Verträge nicht halte (s. Vend. 4, 2 ff.), oder wenn irgend ein rechtschaffen lebender Anhänger der wahren Religion einen andern der Gemeinde Angehörigen als Lügner und heimlichen Götzendiener finde, so soll er, sobald er einen sichern Beweis der Schuld habe, ihn dem Herrn der Gemeinde, d. i. dem Zarathustra anzeigen, damit der Abtrünnige und Gesetzesübertreter sofort ausgestossen und aller Hilfe beraubt in Noth und Elend die gerechte Strafe für sein Vergehen erleide (5). Wer nun diese Vorschrift nicht beachtet und nicht, obschon er kann, zum Herrn der Gemeinde geht und Anzeige macht, der kann selbst kein Mitglied mehr bleiben, sondern solle nur zu seinen Geistesverwandten, den Götzendienern, zurücktreten und die Satzungen der jetzt herrschenden Lüge wieder annehmen; denn der Wahrheitgläubige und der Lügner vertragen sich nicht. Wer dem Ungläubigen hilft, der ist selbst ein Ungläubiger; der Gläubige hat nur einen Gläubigen zum Freund. Diese alten Sprüche sind von Mazda selbst gegeben (6). Unter diesen Sprüchen sind die unmittelbar vorhergegangenen Aussprüche (5. 6) gemeint, als deren Urheber *Ahuramazda* selbst genannt ist. Sie rühren wahrscheinlich von Zarathustra selbst her; jedenfalls kamen sie aus seiner Zeit und seinem engsten Freundeskreise. Denn der *qaêtus*, Herr, kann hier nur Zarathustra sein; ebenso nennt er sich ja selbst im ersten Vers. In dem Schlusssatz von 6 sind diese Sprüche als frühere oder alte bezeichnet. Im Munde Zarathustra's oder seiner

Freunde könnte diess nur heissen, sie seien von ältern Weisen ihnen überliefert worden. Da aber der hier ausgesprochene strenge und scharfe Gegensatz von Wahrheitgläubigen und Lügengläubigen erst ein Werk Zarathustra's ist, so kann dieser Schlusssatz nicht von dem eigentlichen Verfasser der Sprüche herrühren, sondern ist erst von einem spätern Bearbeiter, um die Versglieder vollzählig zu machen, hinzugesetzt worden.

e) 7—11 handeln von dem Schutz gegen das Böse, der Belohnung der Frommen und der Bestrafung der Gottlosen. Unter sich hängen sie nicht zusammen.

Im siebenten Vers sagt der Dichter, dass er gegen die Angriffe des Lügners keinen andern Helfer als das Feuer und den Geist *Ahuramazda's* kenne; durch die Thätigkeit dieser beiden Kräfte sei ja das Wirkliche, d. i. die ganze gute Schöpfung ins Leben gerufen worden. Sollte es indess sonst noch eine Stütze für den Glauben geben, so bittet er den höchsten Gott um deren Kenntniss.

Im achten Vers wird dem, der die Landgüter verderbe und nicht als Feueranbeter dem Dienste des heiligen Feuers obliege, Rache und Vergeltung angedroht. *Ahuramazda* soll über dessen Person alles Unglück verhängen und alles thun, was ihn aus einer glücklichen Lage herausstossen könne. Störend ist im letzten Versgliede *Mazdâ*. Ist dieses wirklich ächt, so ist der ganze Vers eine Anrede an *Ahuramazda*. Dann muss sich „meine *Gâthâ's*“ und „nicht verehrt er mich“ auf den Sprecher, der vermuthlich Zarathustra ist, beziehen. Da diese Beziehung etwas sonderbar klingt, so möchte ich fast vermuthen, das fünfte Versglied, das überdiess ziemlich matt nachhinkt, sei der Zusatz eines spätern Bearbeiters.

Der neunte Vers fragt, wer dem Propheten die erste Kenntniss von *Ahuramazda* als dem am höchsten durch gute Werke zu verehrenden Gotte, als dem heiligen, lebendigen, wahrhaftigen zuerst mitgetheilt habe. Die zwei letzten Versglieder enthalten die Antwort. Jener Helfer und Freund ist der Erdgeist, dessen Worte ihm durch *Ahuramazda's* Geist geoffenbart wurden (vgl. 29, 1).

Im zehnten Vers sind die genannt, welche über die Brücke *Ćinvat* in das Paradies gelangen. Jeder, Mann oder Weib, der des Propheten Lehre folgend das thut, was *Ahuramazda* als die besten Thaten zur Förderung des Lebens erkannt hat, indem er dem Wirklichen die Wirklichkeit oder dem Wahren die Wahrheit giebt (d. h. indem er nur solche Werke vollbringt, die der guten Schöpfung nützen und sie forterhalten) und durch fromme Gesinnung Besitz erwirbt, sowie alle Jünger des Propheten, mit denen er zum Lobe der höchsten Geister geht, d. h. alle entferntern und nähern Anhänger der neuen Religion, werden von ihrem Herrn und Meister über die Brücke *Ćinvat* oder die Himmelsbrücke, wo die Abgeschiedenen sich versammeln und über ihren Wandel befragt werden (daher eigentlich Brücke des Versammlers, welch letzterer wahrscheinlich der Genius *Çraosha* ist), hinüber ins Paradies geführt.

Hieran ist der elfte Vers nur desswegen geschlossen, weil darin den Ungläubigen und Feinden des wahren Lebens die Hölle angedroht und dabei die Brücke *Ćinvat* wieder erwähnt ist. Ein näherer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden lässt sich nicht nachweisen. Sein Inhalt ist merkwürdig und stimmt zu 32, 14. 44, 20. Die Götzenpriester und heidnischen Sänger haben die Oberherrschaft; sie missbrauchen diese dazu, um durch ihre schlechten Werke das menschliche Leben zu Grunde zu richten, d. h. sie schaden durch ihre Zauberlieder und Ceremonien dem menschlichen Leben; ihre eigene Seele und ihr eigenes Denken führt sie vom wahren Weg zum Himmel ab und treibt sie von der Brücke *Ćinvat* hinweg und stürzt sie auf ewig in die Lügenwohnung, d. i. die Hölle. Man vgl. 51, 13.

f) 12. Dieser Vers steht ganz vereinzelt in der ganzen Sammlung; er ist höchst merkwürdig, da er Aufschluss über die Gründung der so oft genannten *Gaêthâ's* giebt. Dieses wichtige Ereigniss ist an eine historische Thatsache geknüpft. Als die iranischen Stämme und ihre Genossen den Feind *Frjâna* besiegţ hatten, kamen die wahren Dinge zum Vorschein, d. h. diejenigen Sitten und Gebräuche entstanden, welche zur Beförderung des Wohlstandes dienten; hieher gehören vor allem der Feuerdienst und der Ackerbau. Um beide zur Erhaltung der guten Schöpfung durchaus nothwendige Dinge auf die Dauer vor feindlichen Angriffen zu schützen, umzäunte *Ahuramazda* selbst einzelne Ackerstücke und schied so die *Gaêthâ's* (Besitzthümer), worunter wir einen geschlossenen Hof mit Ackerland, Weide und Wohngebäuden zu verstehen haben. Nachdem sie also hergerichtet und befestigt waren, wurden sie den Siegern als bleibender Besitz angewiesen. Von Zarathustra rührt der Vers schwerlich her.

g) 13—17 handeln von Zarathustra, seinem Werke und seinen Gefährten den *Haêćaţ-açpa's*, dem *Ǵâmâçpa* und *Frashaostra*. Man vgl. 51, 14—19.

Wer unter den Menschen dem Zarathustra als dem Heiligsten durch die That Ehrfurcht bezeugen will, der sei auch bereit seine Lehre öffentlich zu bekennen. Diese Verehrung verdient der Prophet um so mehr, als ihm *Ahuramazda* das Leben, d. i. die ganze gute irdische Schöpfung übergab und für ihn die *Gaêthâ's* gründete. Da er so hoher Gnade gewürdigt wurde, so ist er als Freund und Genosse der himmlischen Geister zu betrachten (13). Auf diesen allgemeinern Satz folgt nun die Anfrage an Zarathustra, wer ihm Freund und Helfer bei seinem grossen Werke sei, und wer es verkündigen wolle. Die Antwort folgt, wie öfter, sogleich. *Kavâ Vistâçpa* ist sein nächster Freund, der solches thun will. Ihn, sowie alle andern, die *Ahuramazda* in der Versammlung der himmlischen Geister zur Verbreitung des wahren Glaubens auserwählt hat, will der Dichter mit Worten frommen Sinnes preisen (14). Er wendet sich zuerst an die *Haêćaţ-açpa's*, eine mit *Zarathustra* verwandte Familie, wie aus 53, 3 erhellt, wo eine Tochter *Zarathustra's Haêćaţ-açpânâ* heisst. Sie führen das Prädikat *çpitama*, hochheilig,

das sonst nur Zarathustra und seiner Familie zuzukommen scheint (53, 3 führt seine Tochter ebenfalls das Prädikat *çpitâmî*); vermuthlich war es der Name von Zarathustra's Familie selbst. Der Ruhm dieser Familie besteht darin, dass sie das Recht und Unrecht unterscheidet; durch ihre Handlungen, die in Ausübung der alten Gesetze *Ahuramazda's* bestehen, wird ihnen die Wahrheit verliehen. Nach diesen Andeutungen zu urtheilen, war diese Familie im Besitz richterlicher Würden; darauf gründet sich wahrscheinlich auch die Bezeichnung *çpitama* (15).

Diesem Zuruf an die *Haêcaṭ-açpa's* folgt eine Aufforderung an *Frashaostra* mit seinen treuergebenen Anhängern, die sie beide, der Sprecher und *Frashaostra*, sich zum Wohle der Schöpfung erwählt haben, dorthin zu kommen, wo die *Ármaiti* mit den Wahrheiten ist, wo die Besitzthümer des guten Sinnes sind, wo die Wohnung *Ahuramazda's* ist, d. h. in das Paradies (16). Nun wendet er sich an die *Dê-ġâmâçpa's*, sie ebenfalls einladend, dorthin zu kommen, wo nur Heils- und Segensworte und kein Fluch zu hören sei. Wie die *Haêcaṭ-açpa's* das Recht verwalten, so sind sie im stetigen Besitz der Güter des die Offenbarungen bewirkenden, vollbringenden *Ahuramazda*, d. h. all der Lieder und Gebete, die der höchste Gott in seinen Offenbarungen den Propheten mitgetheilt hat. Dieser machte nach seiner tiefen Einsicht einen Unterschied zwischen Recht und Unrecht, d. h. er theilte in seinen Offenbarungen stets das Rechte und dem Gedeihen der guten Schöpfung Förderliche mit (17).

Diese Verse (13—17) hängen ursprünglich nicht zusammen und wurden von einem spätern Bearbeiter nur desswegen zusammengestellt, weil darin von den Personen, die zu Zarathustra in einem engern Verhältniss standen, die Rede ist. Die drei ersten (13. 14. 15) können nicht von Zarathustra sein, da er darin *çpitama* genannt und sogar in der zweiten Person angeredet ist. Auch der Zuruf Zarathustra's an die *Haêcaṭ-açpa's* würde etwas sonderbar klingen. Dagegen halte ich die Verse 16. 17 für ächt zarathustrisch. Deutlich führt darauf der Ausdruck „wir beide wählten", worunter (vgl. 28, 7—9) nur *Frashaostra* und *Zarathustra* zu verstehen ist.

h) 18. 19 beziehen sich auf die Belohnung der Bekenner und Verehrer der Lehre Zarathustra's. Da der Prophet in der ersten Person von sich redet und zugleich seinen Namen dabei nennt, so ist kein Zweifel, dass er selbst der Verfasser ist. Wer ihn verehrt und ihm gewogen ist, für den sammelt er die allerbesten Gaben, die er durch seine eigene Glaubens- und Gebetskraft mit frommem Sinne erfleht hat und verleiht sie ihm. In Noth und Elend will er dagegen denjenigen bringen, der ihn und seinen Gefährten (wahrscheinlich *Frashaostra*) selbst in eine solche Lage stürzte. So zu handeln, nämlich seine Freunde zu belohnen und seine Feinde zu bestrafen, erklärt er als seinen festen, aus reiflicher Ueberlegung hervorgegangenen Entschluss und ruft den *Ahuramazda* und seine himmlischen Geister um Beistand dazu an (18). Wer der Lehre

Zarathustra's folgend, am meisten zur Forterhaltung dieses Lebens der Wirklichkeit beiträgt, d. h. wer das Gedeihen des Guten in der Schöpfung fördert, dem verleihen die himmlischen Geister das höhere geistige Leben und im irdischen den Besitz aller Güter, die auf der unvergänglichen Erde sich finden und die alle dem *Ahuramazda*, dem Freund des Propheten, gehören (19).

V. 1. *Kãm — ajêni* Ner.: *kâm namaskaromi gatim Hormizdâḥ* (wohl *—dasja*) *çishjô; kasminća namaskṛtjâ praćarâmi*, welche Weise soll ich, des Ormuzd Schüler, als Lob darbringen; in welcher Verehrung soll ich wandeln? Obschon die Uebersetzung des *nemôi* und *nemô* durch *namas*, Lob, das so oft im Baktrischen sich findet, am nächsten liegt, so kann ich sie bei näherer Besichtigung der Stelle nicht theilen; denn erstens ist *nemôi* keine regelrechte Dativform von *nemañh* und zweitens kann auf diese Weise der Accus. *kãm — zãm* nicht genügend erklärt werden. *Nemôi* aber als Denominativ von *nemañh* zu fassen, ist grammatisch nicht möglich, da dessen Thema *nemaqja* lautet (vgl. die erste Person Plur. praes. med. *nemaqjâmahi* 36, 5. 38, 4. 39, 4 und das Part. praes. *nemaqaitis* 33, 7). Es kann hier nur eine erste Person sing. praes. medii der Wurzel *nem* = *nam*, beugen, wenden, sein, der wir öfter im Zendawesta begegnen (s. *nemaiti* Jt. 24, 51; *nemâoñtê*, sich wenden, fliehen von den *Daêva's*, Jt. 9, 4. 17, 25) und die im neupersischen *numûdan*, zeigen, noch erhalten ist. Das zweite Glied des Satzes *kuthrâ nemô ajêni* entspricht dem Sinne nach vollkommen dem ersten; *nemô ajêni* ist ebenso viel als *nemôi* allein, so dass *nemô* hier nicht im übertragenen Sinne von Lob, Anbetung, sondern im ursprünglichen von Beugung genommen werden muss. Vgl. Jt. 24, 65. — *Pairi — dadaiti* Ner.: *upari svâdhîneshu âdiçamanam*[1]) *supradattvâ 'smi*, für die Unabhängigen habe ich den Anweiser ganz hingegeben. Diese Uebersetzung, in der *svâdhîneshu* dem *qaêtûs* und *âdiçamanam* dem *airjamanaçća* entspricht, ist grammatisch nicht richtig. Beide stehen im Genitiv, der von *pairi* abhängig ist. Dass *qaêtus* selbstständig, unabhängig oder auch Eigenthümer, Herr bedeutet, ist ausser allem Zweifel, da hier Etymologie (für *qajatu*, was einem sanskr. *svajatu* entspräche), Tradition und der Zusammenhang der Stellen aufs beste übereinstimmen. Etwas schwieriger ist die genauere Bedeutung des *Airjama* zu bestimmen, das in den *Gâthâ's* gewöhnlich neben *qaêtu*, dem Eigenthümer, Herrn, und *verezena*, dem Gesinde oder Sklaven (eigentl. das Arbeitende, gerade wie עֶבֶד im Hebr.), vorkommt. Nerios. giebt das Wort an den vier übrigen Stellen, wo es sich noch in den *Gâthâ's* findet, immer durch Ableitungen der Wurzel *diç* + *â*; so 33, 3 durch das Abstractum

[1]) So lesen die Mss.; das Wort findet sich so im Sanskrit nicht; es soll eine Nachbildung des *Airjaman* sein; als Wurzel ist *diç* + *â* genommen.

âdiçakatâ, Anweisung, 33, 4 durch *âdiçaka*, Anweiser, Lehrer, 32, 1 durch *diçatâ*, Weisung, 49, 7 durch *âdeça*, Anweisung. Worauf sich diese Uebersetzungen stützen, ist etwas schwer zu sagen. Neben dieser Tradition scheint es indess noch eine andere gegeben zu haben, wonach *Airjama* der Name eines Landes wäre. So fasst es Anquetil. Beide Erklärungen sind indess entschieden falsch, da sie nirgends näher betrachtet, einen auch nur halb befriedigenden Sinn gewähren. Die gewöhnliche Zusammenstellung mit *qaêtus* und *verezena* lässt mit Sicherheit darauf schliessen, dass auch *airjama* irgend ein bürgerliches oder staatliches Verhältniss bezeichne. Hierüber habe ich schon weiter in der Kieler Monatsschrift, Oktob. 1854, geredet und will nur das Wichtigste ausheben. Es ist identisch mit dem wedischen *arjaman*, welches nicht bloss Eigenname eines häufig neben Mitra und Varuna genannten *Âditja* ist, sondern auch noch in dem appellativen Sinn von Freund, Genosse sich findet. Jaç. 40, 4 finden wir neben *qaêtus* und *verezena*, die mit *airjaman* gewöhnlich eine Dreitheilung machen, an der Stelle des letztern *hakhemâ*, Genosse, Gefährte, was deutlich genug dafür spricht, dass dem *airjaman* eine ähnliche Bedeutung inwohnte. Hiezu ist eine Notiz des *Burhân-i qâṭi'* über *irmân*, was lautlich vollkommen dem *airjaman* entspricht und nur daraus entstanden sein kann, zu stellen. Nach diesem trefflichen Wörterbuche bezeichnet *irmân* „einen Gast oder Genossen, der seine Freunde an irgend einen „Ort begleitet, oder einen, der von selbst kommt, ohne dass man „ihn holt; auch einen, der sich ohne Erlaubniss in die Wohnung „oder auf das Eigenthum irgend eines begiebt.“ Hieraus kann man klar sehen, dass wir unter *airjaman* einen Schutzgenossen, eine Art Clienten, überhaupt einen Mann zu verstehen haben, der ohne mit der Familie blutsverwandt zu sein, doch zu ihr in einem nahen Verhältnisse steht, aber nicht in dem eines Knechtes oder Sklaven, sondern in dem eines Freien. Am besten scheint der cliens der Römer und der גֵּר der Hebräer zu entsprechen. Nur eine solche Bedeutung hat das Wort in den *Gâthâ's*. In andern Stücken des Zendawesta dagegen finden wir *Airjama* als Nomen proprium eines Genius, der gewöhnlich das Prädikat *ishjô*, das ist nicht der erwünschte, auch nicht der nahrungsreiche, wie ich früher erklärte, sondern „der zu sendende“, was zu seinem Wesen sehr gut passt. Er ist nach dem 22. Capitel des *Vendidad* ein Heilgott. *Ahuramazda* schickt den Genius *Nairjô-çanha* in seine Wohnung mit dem Auftrage, er solle heilen die zahllosen Krankheiten, die *Anrô mainjus* geschaffen; dafür solle er tausend Pferde erhalten etc. Berühmt ist ein altes an ihn gerichtetes Gebet (Jaç. 54. Vend. 20, 26 ff. Sp.; vgl. Jt. 3, 5). — Das Subject zu diesem Satze *pairi — dadaiti* kann nur *zâm* im vorhergehenden Gliede sein; das Relativum muss daher vor *pairi* ergänzt werden.

Nôiṭ — hêcâ Ner.: *na mâm sam̃vidanti svaçroṇajô 'pi*, nicht kennen mich die eigenen Lenden (wohl figürlicher Ausdruck für

Kinder oder das Hausgesinde). *Khshnâus* ist von Nerios. als dritte Person Plur. praes. gefasst, und der Zusammenhang scheint ganz diese Fassung zu bestätigen, während v. 13, ebenso 51, 12 entschieden dagegen spricht. Nach diesen ist es sicher ein Singular. Aber da *us* keine Endung einer dritten Person sing. des Verb. finit. ist, so müssen wir von einem Verb. finit. absehen. Es ist der Nominativ sing. rein aus der Wurzel *khshnû* durch Antritt der Nominativendung *s* und durch Vriddhirung des *u* gebildet, gerade wie die Wurzel *dju, div*, glänzen, im Sanskrit den Nominativ *djâus*, der Himmel (eigentl. das Glänzende), bildet. Die Bedeutung ist eine participiale: verehrend. *Khshnâus* ist eng mit *nôiṭ* zu verbinden: kein mich verehrender ist da. Die folgenden Sätze *jâ veresênâ* und *naêdâ daqjêus* etc. sind eine nähere Erklärung dieses kurzen Sätzchens. — *Kathâ — ahurâ* Ner.: *katham̃[â] tvâm̃ mahâgnânin satkârajâmi svâmin:* wie nehme ich dich, *Ahuramazda*, auf?

V. 2. *Vaêdâ — anaêshô* Ner.: *vedmi tat jad asmi mahâgñânin aprârthavit*, ich weiss das, dass ich einer bin, der kein Verlangen kennt (nicht begehrlich bin). Das *anaêshô* leitet der Uebersetzer demnach von einer Wurzel *îsh*, wünschen, ab. Dass das Wort aber einen andern Sinn hat, beweist 29, 9, s. dazu. — Für *mâ kamnafshvâ* hat Ner.: *aham̃ kim̃ćit naraćajaḥ kila me vibhûti[ḥ] kim̃ćit narô*, ich (bin) in jeglichem Ding eine Menschenmenge (so stark wie eine Menschenmenge), nämlich meine Stärke, ein Mann in jeglichem Ding. Aus dieser Uebersetzung, wie aus der der folgenden Worte *hjatća kamnânâ ahmî* durch *jaćća kim̃ćit narô 'smi* sieht man, dass Ner. *kamnafshvâ* in drei Worte, *kam* = *kim̃ćit*, *na* = *nara* und *fshvâ* = *ćaja*, und *kamnânâ* in zwei Worte *kam* und *na* zerlegt hat. Dieses Verfahren war ein verzweifeltes Mittel, das ἅπ. λεγ. zu erklären, dessen richtiger Sinn längst verloren gegangen war. Wir müssen diese Erklärung entschieden verwerfen, da sie völlig sinnlos ist. *Kamnafshvâ* als ein Wort betrachtet, muss entweder Locat. plur. von einem Adjectivum *kamna* oder eine zweite Person Imperativi medii der Wurzel *kam*, lieben, sein. Die letztere Fassung wäre für den Zusammenhang die passendste; aber, da wir durchaus nicht nachweisen können, dass dieses Verbum nach der sogenannten neunten Conjugation flectirt werde, was hier der Fall wäre, so müssen wir von dieser Erklärung abstehen. Das *kamna* als Adjectiv findet sich zwar nicht weiter im Zendawesta, aber wir haben es in der arischen Keilschriftgattung (Bisut. I, 56. II, 2) in dem Sinn von „Getreuer". Die Locativendung *fshvâ* (vgl. *varefshvâ* 53, 3 von *vare* oder *vara*) macht keine Schwierigkeit. Der Accus. *mâme* ist mit *âvaênâ* zu verbinden. *Kamnânâ* ist ein adjectivisches Compositum und in *kamna* und *nâ*, Mann, zu zerlegen. — *Geresôi — ahurâ* Ner.: *krandâmi tvaji tad etad âlokaja svâmin*, ich schreie zu dir, sieh doch dieses da an, Herr! Für *âvaênâ*, wie West. nach K. 4, 9, P. 6 schreibt, wird besser mit K. 5, 6 *avaênâ* gelesen. Das Augment

beim Imperativ darf im Baktrischen nicht befremden, man vgl. die zweite Person plur. imper. *avaênatâ* 30, 2. *Gerezôi* ist hier keine erste Person praes. medii, sondern Infinitivform, eigentlich Dativ der blossen Wurzel.

Rafedhrem ćagvâo Ner.: *pramodam samîhitañća*, Freude und Erwünschtes; ähnlich werden *rafedhrem ćagedô* 51, 20 durch: *ânande pramodeća*, in Freude und Lust, übersetzt. Grammatisch ist diese Fassung jedenfalls zu verwerfen, da *rafedhrem* als Accusativ von *ćagvâo* abhängig ist. Zur Ermittlung der Bedeutung ist noch 38, 3: *ubôibjâ ahubjâ ćagemâ* zu vergleichen. Im Sanskrit bietet sich zur Erklärung zunächst die Wurzel *ćak*, leuchten, wovon das bekannte *ćaksh*, sehen, *ćakshus*, Auge, im Baktrischen *ćashma*; aber die Bedeutung sehend, erblickend, passt für *ćagvâo* (gebildet wie *dreg-vâo* von der Wurzel *dreg* = *druh*) nicht recht, noch weniger für *ćagemâ* 38, 3 mögen wir dieses für ein Verbum (eine erste Person plur.) oder ein Nomen abstract. halten. Richtiger ist wohl die Zurückführung auf *kan*, lieben, dessen Perfectum im Activum zwar *ćakâna*, aber im Medium, wenigstens in Verbindung mit *â*, nur *ćake* lautet (s. das Petersburger Sanskritlexikon, s. v. *kan*). So ergiebt sich für *ćagvâo* die Bedeutung liebend, gern habend, womit die traditionelle Auffassung erwünscht und Freude sich vereinigen lässt. Für *ćagemâ* 38, 3 würde nun zwar die Bedeutung Freude, Annehmlichkeit nicht unpassend sein; aber die Redeweisen *rafedhrem ćagvâo* oder *rafedhrem ćagedô*, welche von *Ahuramazda* gebraucht werden, durch der Glück liebende zu übersetzen, wäre nicht zutreffend. Der Zusammenhang an unserer Stelle scheint nothwendig den Begriff verleihen oder verkünden zu verlangen. Die letztere Deutung scheint durch *ćaksh*, das in Verbindung mit Präpositionen, wie *â*, wirklich erzählen, verkünden bedeutet, begründet werden zu können; aber das Fehlen des *sh* in allen baktrischen Formen, das in dem Substantiv *ćashma*, Auge, sich zeigt, ist ein gewichtiges Zeugniss gegen diese Ableitung. Ausserdem passt die sich ergebende Bedeutung durchgängig nicht so gut, als die von verleihen, zutheilen, wenn sich diese wirklich erweisen lässt. Eine Verbalwurzel, die unmittelbar diesen Sinn giebt, können wir im Sanskrit nicht finden. Am nächsten liegt *ki* oder *ći* (*ćiketi* im Weda, gewöhnlich zu *kit* gerechnet), erkennen, wissen, und das Substantiv *ćihna*, Erkennungszeichen, Symbol, welches gewiss erst aus *ćikna* abgeschwächt ist. Damit ist das neupersische *ćak*, Diplom, Document, zusammenzustellen. Darnach sind wir einigermassen berechtigt, dem *ćag* oder *ćig* (K. 4 liest *ćigvâo*, ebenso Bf. *ćigedô* in 51, 20) die Bedeutung durch ein Zeichen markiren, kenntlich machen beizulegen. Diess führt uns auf die allgemeinere Bedeutung zutheilen, bestimmen (für einen bezeichnen). Da nun *rafedhrem* nicht Freude bedeutet, wie die Tradition erklärt (s. zu 28, 2), sondern Antheil, Glück, Schicksal, so bekommt nach dieser Untersuchung die Phrase

rafedhrem ċagvâo den Sinn „der das Schicksal bestimmt, zutheilt“, oder genauer „der den Antheil bezeichnet“, welches Prädikat nicht nur am besten dem höchsten Gotte an sich schon zukommt, sondern auch trefflich in den Zusammenhang unserer Stelle passt. — *Âkhçô — manaṅhâ* Ner.: *çikshajâ uttamasja punjalakshmî manasaḥ ċet sadhjâpâritajâ çikshitô 'smi tan mahjam̃ prasâdam̃ dehi*, wenn ich in der Lehre des höchsten Geistes, in der des Reinen Glück besteht, in der Vollbringung des Guten unterrichtet bin, so gewähre mir diese Gunst. *Âkhçô* ist hier mit *çikshâ*, Lehre, wiedergegeben, was aber eine ungenügende und irrige Uebersetzung ist. Vor allem kann das Wort hier kein Nomen, sondern es muss ein Verbum sein, da der Accus. *îstîm* sonst gar nicht genügend erklärt werden könnte. Weiter lässt sich aber auch die Bedeutung lehren weder etymologisch — der Uebersetzer verwechselte es wohl mit *çish*, lehren — beweisen, noch giebt dieselbe irgend einen vernünftigen Sinn. Der Zusammenhang scheint die Bedeutung besitzen oder eine ähnliche zu fordern. Darauf kann uns auch die Etymologie führen. An die Wurzel *khshi*, herrschen, besitzen, + *â* ist nicht zu denken, da wir dann zum mindesten *âkhshajô* haben müssten. Auch *çi*, liegen, das mit *â* diesen Begriff geben könnte, liegt wohl zu fern. Jedenfalls ist es derselben Wurzel wie *khçâi* 28, 5. Da eine Wurzel *khça* nirgends existirt, so müssen wir hier wohl eine Reduplikation annehmen, so dass *khça* eigentlich für *hiça* steht. Dass die Sylbe *hi* vor *s*, *ç* wirklich zu *kh* verkürzt wird, beweist *khshmâvat* für *hishmâvat*, *khstâ* für *hiçta* deutlich genug. In diesem *khça* = *hiça* nun können wir nur eine Formation des Verbum substant. *as*, sein, haben, das im Imperfect. *aç* lautet und von dem sich eine Participialform *çãç* 46, 19 (Nominat.) findet. In dieser verstärkten Form hat es wohl die stärkere Bedeutung bleiben; was in 28, 5 den besten Sinn giebt. Mit der Präposition *â* kann es die Bedeutung bleiben bei, d. i. bewahren, behüten oder auch bleiben, halten an etwas, d. i. besitzen, bedeuten.

V. 3. *Kadâ — açnãm* Ner.: *kadâ tâḥ dâtajô mahâġñânin jâ vikâçajitrjô ahnâm̃ akshajakarâḥ; kila sakâlaḥ kadâ prâpnoti jatnâm̃ nardineshu* [?] *kârjam̃ punja*[*m*] *pravardhajanti. Ukhshânô* ist hier durch *vikâçajatrjô*, Erhellerinnen, übersetzt; *akshajakara*, Unvergänglichkeit machend, ist ein Beiwort dazu oder eine Erklärung davon. An eine Identifikation mit dem wedischen *ukshan*, befruchtend, dann Stier, ist wohl nicht zu denken, wenn auch die beiden Worte äusserlich sich ganz gleich sind. Auf die Wurzel *ush*, leuchten, wovon *ushaṅh*, Morgenröthe, womit es wahrscheinlich die Tradition zusammenbrachte, lässt es sich auch nicht zurückführen. Am nächsten liegen die Wurzel *ukhsh* = *vaksh*, wachsen, und *vaċ*, reden, das sich häufig genug zu *ukh* verkürzt. *Ukhsh*, wachsen, wird gewöhnlich mit der Sylbe *ja* conjugirt; sollte *ukhshan* davon kommen, so hätten wir eher *ukhshjan* zu erwarten. Doch

die Ableitung von *ukhsh*, wachsen, auch zugegeben, würde die Bedeutung „die Mehrer der Tage", wie übersetzt werden müsste, nicht recht befriedigen. In Cap. 50, 10 wird der Ausdruck *ukhshâ açnãm* von den Sternen und der Sonne gebraucht, wozu die Ableitung von *vać*, reden, verkünden, am besten passt, indem die Himmelslichter als die Verkündiger der Tage und Zeiten auf Erden gefasst werden. Gebildet ist *ukhshan*, Verkündiger, wie *çraoshan*, *maretan*, *avañhan* etc. — *Kaćibjô* — *manañhâ* Ner.: *keshu lâbhaḥ uttamena prâpnoti manasâ* [*kila tam̃ prasâdam̃ jam̃ sadhjâpâratajâ dadantô* [?] *kebhjô dadanti*]. Die Uebersetzung des *ûthâi* durch *lâbhaḥ*, Nutzen, scheint auf den ersten Anblick richtig zu sein, da es sich von *av*, helfen, wovon *avañh*, Hilfe, ableiten lässt und dem wedischen *ûti*, Hilfe, sehr ähnlich sieht. Aber bei einer Ableitung von *av* wäre im Baktrischen nicht *ûtha*, sondern *avatha* oder *aotha* zu erwarten; *va* zieht sich wohl zu *u* zusammen, jedoch nicht *av*. Mit diesem *ûthâi*, das nur Dativ eines Thema's *ûtha* sein kann, hängt offenbar *uzûithjôi* v. 5 zusammen. Ich kann hierin nur die Wurzel *vat*, *vath*, verkündigen, sprechen, sehen, wovon *urvathô*, der Sprecher, Lobpreiser, und *urvâta*, der Ausspruch, kommt. Diese giebt auch einen bessern Sinn als *av*, helfen.

V. 4. *Aṭ* — *gâo-frôretôis* Ner.: *evam̃ te durgatinaḥ je dharmam̃ sim (sam) âćarataḥ rakshati gâm̃ samâdaçât(deçât); kila jaḥ kârjam̃ puṇjam̃ kurute tasja gâm̃ dânât kebhjaçćit pratiskhalanti.* Diese Uebersetzung ist streng wörtlich, aber grammatisch kaum im Zusammenhang zu verstehen. Das Compositum *gâo-frôretôis* ist eng mit *ashahjâ* im Sinne eines Adjectivs, die Erde schützend (*frôreti* = *fravarti*, Schützer, schützend) zu verbinden. Nerios. fasst *frôretôis* als Ablativ, was möglich, aber hier durchaus nicht nothwendig ist. — *Duźazôbâo* — *ahēm-uçtô* Ner.: *dushṭô balâtkârî bhavati svîjâiḥ karmabhiḥ adhô mr̃taḥ; kila apaǵivô bhavati.* Der Schlechte in Kraft handelnde wird durch seine eigenen Handlungen todt. In dem ersten Worte sieht Ner. mit Recht ein Compositum, aber die Deutung ist nicht ganz richtig; er trennt *duźa* = *dushṭa*, und *zôbâo*, das ihm eine Adjectivbildung von *zâvare*, Kraft, ist. Die Trennung *duź* + *azôbâo*, welche als die naturgemässeste erscheint, da wir sonst kein Substantiv *duźa* (wohl aber *duźañh*) kennen, würde auf zu grosse Schwierigkeiten der Erklärung stossen, als dass wir sie annehmen können (etwa *azô* = *ahas*, *añhas*, Angst, und *bâo*, glänzend, das Ganze: durch schlimme Noth sich auszeichnend?). Trennen wir *duźa zôbâo*, so heisst ersteres nur das Schlechte, Schlechtigkeit, das zweite ist eine Bildung der Wurzel *zbê* = *hvê*, rufen, anrufen, so dass das Wort „der das Schlechte verehrt" bedeutet, was einen guten Sinn giebt. — Die Uebersetzung des *ahēm-uçtô* durch *adhô mr̃taḥ* „unten todt" hat noch eine Spur richtiger Auffassung bewahrt. An das Verbum *vaç*, wollen, oder an *vas*, wohnen, ist nicht zu denken; sondern das *uçtô* ist gleicher Abstam-

mung mit dem bekannten *usta*, Glück, Heil, und dem *ustâna*, Erhebung, das auch Dasein, Leben bedeutet, womit die Tradition dieses Wort *(uçtô)* zusammenbrachte. Der Ableitung nach ist es nur eine Participialbildung der Präposition *ut (us, ur)* und kommt nicht von *ut + sthâ* her. Bleiben wir bei der Bedeutung des *usta* als Heil, Glück (43, 1), eigentl. was empor geht, hervorragt, so heisst *ahĕm-uçtô* (das *hĕm = sam* ist blosse Verstärkung und Verallgemeinerung des Begriffs) nicht beglückt, ohne Erfolg. — *Jaçtĕm* — *ģjâtĕus vâ* Ner.: *prâpte râģje mahâģñânin pratiććhedajitâ hantâro vâ; kila manushjân pâpât anjathâ samîhate dharttum*, nach erlangter Herrschaft ist er ein Vernichter oder Mörder; durch Frevel sucht er auf andere Weise die Menschen festzuhalten. Diess kann nur auf den bösen Feind der Menschheit gehen, auf *Ahriman;* aber *dregvâo* ist hierauf nicht zu beziehen, sondern auf den Gottlosen überhaupt. Das Imperf. *môithat* ist entweder auf *mith*, stossen, wovon *maêthana*, Wohnung (eigentlich das Festgeschlagene, Festgemachte), abzuleiten, oder es hängt mit *mitha*, Lüge, zusammen (s. zu 31, 12). Ich halte das Erstere für das Richtige, was auch mit der Tradition *pratiććhedajitâ* stimmt. Dagegen ist die Uebersetzung des *ģjâtĕus* durch *hantârô*, wonach es von *ģan = han*, schlagen, tödten, kommen müsste, entschieden irrig; es kann nur auf *ģi*, ersiegen, und dann besitzen, zurückgeführt werden (s. das Gl.). — *Hvô* — *ćaraṭ* Ner.: *ete te prakĭshṭam̃ gavâm̃ samûheshu sunirvâṇiģnataraḥ karmânaḥ; kila pratijatnam̃ gopaçûnâm̃ suparigñânatajâ kurvanti; nirdarçajanam Zarathustrasja.* Diese haben bei Rinderheerden am meisten die höchste Erkenntniss; sie trachten durch die höchste Erkenntniss nach Vieh. Der Sinn und Zusammenhang des Ganzen spricht gegen diese Erklärung; *gâo* ist hier nicht im Sinne von Kuh zu nehmen, sondern muss Erde heissen. Die Genitive *shôithrahjâ* und *daqjĕus* bestimmen *gâo* näher.

V. 5. *Jĕ* — *ajañtem* Ner.: *jo jushmâkam̃ râģje adâtânr̥çansasamâgamanaḥ; kila antar asmin ģagati dânam na kurute ććhadam (ććhedam) karttumća âjâti;* wer in eurem Reiche sich zur gesetzlosen Grausamkeit zusammenrottet, nämlich in dieser Welt keine Gerechtigkeit übt und Zerstörung zu machen trachtet [1]). *Adâç*, hier durch *adâta*, ungerecht, wiedergegeben, lässt mehrere Deutungen zu. Es kann sein 1) part. praes. von *ad*, essen, also der essende, vernichtende; aber diese Wurzel findet sich im Baktrischen nicht; in diesem Fall müsste *ajañtem* davon abhängig gemacht werden; 2) = *a-dant*, nicht-gebend, oder *a-dhant*, nicht setzend; 3) Nom. sing. einer Adjectivform des Adverbiums *ada*, darauf,

---

[1]) *adâtânr̥çansa* kann nicht wohl in *adâta + anr̥çansa* (nicht grausam, milde) zerlegt werden, da die Glosse gar nicht dazu stimmen würde, sondern in *adâtâ + nr̥çansa; adâta* ist kein Sanskritwort, sondern ein baktrisches, man müsste nur *adâna*, das Nichtgeben, lesen wollen.

vgl. *vâç* 49, 4; 4) könnte auch noch an *adhas*, unten, oder an eine Erweichung der wedischen Wurzel *at*, gehen, wandern, gedacht werden; beides hat aber geringe Wahrscheinlichkeit. Die traditionelle Bedeutung ungerecht, die durch eine Ableitung des *adâç* von *dâ* oder *dhâ* gestützt werden könnte, ist dem Sinn und Zusammenhang nach nicht zulässig. Zudem würde, wäre es Particip. praes. der besagten Wurzeln, nicht *dâç*, sondern *dadâç* zu erwarten sein. Die einzig richtige und stichhaltige Erklärung ist die unter 3 gegebene. — Das Verbum finit. *dritâ* ist nicht auf skr. *drî*, zerreissen = neupers. *darîdan*, zerreissen, oder das wedische *dar*, zerstören, zurückzuführen, wozu die traditionelle Erklärung leicht verleiten könnte, sondern es ist eine dritte Person imperf. medii optat. der Wurzel *dhṛ*, *dare*, halten, festhalten = besitzen. Ueber die Form vgl. *khshnvishâ*. — *Urvâtôis* — *mithrôibjaççâ* Ner.: *suprasiddhô vâ satkâratajâ mitratajâ vâćeḥ* (?) *pâpakarmaṇâm nigrahaṁ kurute*. Der Genitiv *urvâtôis* und der Dativ *mithrôibjaççâ* sind beide von *ajañtem* abhängig, das den Sinn gehend gegen oder aus, d. i. übertretend, hier haben muss. *Urvâtôis*. Ner. nimmt dieses Wort als identisch mit dem öfter vorkommenden *urvâta*, Ausspruch, Orakel, obschon das Thema *urvâti* davon verschieden lautet, wenn auch die Wurzel dieselbe ist. Die richtige Erklärung dieses Wortes, sowie der ganzen Stelle lässt sich bloss durch nähere Betrachtung im Vend. 4, 2—4 [1]) gewinnen. Hier finden wir fünfmal die Formel: *adhâṭ framarezaiti adhâṭ añtare urvaitja fradathaiti*, von den fünf letzten der sechs *mithra* oder Verträge, die nach ihrer grössern oder geringern Wichtigkeit in aufsteigender Reihe hier aufgezählt und mit besondern Namen bezeichnet werden. Bei dem ersten, dem *mithrô vaćahinô*, dem blossen mündlichen Versprechen, finden wir sie nicht, wahrscheinlich weil dieser nur ein einfacher sein konnte, während alle andern doppelter Art waren. Diese zwiefache Art derselben bezeichnet deutlich jene Formel. Die Verba *framarezaiti* und *fradathaiti* stehen sich entgegen; ersteres eigentlich wegnehmen, bezeichnet eine Abnahme, letzteres, eigentlich fördern, dagegen eine Zunahme, oder mit andern Worten einen niedern und einen höhern Grad. Jeder *mithra* wird durch *añtare urvaitja* in den höhern Grad versetzt. Wenn aber von Versprechungen oder Verträgen die Rede ist, so kann nur den mit einem feierlichen Schwur bekräftigten eine höhere Wichtigkeit beigelegt werden. Und diesen bezeichnet die Formel *añtare urvaitja* unzweifelhaft. Wörtlich: er nimmt zu, wird grösser durch Aussprechen, d. i. durch Schwur. An unserer Stelle nun muss es ganz die Bedeutung von Schwur, Eid haben, während dem Plural *mithrôibja* die von Versprechungen, Verträgen zukommt.

---

[1]) In Jt. 8, 40 hat *urvâitis* die Bedeutung von fortströmend, ausströmend; *avô-urvâitis*, Hilfe, Segen ausströmend (von den Wassern) in die sieben Zonen der Erde.

Für *rashnâ ǵvāç* hat Ner. richtig *satvena ǵivantjaḥ*, der nach der Wahrheit leben soll. West. schreibt *ǵavāç* nach K 5; ich glaube, dass man richtiger mit andern codd. *ǵvāç* liest, da das Wort nur Partic. praes. der Wurzel *ǵiv*, leben, sein kann, das im Baktrischen *ǵvāç* oder auch *ǵvô* lautet, nicht aber von einer Wurzel *ǵu* oder *ǵav* abzuleiten ist. Das *rashnâ* ist Instrumental wohl für *rashnavâ*, rectitudine, stehend. — *Uzûithjôi — ahurâ* Ner.: *uććâir nigato 'sti jô mahâǵñânin kadarthanatvât svâmin durgatvât*, welcher weit entfernt ist von der Verachtung, von der Schlechtigkeit. Nach dieser Uebersetzung scheint *uzûithjôi* von *uz* + *i* abgeleitet zu sein. Aber diese Ableitung, sowie die angegebene Bedeutung ist sicher irrig. Dass *uz* die Präposition ist, kann leicht ersehen werden; aber das *ûithjôi* hat eine zu grosse Aehnlichkeit mit *ûthâi* v. 3, als dass wir es nicht damit zusammenbringen sollten. Führen wir dieses auf skr. *ûti*, Hilfe, zurück, so würde *uz-ûithja* das was hilflos ist (vgl. *uz-ustâna*, leblos) heissen; aber gegen diese Deutung spricht der Sinn und Zusammenhang; was sollte: „er strafe ihn in dem Hilflosen oder er schlage ihn in dem Hilflosen" für einen Sinn haben? Leiten wir es von *vat* + *ur* ab, so gewinnen wir die Bedeutung: das Auszusprechende = das Urtheil, was trefflich in den Zusammenhang passt. Lautlich lässt sich überdiess nichts gegen diese Ableitung einwenden, da die Zusammenziehung eines anlautenden *va* zu *u* bekannt genug ist. — Das Verbum *khrûnjât* (dritte Person sing. optat.) kommt zwar nur hier vor; aber seine Bedeutung lässt sich unschwer erkennen. Die zu Grunde liegende Wurzel ist *khrûn*, oder auch nur *khrû*, wovon *khrûra*, grausam (skr. *krûra*), *khrûmja* id., *khrvîshjat*, feindlich, verheerend, stammt. Wir können der Wurzel somit die Bedeutung grausam sein beilegen. An unserer Stelle ist *khrûnjât* aber wegen des Accusatives *îm* in transitivem Sinne zu nehmen und bedeutet wohl verletzen, beschädigen, allgemeiner züchtigen, strafen.

V. 6. Für *içmanô* liest K. 4 *içemnô*. Die Form kann nach beiden Schreibweisen nur ein Partic. medii sein; die letztere, die indess wie eine Correktur aussieht, ist die gewöhnliche, später vorkommende Jt. 15, 53. 16, 15. 14, 20. Aber die erstere war gewiss die ursprünglichere, da *mnô* immer erst aus *manô menô* verkürzt ist. Die Wurzel ist *jaç*, verehren, nicht *ish*, wünschen, woran Nerios. zu denken scheint, der es mit *prârthajitum*, verlangen, übersetzt. — Für *haêthahjâ* liest K. 6 *haithahjâ*, K. 5 *haêthahjâ*, K. 11 *haithjâ*. Letztere Schreibweise ist eine offenbare Correktur, indem eine ganz gewöhnliche Form für eine minder gewöhnliche gesetzt ist. Es fragt sich nun, ist *haêthahjâ* von ganz anderer Abstammung als *haithja* oder ist es damit identisch. Da ein *haêtha* sonst nicht vorkommt und die allenfallsige Etymologie desselben auf *haêtu*, Brücke, = skr. *setu*, oder das wedische *siti* (in *prasiti*, Band, Strick) führte, dadurch aber kein genügender Sinn gewonnen würde, die dem Sinn

nach ganz passende Zurückführung auf *haithja* dagegen auch lautlich sich rechtfertigen lässt, so ist letztere Ableitung unbedingt vorzuziehen. *Haêthahjâ* steht für *haithjahjâ*, was eine etwas übelklingende Form wäre, indem das *ja* in die erste Sylbe getreten und mit dem wurzelhaften *a* zu *aê* zusammengeschmolzen ist. Zu unserm Gunsten spricht, dass die ganz regelrechte Genitivform sich nie findet. Nerios. giebt es durch *trasanîja* „der zittern muss", und erklärt es weiter durch *hantavjaḥ* „der zu schlagen ist", eine Erklärung, die sich philologisch schlechterdings nicht begründen lässt. Sie ist gewiss nur gerathen, weil es offenbar mit *drûǵô*, Lüge (nach der Tradition nom. propr. eines verderblichen weiblichen Unholds), verbunden ist, die der aufrichtige *Ahuramazda*-Verehrer stets zu bekämpfen und zu vernichten hat.

V. 7. *Mavaitê* wird von Ner. durch *mahjaṁ madîjebhjaçća*, mir und den Meinigen, wiedergegeben; unter den „Meinigen" versteht er die Schüler. — *Nâ* nicht Mann, sondern Fragepartikel, s. zu 45, 2. — *Jjaṭ — aênañhê* Ner.: *jatô maji durgati*[*r*] *açmogaḥ*[*o*] *viditvâ dadhâti dvesham; kila majâ saha dvesha*[*m*] *dadhâti me rakshâṁ ke kurvanti*, dadurch in Kenntniss gesetzt, wirft der schlechte *Ashemogha* einen Hass auf mich; wirft er diesen Hass auf mich, wer rettet mich? Hienach übersetzt Ner. *didareshata* nur mit *dadhâti*, er macht, setzt, was zu allgemein ist; *viditvâ* scheint vom Uebersetzer eingeschoben zu sein. Ueber diese Form s. unter *daresh*. — Ueber *thraostâ* s. zu 34, 3. — Das ἅπ. λεγ. *dâçtvãm* giebt Ner. durch *âdeçana*, Anweisung; aber diese Bedeutung lässt sich etymologisch nicht begründen. Es ist mit dem wedischen *daṁsa*, Werk, zusammenzustellen, wovon es eine Abstractbildung ist.

V. 8. *Nôiṭ — frôçjât* Ner.: *na tasjâhaṁ nr̃çasoḥ (nr̃çaṁsaḥ) karmmabhiḥ prakr̃shṭaṁ prasarppajitâ* i. e. non ejus ego crudelis actionibus, optimi promotor. Die Deutung des *âthris* durch *nr̃çaṁsaḥ*, grausam, das in der Glosse weiter durch *Aharman ćhedakara*, *Ahriman* der Vernichter, erklärt wird, und die durch Zurückführung auf die Wurzel *ad*, essen (Fresser kann von bösen Geistern gebraucht werden), etymologisch begründet werden könnte, ist indess nicht zulässig an unserer Stelle, sondern dieses Wort ist identisch mit dem wedischen Namen *Atri*, womit ein uraltes Priestergeschlecht bezeichnet wird; seine ursprüngliche Bedeutung war wohl „Feuerpriester", und in dieser müssen wir es hier nehmen. Gebildet ist es von *âtar*, Feuer, wie *Zarathustris* von *Zarathustra*. — Das *tâ* könnte man geneigt sein, für einen Nominat. sing. des Demonstrat. im femin. zu nehmen; aber die Schwierigkeit, eine richtige Beziehung zu finden, mahnt davon ab. Ebenso ist die Annahme, es sei Nomin. plur. neutr., wegen des Verb. *ǵaçôiṭ* nicht wohl zulässig. Am sichersten ist es, das *tâ* mit *dvaêshañhâ* zu verbinden und als Instrumental zu fassen. Als Subject des Satzes ist *paitjaogeṭ* an-

zusehen, wenn man auch leicht geneigt sein könnte, dieses für blosses Adverbium „zur Vergeltung, dagegen" zu fassen; Ner. hat *pratjabhimukha*. Es ist seiner Bildung nach partic. praes. von der Wurzel *aog* = *vać* + *paiti*, so dass es eigentlich antwortend, erwiedernd heisst. Aber in diesem buchstäblichen Sinne lässt es sich nicht nehmen, sondern nur der übertragene vergeltend, Vergelter ist anwendbar. Es gehört zu *Mazdâ* im letzten Gliede, das nur als Nominativ (verkürzter Dual für *ahurâ-mazdâ*), nicht aber als Vocativ einen Sinn giebt, vgl. v. 5.

V. 9. *Kē — paourujô* Ner.: *ko 'sâu jô mahjam̃ dakshiṇâ[m] âsvâdajati prathamam̃; kila me prathamam̃ ćhatratram̃ kaḥ kurute,* d. i. wer ist der, der mich zuerst das Glück kosten lässt; nämlich, wer schafft mir zuerst Schutz? Die dem *aredrô* und *ćôithaṭ* gegebenen Bedeutungen sind indess entschieden irrig (s. d. Wörter). — *Jathâ — uzēmôhû* Ner.: *jathâ tava pritô uććâir uttishṭhâmi dinô (dîneḥ?) tê*, wie ich, dein Geliebter, mich hoch erhebe (wegen deines Glaubens). Dieser Satz hat Schwierigkeit wegen des *uzēmôhû*. Die Anlage des Satzes scheint zu verlangen, dass es als Verbum zu nehmen sei, wogegen aber die Form sich sträubt; denn wir kennen keine Verbalformen, die sich auf *môhû* endigen. Ner.'s Uebersetzung durch *uććâir uttishṭhâmi* ist bloss aus der ersten Sylbe des Worts *us* gerathen. Diese Form ist indess nichts als der Locat. plur. von *uzēma*, das äusserste, höchste, das *ô* für *a* durch Einfluss des schliessenden *u*, was öfter im Gâthâdialekt vorkommt (s. die grammat. Uebersicht). Die Verbindung des Satzes mit dem vorhergehenden lässt sich auf zweifache Weise denken: 1) man fasst *jathâ* als Vergleichungspartikel wie, als und macht die Accusative davon abhängig in dem Sinn: wer anders ist der Förderer, als du. 2) Man macht die Accusative von *ćôithaṭ* abhängig; wer erkannte mich, wie dich etc. Da letztere Erklärung auf einem bessern philologischen Grunde ruht, so ist sie hier vorzuziehen.

V. 10. Der Genitiv *aňhēus* ist mit *jâ — vahistâ* zu verbinden. — Bei *ashîm*, *khshathrem* kann die Frage entstehen, ob diese Accusative von *dâjâṭ* oder von *hakhshâi* abhängen. Auf den ersten Blick scheint das letztere am wahrscheinlichsten zu sein, da der Accusativ des Relativs durch *ća*, und, angeschlossen, unmittelbar vor *hakhshâi* steht, was noch auf ein anderes von diesem Verbum abhängiges Object oder auch auf mehrere zu deuten scheint. Aber gegen diese Verbindung des *ashîm — khshathrem* mit *hakhshâi* spricht entschieden der Sinn und Zusammenhang des Ganzen; denn „ich will folgen der Wahrheit, dem Besitzthum und welchen ich folgen will" giebt keinen erträglichen Sinn. Das einfachste ist, *ashîm khshathrem* als Apposition zu *jâ — vahistâ* zu fassen und noch von *dâjâṭ* abhängig zu machen, mit *jâçća* aber einen neuen dem *jē vânâ* coordinirten Satz beginnen zu lassen. Zu diesem Relativ ist dann, wie oft,

ein Demonstrativ im Nominativ zu ergänzen. — Diese Worte *jâçâ — vahmâi â* giebt Ner. durch: *jânća utthâpajâmi jushmâkam namaskṙtaje, dinâje jushmâkam.* — Den Nachsatz bildet *frô — peretâm.* Ner.: *prakṙshṭam te viçve 'pi Ćandôri prabruvanti uttare; kila je Zarathustrasja bhavanti te sarve api Garothmânambhaǵô bhavanti*, d. i. das Vorzüglichste verkünden alle, die auf dem äussersten *Ćandor* (Name einer himmlischen Brücke) sind; nämlich alle die, welche Zarathustra angehören, haben Antheil am Gorotman (Paradies). Die Erklärung des *frafrâ* durch verkündigen ist sicher falsch. Dass es eine Verbalform und nicht etwa die verdoppelte Präposition *fra* = *pra* ist, kann leicht ersehen werden. Das erste *fra* ist zwar die Präposition, aber das zweite *frâ* eine Verbalform. Die einzig passende Wurzel ist *par, pare*, vollenden, vollbringen; das *â* ist Endung der ersten Person des Voluntativ; das wurzelhafte *a* wurde ausgestossen und das *p* musste nach den Lautgesetzen in *f* verwandelt werden, so dass *frâ* eigentlich für *parâ* steht. Ueber die Bedeutung fortkommen, hingelangen kann kein Zweifel sein, wenn wir das *frafrâo* in dem sehr alten Segensspruche Vend. 7, 136 Spieg. vergleichen: *usta itha te narem jô ithjêǵaṅhataţ haća aṅhaoţ aithjêǵaṅhem ahûm â frafrâo*, Heil sei also dir, dem Manne, der du von dem vergänglichen Leben zu dem unvergänglichen kamest (gelangtest).

V. 11. *Khshathrâis jûǵên* giebt Ner. durch *râǵjâja upakramanti*, „auf die Herrschaft gehen sie los", gewiss irrig, da *juǵ* = jungere nicht die Bedeutung von *upa-kram* haben kann. *Karapanô* wird nicht übersetzt, sondern nur durch *karapâḥ* umschrieben; für *kâvajaçća* steht ein seltsames Wort *kikâçća*, das sogleich weiter durch *açrôtârô adarçakâḥ* erklärt ist, s. zu 32, 14. — *Jêṅg — daênâ* Ner.: *je niǵâja âtmane niǵâjaća âkrôçam dadanti dinâja*, welche die eigene Seele und den eigenen Glauben schmähen, ein im allgemeinen richtiger Sinn.

V. 12. *Jjaţ — aoǵjaêshû* Ner.: *je uććâir punjer* (?) *nâbher nâbhiǵabhjaḥ nâbhithakâ* (für *kaḥ*) *gurutkâṇâm* (?) *tâm* (?) *utthâpajanti praçnasamlâpajôçća; kila teshâm tatra pratikṙtir bhavati*, d. h. welche von reiner Verwandtschaft [1]) verwandt den von den Verwandten Gebornen hoch aufrichten (emporheben) die Meisterschaft (?) durch Frage und Unterredung; ihnen wird nämlich dort vergolten. Diese Uebersetzung, deren allgemeiner Sinn nicht ganz klar ist, ist in manchen Einzelnheiten entschieden unrichtig; so namentlich in der Deutung des *frjâna* durch Frage, als ob das Wort von *pereç*, fragen, stammte, und des *aoǵjaêshû* durch Gespräch, wie

---

[1]) *nâbhi* hat hier gewiss nicht die im spätern Sanskrit vorkommende Bedeutung König, Fürst, sondern die ursprüngliche Verwandter, Verwandtschaft. Es ist offenbar wegen des baktrischen *naptja* gewählt.

wenn es von *vac*, sagen, herkäme. Dass die zwei Worte *naptjeshú* und *nafshú* desselben Stammes sind, ist leicht zu ersehen; das abgeleitete steht voran. Als Wurzel bietet sich *nabh*, dessen Grundbedeutung wohl verhüllen, bedecken ist; im Weda lässt sich nur die abgeleitete Bedeutung vernichtet werden nachweisen, s. Rv. 8, 39, 1 u. 10, 133, 1 (*nabhantâm anjakeshâm ǵjâkâ adhi dhanvasu*, zu Grunde gehen mögen die Sehnen der Andern auf den Bogen); s. Roth, Erläut. zum Nir. p. 135. Davon stammt *nabhi*, Nabe des Rades (Rv. 2, 39, 4), *nabhas* = *nubes*, *nâbhi*, Nabel etc. Das bekannteste Derivat ist *napât*, Sohn, Enkel, im Weda, lat. *nepos*, im Baktr. *napâo*, Sohn, Nachkomme bedeutend; so Jt. 13, 95: *idha apãm napâo fradhâṭ viçpâo fratematâtô daqjunãm*, hier schuf der Sohn der Wasser alle Vortrefflichkeiten der Länder; 19, 51: *âdim hathra hañgeurvajaṭ apãm napâo aurvaṭ-açpô*, ihn (den Glanz) ergriff dort der Sohn der Wasser *Aurvat-açpa* [1]); vgl. 8, 34. Neben der Form *napâo* (Nom. sing.) geht *naptar* her, von der nur Cass. obliq. nachzuweisen sind, und zwar mit Erweichung des *p* und *t* durch das schliessende *r*, so Gen. *nafedhrô apãm* Jt. 2, 4, Abl. *nafedhraṭ* Jt. 8, 4; vgl. Rv. 2, 35, 11 *naptur* (Gen. sing.) *apâm* (7, 18, 22) und v. 14 *naptré* (Dat.). Desselben Stammes ist *nâfô*, Nabel, neupers. *nâf*. Jt. 13, 87: *frâthwereçaṭ nâfô airjanãm daqjunãm*, er schuf den Nabel (Mittelpunkt) der arischen Länder, vgl. 24, 9. 37. Dahin gehört auch das bekannte *nâbanazdista* „der nächste Anverwandte." Nur zu diesen Wörtern sind *naptjaéshú* und *nafshú* in unserem Verse zu ziehen; beides sind Locative plur., ersteres von einem Thema *naptja*, letzteres von *naf*, *nab*, also der reinen Wurzel. Wenn auch Formen von *naf*, *nab* unmittelbar abgeleitet sich sonst nicht finden, so können wir mit einem gewissen Recht ihnen doch dieselbe Bedeutung wie *napâo*, Sohn, Enkel, zuschreiben; vielleicht war *nafshú* der gebräuchlichste Locat. plur. davon. In dieser Ansicht bestärkt uns *naptja*, was für *naptija* zu stehen scheint, gebildet von *napti* + *ja*; *napti* muss Verwandtschaft, Geschlecht überhaupt bedeuten, wie aus Vend. 13, 3 *nava-naptajéćiṭ hé urvânem para-mereñćaiti*, bis zum neunten Geschlecht tödtet er seine Seele, erhellt. Demnach ist *naptja* der zum Geschlecht Gehörige, der Verwandte. Jt. 13, 102 lesen wir den Genitiv *naptjéhé*; hier scheint es jedoch ein Eigenname zu sein. Im *Rigveda* treffen wir ebenfalls ein *naptjaḥ* an, I, 50, 9: *ajukta sapta çundhjuvaḥ sûrô rathasja naptjaḥ*; aber es ist hier kein Nom. sing., wie man auf den ersten Anblick anzunehmen versucht sein könnte, sondern ein wedischer accus. plur. von *napti*, Genossenschaft, Genosse; „er spannte die sieben reinen hellen Genossen des Wagens (die Pferde) an"; vgl. 3, 31, 1:

---

[1]) Dieses Wort, „schnellrossig" bedeutend, ist ein Prädikat der Sonne. In der spätern iranischen Sage ist der Held *Lohrâçp* daraus geworden. Das Prädikat der Sohn der Wasser mahnt an die wedische Bezeichnung Agni's *apâm napât* (Nir. 10, 18), der Wasser Sohn. Hiedurch kommen wir auf einen rein mythologischen Ursprung dieses iranischen Helden.

duhitur naptjâm (wohl für *naptîm*). Nach diesen Auseinandersetzungen glaube ich mit einem gewissen Recht dem *naptja* die Bedeutung Stammesgenossen, Verwandte im weitern Sinne, dem *naf* die von Verwandten im engern Sinn, Familienglied, beilegen zu können. Beide bezeichnen in ihrer Zusammenstellung jede Art von Verwandtschaft. — *Túrahê* (Gen. von *túra*) kann nur die Bedeutung Feind haben, nicht etwa die von Sieger, wie sie dem wedischen *ṭura* in fine compos. inwohnt; diess beweisen Parallelstellen deutlich; so *túrô Frañraçê* Jt. 19, 57. 93, der von *Kavâ Huçrava* überwunden wird; *túra*, feindliches, 5, 73. Daher der Name der Erbfeinde Irans, der Turanier. *Frjâna* ist hier deutlich ein Eigenname und zwar der eines berühmten Turaniers (vielleicht des Weisen *Pirân*). Wir treffen noch zweimal den Genit. plur. *frjânanãm* Jt. 5, 81. 13, 120, wo es ebenfalls ein Name ist, in der Verbindung: *jôistô frjânanãm*, der Verehrte unter den *Frjâna's*. Wollte man es mit *frjô*, Freund, zusammenbringen und es als ein reines Appellativ fassen, so würde sich kein genügender Sinn ergeben. Nerios. hat das Wort auf eine jämmerliche Weise missverstanden. *Aoǵjaêshû* ist nicht auf die Wurzel *vac*, reden, zurückzuführen, obschon die Form *aoǵaitê* Vend. 13, 3, er redet, eine solche Ableitung stützen könnte, sondern von *aoǵô*, Stärke, Kraft, abzuleiten, und zwar ist es eine Comparativbildung davon, wie *maçja*, grösser, von *maçô*, Grösse, stammt. Ebenfalls ein Comparativ ist die Form *aoǵjêhis* (Accus. plur. fem.) Jt. 13, 17. 64; der Superlativ lautet *aoǵistô*. Der Genitiv *Frjâna* ist davon abhängig: stärker als *Frjâna* (ihn überwindend). — *Usǵên*, eine dritte Person plur. imperf. auf *ashâ* bezüglich; *us* ist die Präposition, *gên* steht wohl für *ǵajan* und führt auf die Wurzel *ǵi*, gewinnen, ersiegen, aber auch eine Ableitung von *ǵan*, erzeugt werden, wäre nicht unmöglich. Die Bedeutung des Worts ist an unserer Stelle aber augenscheinlich intransitiv, gewonnen sein, gehören, vgl. *ǵiti*, Besitz, Habe. Die Präposition *us*, die wegen der Wichtigkeit ihres Begriffs zweimal gesetzt ist (im ersten Gliede *uç*), hat den Sinn des Vertheilens, Austheilens; so dass *us-ǵi* eigentlich ausbesitzen, d. i. einen Antheil von etwas besitzen, bedeutet. — Das *thwakhshañhâ* (Instrum. von *thwakhshañh*) darf hier nicht in dem gewöhnlichen erst übertragenen Sinn Schaffen, Schöpfung genommen werden, sondern in dem ursprünglichen Zimmern, da hier ganz eigentlich von dem Zimmern der *gaêthâ's*, der Hürden, wodurch das Besitzthum eingezäunt wurde, die Rede ist (s. darüber die Einleit.). — *Áibi-môiçṭ* giebt Ner. durch *nivasanti*, sie wohnen, wobei er ohne Zweifel an *maêthana*, Wohnung, dachte. Dass es wurzelhaft damit zusammenhängt, ist wohl nicht zu bezweifeln; aber diese Bedeutung ist hier nicht am Platze. Wir müssen an dem ursprünglichen Sinne des *môith* = *meth*, stossen, die im Weda nachweisbar ist, festhalten. Es geht auf das Einstossen der einzelnen Balken, welche die *gaêthâ's* bilden.

V. 13. *Jē — râdaṅhâ* Ner.: *jaḥ spitamaġâja Zarathustrâja dakshiṇâm dâtâ* [*dattê?*] „wer dem von *Spitama* gebornen Zarathustra Glück verleiht", eine sehr willkührliche Uebersetzung. — *Maretaêshû — erethwô* Ner.: *manushjeshu satkârjâṇi jaḥ sa naraḥ prakṛshṭaçlâghâdânêna stutjâ sadhjâpariṇâ evam tasmâi*, i. e. inter homines veneranda; qui idem vir eximiae gloriae donatione, laude bona perficiente, ita eidem. Schwierig ist die Fassung von *fraçrûidjâi erethwô.* Nerios. deutet *fraçr.* durch berühmt werden, was an sich leicht möglich ist; aber der Sinn spricht entschieden gegen diese Fassung und namentlich v. 14: *kē fraçrûidjâi vaçti*, was, wollte man übersetzen: wer will berühmt werden? völlig gegen den Zusammenhang wäre. In Jaç. 9, 14 und daraus wiederholt Jt. 19, 81 finden wir *fraçrâvajaṭ* vom Hersagen des Gebets *Ahu vairjô* gebraucht. Eine ähnliche Bedeutung, wenn auch nicht diese beschränkte, müssen wir dem Worte hier beilegen. Es heisst verkündigen überhaupt und geht auf die Verbreitung der Zarathustrischen Lehre im Allgemeinen.

V. 14. Ueber *jâhi*, das Ner. mit *saṁgrâmî*, ein Krieger, wiedergiebt, s. zu 49, 9. — *Jēṅg — ahurâ* Ner.: *jaḥ stotâ mahâġnânin as savâsinô vjâvarttajati svâminaḥ*, i. e. qui laudator Magna-cognoscentes, cohabitantes separat (omnes singulos laudat) Dominos. In der Erklärung des schwierigen *minas* durch sondern, trennen liegt gewiss etwas Richtiges; aber es ist anders zu verbinden, als Nerios. thut, und manches anders zu fassen; *jēṅg* ist Accus. plur. und nicht Nom. sing., *çtû* nicht die Wurzel *çtu*, loben, sondern einfach das Pronomen der zweiten Person, indem *ç* reines Einschiebsel ist, wie wir es öfter haben. *Minas* nun ist sicher eine zweite Person imperf. sing., einer Wurzel *min*, die mir im Zendavesta weiter nicht bekannt ist. Man könnte zunächst versucht sein, es auf die bekannte Wurzel *mâ*, messen, mit der Bildungssylbe *na* zurückzuführen; aber Spuren einer solchen Abwandlung der Wurzel kann ich sonst nicht finden. Am nächsten liegt skr. *mî*, nach der neunten Conjugation gebildet, *minâ* (s. Benfey, Sâmaveda-Glossar, s. h. v.) nach den Nighant. gehen und verletzen, welch letztere die gewöhnliche Bedeutung ist; damit hängt das lateinische *minus, minuo* zusammen. Aber mit dieser Bedeutung lässt sich an unserer Stelle nichts anfangen. Wenn wir sie im lateinischen Sinne verringern, verkleinern nehmen, was leicht möglich ist, so werden wir auf den Begriff von trennen, sondern geführt, wie ihn die Tradition hat. Aber dieses Sondern ist hier mehr ein Aussondern, Auslesen zur Mitgliedschaft der Gemeinde. Will man bei der Wurzel *mâ*, messen, stehen bleiben, so kann dem Worte die Bedeutung zumessen, zählen unter beigelegt werden.

V. 15. *Haêćaṭ-açpâ* muss hier ein Plural und zwar im Vocativ sein; 53, 3 haben wir einen Singular *Haêćaṭ-açpânâ*, wo es der Name einer der Töchter Zarathustra's ist. Ob an unserer Stelle

ebenfalls Töchter Zarathustra's gemeint sind, ist fraglich; die Form des Prädikats *çpitamâoñhô* (nom. plur. masc.) spricht dagegen. Am einfachsten ist es, den plur. neutr. hier anzunehmen, so dass ganz allgemein geredet ist und vielleicht ein ganzes Geschlecht darunter verstanden wird. — *Jûs* = *jûžem*, ihr, scheint an unserer Stelle als Cas. obliq. gefasst werden zu müssen, im Sinne von *vê*. Will man es als Casus rectus nehmen, wie 32, 3. 4, so muss es noch mit dem vorhergehenden Satze *(vîćajathâ)* verbunden werden. Die erstere Annahme ist mir die wahrscheinlichere. *Dadujê* (Ner. *dâsjate prasâdaḥ*) ist so wenig als *vîdujê* (29, 3 s. d. Note) eine Infinitivform, wie ich anfänglich glaubte, sondern eigentlich eine erste Person sing. pass. praesentis oder eine erste und dritte sing. pass. perfecti. Da nur die dritte Person sich hier construiren lässt, so ist letztere Fassung vorzuziehen. Das *u* mahnt an die dritte Person sing. perf. activi *dadâu* im Sanskrit.

V. 16. *Hvôgvâ*. Nerios. fasst es als Eigennamen; aber diess ist entschieden irrig, da sich aus dieser, wie aus den übrigen Stellen v. 17. 51, 17. 18 ergiebt, dass es nur ein Prädikat ist, das dem *Frashaostra* und *Dē-ģâmâçpa* beigelegt ist. In der spätern Sprache ist *hvôva* daraus geworden, aber ebenfalls Prädikat der genannten zwei Beförderer Zarathustrischer Religion, Jt. 13, 103. Wir finden auch ein Feminin *hvôwi*, das indess wie ein Eigenname behandelt ist und Name einer Tochter Zarathustra's geworden zu sein scheint, Jt. 13, 139. 16, 15; als solcher steht es auf gleicher Stufe mit *pouru-ćistâ*, eigentlich nur Prädikat „vielgekannte", später ebenfalls Name einer Tochter Zarathustra's. Für die ursprüngliche appellative Bedeutung des Worts spricht Jt. 5, 98, welche Stelle auch zugleich über den Sinn belehren kann: *tãm (Ardvî-çûra) jazeñta hvôvâoñhô, tãm jazeñta naotairjâoñhô* [1]) *ištim ģaidhjañti hvôvô âçu-açpim naotairê, moshu paçćaêta hvôvô ištim baon çevista moshu paçćaêta naotairê, Vistâçpô âoñhãm daqjunãm âçu-açpôtemô bavaṭ.* Diese verehren die Tapfern, diese verehren die Krieger, sie bitten um Reichthum an schnellen Pferden, der Tapfere, der Krieger; sobald darauf der Tapfere um Reichthum (fleht) soll das Stärkste (ihm) sein, sobald der Krieger (darum fleht); *Viçtâçpa* hatte am meisten schnelle Pferde in diesen Ländern. Im Neupersischen ist aus diesem *hvôvô*: *khôb*, gut, tapfer, schön, geworden, das fälschlich bis jetzt aus dem skr. *çubha*, schön, erklärt wurde, einem Wort, das im Irânischen gar nicht existirt. Die ursprüngliche Bedeutung des Worts, als dessen ältere vollere Form *hvôgva* bezeugt ist, führt uns auf den Weda. Ich

---

[1]) Das Thema muss *naotairja* lauten, das sich aber zu *naotairê* zusammenziehen kann, was kein Dativ, sondern ein Nominativ ist. Das Wort ist im neupersischen *nûdarah*, kühn, kriegerisch, erhalten. Davon abgeleitet ist *Naotairjãnô*, Beiname eines alten Helden *Viçtaurus (Guderz?)* Jt. 5, 76. Der Name des Helden *Nûder* im *Shâhnâmeh* hängt wohl damit zusammen.

zerlege das Wort in *hvô* = *suus* und *gva;* letzteres ist identisch mit dem zweiten Theil der wedischen Worte *nava-gva, daça-gva,* die bis jetzt so gut wie nicht erklärt sind. Beide Ausdrücke kommen häufig nebeneinander vor und sind gebraucht von den *pitaraḥ,* den Manen, so Rv. 3, 39, 5, namentlich aber von den Angirasiden, wie 10, 14, 6, wo sie ausdrücklich genannt sind; bestimmt gemeint sind sie 5, 29, 12. 45, 7. 1, 33, 6. 62, 4; auch dem *Agni,* als dem ersten der Angiras, werden diese Prädikate beigelegt 10, 62, 6; von seinen Strahlen 6, 6, 3. Da die Wörter meist von den Angirasiden, deren Heerden Indra nach vielen wedischen Liedern aus dem Versteck hervorholt, gebraucht werden, so können wir, da die Zahlen *nava* und *daça* nur eine Vielheit überhaupt bezeichnen (man vgl. das häufige *nava navati* 99 von den Burgen, die Indra zerstörte, für eine grosse Zahl überhaupt), sie füglich als neun oder zehn Kühe habend, d. i. viele Kühe habend = heerdenreich, woraus im Alterthum der Begriff vornehm sich leicht ergeben konnte, übersetzen. Das baktrische *hvô-gva* nun, dem ein genaues Respondens im Sanskrit nicht nachgewiesen werden kann — es müsste *svagva* lauten — heisst demnach eigentlich: der eigene Kühe hat, d. i. der selbst Kühe besitzt; dieses gab zunächst den Begriff reich. Da aber in der ältesten Zeit die Kühe gewöhnlich geraubt wurden, was man aus unzähligen Wedastellen ersehen kann, der Raub aber nur durch Tapferkeit gelingen konnte, so nahm es allmählig den Sinn von tapfer, vornehm an. Es ist als Prädikat dem *Kavi* parallel, nur bezeichnet es einen etwas niedrigern Grad. — *Varedemãm shaêitê* Ner.: *sthânam nivasati,* i. e. locum habitat. Dass *varedemãm* hier nicht von der Wurzel *vared,* wachsen, abgeleitet werden kann, leuchtet aus dem Zusammenhang ein. Es scheint eher mit dem skr. *vartman,* Weg, Pfad, das schon im Weda sich findet (Rv. 1, 85, 3), zu stimmen. Aber auch diese genügt nicht ganz. Am nächsten liegt das medische der Keilschriften, *vardanam,* Stadt, das ursprünglich so viel als Schutzwehr bedeutet. Auf eben diese Bedeutung führt *varedaṭ* in dem häufigen Compos. *varedaṭ-gaêtha,* die Besitzthümer mit einer Wehr umgebend, sie schützend. Auch *varedhaja* Vend. 2, 4 f. heisst umgeben, schützen, nicht vermehren. Die zu Grunde liegende Wurzel *vared* ist eine Erweiterung von *var,* bedecken; im Neupersischen entspricht *gird,* rund, Kreis (s. zu 44, 10).

V. 17. *Afshmâni* Ner.: *pramâṇam,* Maass, Zeugniss, Beweis, in der Glosse durch *dini,* Glauben, erklärt. Der Form nach ist es Nom. acc. neutr. plur. eines Thema's *afshman;* sonst finden wir auch *afçmana* Vp. 13, 2. Die wichtigste Stelle über den Sinn dieses Worts ist Jaç. 19, 6: *aêtaṭća vaćô mazdâo-ukhtem thri-afçmem; kâis hê afçmãn: hûmatem hûkhtem, hvarstem,* „dieses von Mazda gesprochene Wort *ahû vairjô* hat drei *afçma;* welches sind seine *afçma's:* das gut Gedachte, gut Gesprochene und gut Gethane.“

Diese Grundlehren Zarathustra's von der Dreiheit des Gedankens, des Wortes und der That also werden durch *afçma* bezeichnet. Auch sonst finden wir die *afçmana* neben Wörtern, die sich auf die heiligen Offenbarungen beziehen Vp. 13, 2. 14, 1. 16, 4, wo von *afçmana's* des Abschnittes *Jaçna haptañhaiti* (Jaç. capp. 35—42) die Rede ist; Jt. 13, 126 *raoćâo perethu-afçmô*, 24, 24 *viçpô-afçmanãm*, ein Prädikat des Glaubens. Im Neupersischen ist es noch als *afsûn*, Zauberei, Besprechung, erhalten, womit es bereits von Spiegel zusammengestellt wurde. Die Etymologie ist etwas schwierig. Nehmen wir *afshman* als Thema, so ist es in *af* und *shman* zu scheiden; *af* ist entweder die Präposition *aipi* = *api* oder *aibi* = *abhi*; in *shman*, *çman* haben wir sicherlich die Wurzel *çam*, die im Weda sehr häufig vorkommt und von der sich einige sichere Spuren auch im Zendawesta nachweisen lassen. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist eine rein gottesdienstliche, wie die häufige Segnungsformel *çam̃ jôs*, Glück, Heil dem Geschlecht! zeigt. Die eigentliche Bedeutung ist das Opferthier schlachten, wie das nom. actoris *çamitâ*, der Opferschlächter, in einer alten Opferformel, die aus den *Âçvalâjana-Sûtra's* von Roth in seiner Einleitung zum *Nirukta* p. XXXVII f. mitgetheilt ist, und *çamî*, das Schlachten, Rv. 1, 20, 2. 83, 4. 110, 4 deutlich beweist. Nachher nahm es die allgemeinere Bedeutung beruhigen, besänftigen an. Im Baktrischen findet sich davon das nom. propr. *Çâma*, der Held *Sâm* des *Schâhnâmeh*; Jaçn. 9, 10 haben wir den Plural *çâmanãm çevistô*, der stärkste der *Sâme*, worunter wohl im Allgemeinen Heilkünstler, eigentl. Beruhiger, verstanden werden. Hieher gehört auch das Adj. *çeñdâ*, heilbringend, J. 38, 5. 51, 14. *Afçman* nun, für *aipi-çaman* stehend, bezeichnet wohl die Gebetsformel, die bei der Schlachtung des Thieres hergesagt wurde; der ursprüngliche Begriff verdunkelte sich so allmählig und nahm die allgemeinere von Segensspruch an, die wir dem Wort mit Fug und Recht vindiziren können. — Ob *çēñhâni* erste Person Imperativi oder Nom. plur. neutr. ist, könnte fraglich sein. Der deutliche Accusativ *anafshmãm* verlangt ein Verbum; als solches lässt sich nur *çēñhâni* auffinden. Ausserdem ist *çēñha*, das Wort, Lob, in den *Gâthâ's* ein Masculinum. — *Hadâ — râdañhô* Ner.: *sahadâtja* [?] *vaḥ asti namaḥstûtajê çroçadaksha*[*i*]*ṇâ dâne; sahadâtir ijam̃ jat (a)dâti*[*m*] *jushmâkam̃ brûte vapuçća dakshijîkurute.* Nach dieser Uebersetzung wäre für *viçtâ: vē çtâ* zu lesen, wie K. 6. P. 6 schreiben. Aber der Accusativ *vahmēñg* macht Schwierigkeit; zudem wäre die zweite Person *çtâ*, ihr seid, hier nicht am Platze. Bleiben wir desshalb bei *viçtâ*. Der Form nach ist es ein Partic. pass. der Wurzel *vid*, finden, erlangen (nicht von *vid*, wissen), aber nicht etwa der Instrumental sing., wie es den Anschein haben könnte, sondern der Nom. plur. neutr. und bezieht sich auf *Dêgâmâçpâ* zurück. Es hat indess die Bedeutung des activen Particips gerade wie *varetô* 45, 1 (s. dazu) und regiert den Accusativ *vahmēñg*, wie unzweifelhaft aus 51, 18 folgt, wo wir an der Stelle des *viçtâ* das

deutlichere *vidô* haben. — *Dañgrâ — ahurâ* Ner.: *gnâte[ḥ] pramâṇam satjatajâ mahâgnânin svâmin*, i. e. cognitionis autoritas veritate magna noscens Domine! religionis Hormizdae. Dass *dañgra* lautlich soviel als das wedische *dasra* ist, leuchtet ein, weniger aber will die wedische Bedeutung Zerstörer gefallen. Als Prädikat der Götter, des Indra und der *Açvin*, kann es indess auch die allgemeine Bedeutung Sieger haben. Diese kann sich in unsere Stelle besser fügen. Vielleicht ist das Wort noch in dem neupersischen *daugil*, frech, unwissend, mit freilich etwas veränderter Bedeutung erhalten. Der dem Worte von Ner. gegebene Sinn „Erkenntniss" = Religion, lässt sich etymologisch nicht beweisen. Er dachte wohl an *dahma*, das auch ohne Zweifel verwandt ist (s. zu 32, 16) und durch Gebet, Vernichtungsgebet in Bezug auf die *Daêva's* erklärt wird.

V. 18. *Açćit* giebt Nerios. durch *vapushâ*, i. e. corpore, und fasst es demnach als Substantiv, wohl verführt durch das bekannte *açti*, existentia. Das angehängte *ćit*, quodcunque, scheint diese Auffassung zu bestätigen. Da sich aber nirgends *aç* als Substantiv nachweisen lässt und zudem das Adject. *vahistâ* (nom. plur. neutr. oder Instrum. sing.) nicht dazu stimmen würde, so müssen wir davon abstehen. *Aç* kommt nur vor 1) als dritte Person Imperf. sing. act. von *as*, sein, = erat; 2) als Verstärkungspartikel vor Nominibus = valde, s. d. Gl. Weil wir *vahistâ* damit nothwendig in Verbindung bringen müssen, so ist die Fassung als „erat" schon wegen Nichtübereinstimmung des Numerus unzulässig; wir müssen es als Verstärkungswort fassen; das *ćiṭ* ist an dieses *aç* statt an *vahistâ* gehängt worden. Das Verbum ist *ćôishem* im Folgenden. — *Maqjâo — manañhâ* Ner.: *mahjam lakshmîvataḥ uttamam âsvâdajati manaḥ; kila jo mahjam lakshmîm dadâti tasmâi gvahmâ prasâdam dadâti*, i. e. mihi felices optima praebet mens; nempe qui mihi fortunam dat, eidem Bahmanus gratiam dat. *Ćôishem* ist kein Substantiv, zu welcher Annahme *arenaṭ-ćaêshem* Jt. 10, 35 leicht verleiten könnte, da dieser Accusativ von keinem Verbum abhängig gemacht werden kann, sondern es ist entweder eine erste Person sing. Imperf. der Wurzel *ćish*, flehen, bitten, J. 35, 5. 39, 4 oder eine erste Person sing. Aor. I von *ći*, sammeln. Letztere Bedeutung ist die passendste. — Schwierig ist *âçtêñg*, *âçtâ*, dem wir fast nur in den *Gâthâ's* begegnen (vgl. noch Jt. 24, 44). Ner. hat zum erstenmal *anâstikatvam*, zum zweiten *anjâstitvam;* 34, 8 *anâstikatvam*, 44, 14 *nâstika*. Da nur das letzte ein wirkliches Sanskritwort in der Bedeutung Ungläubiger, Gottesläugner ist, die übrigen im Sanskrit gar nicht vorkommen, so haben wir allen Grund zu der Annahme, dass sie das unverständliche *âçta*, *âçtêñg* nur umschreiben sollen. Der Deutung durch *nâstika*, was von *na* + *astika*, d. i. einer, der nicht das Sein hat oder nicht daran glaubt, liegt die Auflösung in das negative *an* + *açti*, Sein, zu Grunde. Diese Etymologie ist aber nicht mög-

lich, da wir *anaçti* haben müssten und *ana* sich nie zu *ā* zusammenzieht. Sehr nahe liegt skr. *añça*, Theil, Antheil, aber diese Bedeutung giebt keinen guten Sinn und passt namentlich nicht zu 44, 14. Ich sehe darin nur das wedische *añhati*, Angst, Noth, Bedrängniss; dieses musste im Baktrischen zunächst zu *āzati* werden, das sich sehr leicht durch Elidirung des *a* und Verwandlung des *z* in *ç* wegen des *t* zu *āçti* verkürzen konnte. In der spätern Sprache haben wir *āzô* = skr. *añhas*, das aber nie in den *Gâthâ's* vorkommt. Durch diese sehr einfache Erklärung gewinnen wir überall einen sehr befriedigenden Sinn und namentlich an unserer Stelle den nöthigen Gegensatz.

V. 19. *Jē — vareshaitî* Ner.: *jô me punjam prakatam-samâćarati*, i. e. qui mihi purum manifestum exsequitur. — *Zarathustrâi — frashôtemem* Ner.: *Zarathustras(ô) jaḥ kâmeḥ[inê] prakṛshṭatamaḥ; kila çrâjâ* [?] *Zarathustrasja nidarçatir asti*, i. e. Zarathustra qui volentis (volenti cuique) excellentissimus. Die Beziehung des *frashôtemem* (s. darüber zu 30, 9) als eines Adjectivs auf *Zarathustrâi* ist grammatisch nicht zulässig; es muss mit *parahûm* im Folgenden verbunden werden. Dieses giebt Ner. durch *ubhajôr bhuvanajôḥ*, der beiden Leben. Doch gegen diese Fassung spricht entschieden das *parâ*; was nie die beiden heissen kann. Ebenso wenig kann das andere Leben übersetzt werden, wie ich früher that, da *para* nie der andere heisst, dafür müsste *apara* stehen. Für *parâ* lässt sich in den *Gâthâ's* nur die Bedeutung vorher, früher = skr. *purâ* nachweisen. Wir können daher unter dem Compositum *parâhû* nur das *paourjô ahû*, das erste Leben, verstehen. — *Azî* fasst Ner. als Eigenname; er hat *aǵinâmnîm* (eine Kuh), *Aǵi* mit Namen, s. zu 44, 6 u. das Gl. — *Çāç*. Ner. scheint es an unserer Stelle durch *samtoshaḥ*, Glück, wiederzugeben (doch ist die Lesung nicht ganz sicher); in der Parallelstelle 43, 11 hat er aber sicher *avoćat*, er sagte, wornach er es von der Wurzel *çañgh* = skr. *çañs*, loben, preisen, abgeleitet hat. An beiden Stellen steht es hinter *môi* und bezieht sich auf einen Nominativ, aber ein Accusativ scheint nicht davon abhängig zu sein; denn *tâćit* wird am besten mit *vaêdistô* verbunden. Eine Form der Wurzel *çañgh* kann es indess nicht sein, man müsste nur annehmen, es sei eine Verkürzung aus *çañghāç*, was wohl ohne Analogie ist. Ich halte es für ein Participium praes. der Wurzel *as*, sein, die in der Flexion oft genug das *a* wegwirft. Man würde *hāç* vermuthen, was auch vorkömmt; aber der unmittelbar vorhergehende Vokal in *môi* begünstigte die Erhaltung des ursprünglichen Zischlauts, wie wir auch sonst wissen. Dem Sinn nach ist dieses *môi çāç* mir seiend = mir gehörig, mein, so dass wir darin nur einen andern Ausdruck für das bekanntere *mâvat*, *mâvāç* = meus haben.

Commentar zur Gâthâ çpeñtâ-mainjû.

Capitel 47.

Dieses kleine Stück ist in drei Theile zu zerlegen, die unter sich nicht zusammenhängen.

a) 1—3. Lobpreisung *Ahuramazda's* als des Herrn aller guten Kräfte und des Gebers alles Guten und des Schöpfers dieser Welt. Die spätern *Amesha çpeñta's* erscheinen hier deutlich nur als Kräfte, die *Ahuramazda* besitzt und die er seinen Anbetern verleiht. Diese Anschauung ist ein genügender Grund, das kleine Stück Zarathustra selbst zuzuschreiben. Der nähere Inhalt ist folgender.

Ahuramazda verleiht vermöge seines heiligen Geistes, seines nur das Allerbeste denkenden, seines nur die Wahrheit verkündenden Worts und seiner nur die Wahrheit vollbringenden That (vgl. 34, 1) jene beiden hohen Kräfte, die Vollkommenheit und Unsterblichkeit, dieser Schöpfung und lässt sie in dem Reich auf der *Ármaiti*, d. i. der Erde, wirken (1). Merkwürdigerweise ist hier dem *Ahuramazda* der *çpeñtô mainjus* oder heilige Geist zugeschrieben, unter dem er sonst selbst genannt ist. Diesem heiligsten Geiste, fährt der Prophet weiter fort, gehört alles Gute, durch die Worte seines eigenen Mundes, die aus dem guten Sinne geflossen; mit seinen eigenen Händen wirkt er die frommen Werke der *Ármaiti* und ist vermöge dieser hohen, in Gedanken, Wort und That sich offenbarenden Weisheit der Vater des Wirklichen, d. i. alles Daseins (2). Von solchem Geiste ist *Ahuramazda*, der selbst ebenso heilig ist, wie jener ihm inwohnende Geist. Er schuf für dieses irdische Leben die heilige Erde, in deren Schooss das Feuer ruht; er schmückte sie mit lieblichen Fluren. Alles diess that er, nachdem er sich mit dem guten Geiste berathen hatte, d. h. nachdem er die Schöpfung der Erde als etwas zur Förderung des Guten durchaus Nothwendiges erkannt hatte (3).

b) 4. 5. schildern das gegenseitige Verhältniss der Wahrhaftigen und der Lügner, das dem Dichter als ein sehr ungünstiges erscheint, indem die Mehrzahl dem Lügengeiste huldigt und von dem wahren Glauben sich abwendet und die von dem höchsten Gott gebotenen Gnadengaben verschwendet. Beide Verse scheinen einem

grössern Liede entnommen zu sein, das der Prophet dem kleinern Kreise seiner Freunde und Anhänger vortrug. Die Lügner, sagt er, suchen durch den Lügengeist zu schaden und können diess nur auch durch diesen thun, da dem guten heiligen Geist ein solcher aufs Verderbliche gerichteter Sinn ganz zuwider ist. Die Lügner sind jedoch im Vortheil; alle Reichen und Mächtigen unter dem grössten Theile des Volks sind schlecht und huldigen dem Lügengeiste. Warum, fragt nun der Prophet, hat der wahrhaftige Geist nur unter dem kleinsten und geringsten Theile des Volks Anhänger? (4). Indess sollen sich durch dieses Missverhältniss die wahrhaft Gläubigen nicht abschrecken lassen. Ihm gehört alles Gute, wo es auch sich zeigen mag. Der Lügner missachtet diese Gaben, die ihm der wahre Gott durch seine Gnade giebt, und vergeudet sie, indem er durch seine Handlungen das Verharren bei der schlechten Gesinnung kundgiebt (5).

c) 6. Dieser Vers bezieht sich augenscheinlich auf die auch im Weda bekannte Weise, das Feuer durch Reiben zweier Hölzer, eines weichen und harten, zu erzeugen. Die so einfach schönen Worte können von Zarathustra selbst herrühren. Er steht vor den brennenden Hölzern, die sich soeben entzünden, und ruft vor der grossen zu dieser heiligen Ceremonie herbeigeströmten Menge den *Ahuramazda* als den Geber dieser guten Gabe an, der sie vermöge der unzertrennlichen Zweiheit von Wahrheit und Frömmigkeit hervorbringt. Gerade die fromme gottergebene Gesinnung ist es, die alle Versammelten vor dem Bösen schützen kann.

V. 1. Vgl. 45, 5. 10. So einfach dieser Vers auf den ersten Anblick erscheint, so schwierig ist die richtige Wort- und Sinnabtheilung. Man ist zunächst versucht, *çpeñtâ mainjû* als Vocativ zu fassen, aber dagegen spricht das unmittelbar folgende *vahistâćâ manaṅhâ;* denn wie sollte sogleich ein Instrumental mit u n d angeknüpft werden? Daher ist es das Beste, *çpeñtâ mainjû* ebenfalls als Instrumental zu fassen und eng mit den folgenden Instrumentalen *manaṅhâ* etc. zu verbinden. Zu *ahmâi* ist *çtôi* zu ergänzen, wie 45, 10 zeigt. *Dā* ist nicht dritte Person plur. aor., sondern partic. praes. wie in der angeführten Stelle; sein Subject ist *Mazdâo ahurô. Haćâ ashâṭ* hat ganz den Sinn eines Genitivs.

V. 2. Zu *ćeâ nû* vgl. 32, 16 (s. weiter zu 28, 12); es bezieht sich hier auf den Plural *ukhdhâis* zurück. *Ôjâ* hielt ich lange für einen Genit. dual. des Demonstrativums *a*; aber diese Ansicht ist haltlos, da sich *qâthrôjâ* 43, 2 und *akôjâ* 51, 8 ebenfalls nicht als Duale nachweisen lassen. Man kann es nur als eine Form oder Bildung von *ava*, j e n e r, nehmen, entweder als Instrumental eines Feminins *avî* oder, da die Femininbildung durch *î* bei den Demonstrativen nicht vorkommt, als eine Conctraction des regelrechten Instrumental femin. sing. *avajâ*, indem *av* zu *ô* zusammengezogen

und das *a* ausgestossen ist. Letztere Erklärung ist die wahrscheinlichste.

V. 3. Der Genitiv *ahjá mainjēus* steht hier im Sinne eines Ablativs, das Abstammungsverhältniss ausdrückend, wie 43, 7. — Zu *tá-çpeñtó,* so heilig, d. i. ebenso heilig, als der heilige Geist, vgl. *já-varanó,* welches Glaubens, Jaç. 12, 7. — Das Relativum *jē* geht nicht auf *çpeñtó,* sondern auf *ahjá mainjēus* zurück. *Ahmái* kann nicht auf *ahjá mainjēus* zurückbezogen werden, sondern es geht auf das irdische Leben oder die Aussenwelt, vgl. 30, 7. 45, 10. — Für *hím*, wie West. schreibt, ist mit K. 4 *hēm* zu lesen, da ersteres als Accusativ des Pronomens der dritten Person schlechterdings keinen passenden Sinn giebt. *Hēm* ist zwar nach dieser Emendation in demselben Satze zweimal gesetzt; eine solche Wiederholung der Präposition findet sich aber in den *Gáthá's* öfters, vgl. 44, 13 zweimal *nis*.

V. 4. Man ist bei der Erklärung dieses höchst schwierigen Verses leicht versucht, für *dregvató* mit den meisten Handschriften *dregvañtó* zu lesen; aber wegen des entsprechenden Gegensatzes *ashaonó*, das deutlich ein Genitiv singul. oder Acc. plur. ist, können wir diese Lesart nicht annehmen, obschon sie der Plural des Verbum *rároshjañti* zu verlangen scheint. Das Subject ist ausgelassen und kann nicht in dem Vorhergehenden gesucht werden, mit dem der Vers in gar keinem Zusammenhang steht. Der Sinn verlangt „die Lügner, die Gottlosen", überhaupt die Gegner des guten Geistes und seiner Schöpfungen. — Für *káthé*, was schwer abzuleiten und zu erklären wäre, ist *káthē* zu lesen, wie es 44, 2 lautet. — Am meisten Schwierigkeit macht bei der ersten Untersuchung *içváćit*. Man ist versucht, es von der Wurzel *jaç,* verehren, mit Suff. *va* abzuleiten, so dass es Verehrer bedeutete; aber diese Bedeutung hat schon an sich etwas Bedenkliches, sowohl hier als in der Parallelstelle 43, 13; zudem wird die Ableitung auch grammatisch verdächtig, da das Wort eine Casusendung haben müsste und im Nominativ z. B. *içváo* heissen sollte. Nerios. übersetzt es 43, 13 mit *lábha*, Gewinn, was eine offenbare Verwechslung mit *çavó*, das sonst richtig so übersetzt wird, ist. Nach langer Erwägung fand ich, dass es ein pronomen indefinitum ist und dem ältern deutschen etwer = irgend jemand entspricht. Es ist eine Zusammensetzung des Pronomen demonstr. *is* mit dem Suffix *va*, das öfter mit Pronominalstämmen verbunden wird und ihnen eine eigenthümliche Bedeutung giebt, so z. B. *kva*, wo? (für *kava*) und *aéva*, eins; vgl. im Sanskrit noch das so häufige *iva*, wie. Im germanischen, wie im lateinischen Fragepronomen hat sich dieses *va* ebenfalls erhalten; denn wer, was für *hwer, hwaz* stehend, sind aus dem zu *h* verstümmelten Interrogativstamm *ka* und *va* zusammengesetzt; ebenso latein. *quis*. Wegen des *ç* vor *v* fasse ich es als mascul. = etwer;

aber es liesse sich auch die Deutung etwas näher begründen, wenigstens in 43, 13, aber nicht wohl an unserer Stelle. Das Wort gehört nur dem Gâthâdialekte an. — *Paraos* kann nur Genitiv-Ablativ von *paru* für *pouru*, viel, sein und bildet einen deutlichen Gegensatz zu *kaçêus*, wenig, gering.

V. 5. In *ćôis* vermuthet man zunächst eine zweite Person verb der Wurzel *ći*. Da aber solche Bildungen unmittelbar aus der Wurzel durch blosse Anhängung der Personalendungen bei *ći* sich sonst nicht nachweisen lassen und ausserdem die Bedeutungen desselben sammeln, wissen, keinen rechten Sinn geben, so müssen wir von dieser Fassung absehen. Auch spricht 31, 3 *ashâćâ ćôis* deutlich dagegen. Wir können es nur als Genitiv des Pronom. interrog. indefinitum *ći* fassen und von *ashaonê* abhängig machen. Auf diese Weise hat der Satz von *tâ* — *ćôis* eigentlich gar kein Verbum. Wenn man aber, wie auch aus andern Gründen geschehen muss, das *jâ* — *vahistâ* eng mit *tâ* verbindet, so hat man nur nöthig, das einfache verb. substant. zu ergänzen, was keine Schwierigkeit hat.

V. 6. Für *viddâitê*, wie Westerg. nach K. 5, wohl durch die Form *vârâitê* am Ende des Verses verführt, schreibt, ist gewiss mit der Mehrzahl der Handschriften *viddâitîm* zu lesen. Jenes *viddâitê* könnte der Form nach eigentlich nur Verbum sein, und ein solches wäre hier schwer zu rechtfertigen; dagegen geht der Accusativ ganz gut und ist sogar nothwendig, wenn man *tâ* als Instrumental mit *âthrâ* verbindet. *Hâ* bezieht sich nur auf *Ârmaiti* zurück. — *Paourus* muss mit *isheñtô* (Accus. plur. part. praes.) verbunden werden und ist wahrscheinlich eine Verkürzung für *paourûs;* sonach steht es für den Accusativ plur. Als Nominativ sing. lässt es sich nicht construiren; denn das Subject des Satzes ist das weibliche Demonstrativ *hâ*.

Capitel 48.

Hier laufen verschiedene Verse aus früherer und späterer Zeit, zarathustrische und nichtzarathustrische, durch einander. Nur 5. 6 und 8—11 hängen unter sich etwas lose zusammen; die übrigen sind alle vereinzelt und mehr zufällig zusammengereiht.

Im ersten Vers redet ein Freund des Zarathustra über diesen selbst zu *Ahuramazda*. Er steht ganz abgerissen da, mit *adâis* „durch diese" auf etwas Vorhergegangenes hinweisend. Was darunter gemeint ist, lässt sich nur errathen. Wahrscheinlich bezieht es sich auf „Sprüche". Der Sinn ist folgender. Wenn der Prophet durch seine ihm von Gott geoffenbarten Sprüche die Lüge vernichten kann, die sich in alten, aus früherer Zeit ererbten Zaubersprüchen zeigt, welche von den *Daêva's* und ihren Verehrern gegen die Unsterblich-

keit, d. i. gegen die Fortdauer des guten irdischen Lebens, angewandt werden, so solle er diess nur thun und jetzt unter dem Beistand *Ahuramazda's* das Heilsgebet sprechen.

Im zweiten Verse bittet der Dichter den *Ahuramazda* als den Wissenden um Mittheilung seiner Erkenntniss. Dieser bedarf er um so mehr, als ihm ein gewaltiger geistiger Kampf, der Kampf der Wahrheit gegen die Lüge, bevorsteht. Fast zweifelnd am glücklichen Ausgang des Kampfs fragt er den *Ahuramazda*, ob der Wahrhaftige den Lügner besiege, welcher Sieg um so nothwendiger sei, als dadurch das Leben erschaffen, d. h. das Leben der guten Schöpfung festgegründet würde.

Der dritte Vers ist ein allgemeinerer Satz über den Kenner der Gesetze des *Ahuramazda* und über diese selbst. Das beste Loos wird dem zu Theil, der die Sprüche und Gesetze kennt, welche der gute lebendige heilige Freund des *Ahuramazda*, *Çraosha*, verkündigt im Verein mit allen den höhern Geistern, welche die Geheimnisse den Propheten offenbaren, durch die Einsicht des guten Sinns.

Der vierte Vers bezieht sich auf Zarathustra als den Urheber der Lehren vom guten und bösen Sinn, sowie der von der Dreiheit: Denken, Wort und That. Dass unter *jê*, welcher, Zarathustra zu verstehen ist, kann kaum einem Zweifel unterliegen; denn nur von ihm konnte mit Recht gesagt werden, dass er den guten, wie den bösen Sinn geschaffen, d. h. die Lehre von diesen zwei Grundprincipien zuerst aufgestellt habe; von *Ahuramazda* oder einem der andern höhern Genien konnte diess nicht ausgesagt werden; da diese ja den strengsten Gegensatz zum Bösen bilden. Zudem ist gleich im Folgenden von Lehren und Meinungen (*vareněng*) die Rede. *Daêná* hat hier nicht den Sinn von Glauben, sondern seine ursprüngliche Bedeutung Nachdenken; es steht hier für das sonst gebräuchliche *manô*, Gesinnung, als das erste der von Zarathustra verkündigten Dreiheit: Gedanken, Wort und That (vgl. 33, 14 und weiter 30, 3). Diesen Lehren Zarathustra's folgt Glück und Heil, d. h. wer den Grundunterschied des Guten und Bösen in der Dreiheit: Gedanken, Wort, That, erfasst und nach dieser Erkenntniss nur dem Guten als dem segenbringendsten sich zuwendet, wird glücklich sein. — Der letzte Satz über die beiden Weisheiten steht in keinem Zusammenhang mit dem übrigen Theile des Verses. Er wurde wahrscheinlich nur hinzugesetzt, um die Versglieder vollzählig zu machen. Sein Sinn ist, dass beide Weisheiten, die erste und die letzte, die Urweisheit wie die Erfahrungsweisheit, in *Ahuramazda* ihr Ende und Ziel, d. i. ihre letzte Grundursache hätten (vgl. 44, 19).

Der fünfte und sechste Vers gehören zusammen und bilden ein kleines, die *Ârmaiti* als Genie der Erde preisendes Lied. Zuerst spricht der Dichter den Wunsch aus, dass nur die Guten, nicht die Bösen auf Erden herrschen sollen. In Folge der aus der richtigen Einsicht und dem guten Sinne geflossenen Thaten verleiht die *Ârmaiti*

dem Menschengeschlecht die besten Gaben, befördert namentlich den Ackerbau und spendet dadurch Nahrung den Menschen (5). Für sie, als die Schutzgenie des Hochlandes *(berekhdhi)*, schuf *Ahuramazda* die beiden ewigen Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit durch den guten Sinn und machte so Baktrien zum angenehmsten Wohnort; durch diese lässt er für sie Bäume wachsen für das Geschlecht des ersten, d. i. irdischen Lebens (6).

Der siebente Vers steht wieder ganz vereinzelt. Man könnte ihn mit dem vierten Vers in Verbindung bringen, da er sich wahrscheinlich ebenfalls auf Zarathustra bezieht. Der Dichter fordert die Anwesenden auf, gegen die Gewalt und die Zerstörung (vgl. 29, 1) von Seiten der Götzendiener anzukämpfen. Beide vermag Zarathustra festzubannen, d. i. zu besiegen durch den guten Sinn. Der Dichter, welcher hier in der Rolle des *Gêus urvâ* aufzutreten scheint, will in der Wahrheit wandeln und alles erfüllen, was der heilige Mann (vgl. 34, 2), worunter nur Zarathustra verstanden werden kann, angeordnet hat; für seine Geschöpfe, d. h. die ganze gute Schöpfung, wünscht der Dichter den Schutz des *Ahuramazda*. Dass hier Zarathustra sonach als Herr der Schöpfung oder selbst als Schöpfer erscheint, darf nicht befremden, da wir 51, 12 deutlich dieselbe Vorstellung ausgesprochen finden und diese in den spätern Büchern geradezu ein Hauptdogma ist. Der Vers ist natürlich nachzarathustrisch; er scheint nicht von einem seiner Gefährten herzurühren.

Die Verse 8—11 bilden scheinbar ein Ganzes. Sie enthalten lauter Fragen, von denen die meisten mit *kadâ*, wann? beginnen. Unter einander haben sie keinen engern Zusammenhang. Dieser könnte höchstens darin bestehen, dass die Fragen sich auf die Mittel zur Abwehr der Lügner beziehen.

Im achten Verse fragt der Dichter den *Ahuramazda* nach der Gabe der Herrschaft und Macht, sowie nach der Wahrheit, welche er gern besitzen möchte; er fragt ferner den höchsten Gott nach den in ihm wohnenden Kräften, worunter die *Ameretât* und *Haurvatât* gemeint sind, und die den eifrig ergebenen Dienern des wahren Glaubens mitgetheilt werden sollen als eine Schutzwehr der guten Werke, des Feuerdienstes und des Ackerbaus, gegen die Angriffe der Bösen.

Im neunten Verse werden Mazda und Asha vom Dichter um Mittheilung über das Gebiet, welches diese beherrschen, gebeten und zugleich gefragt, ob er wirklich von ihnen zur Förderung des Glaubens in diesem Gebiet gesandt sei. Er möchte hierüber um so eher Gewissheit haben, als die frommen Feuerverehrer die dem guten Sinn entsprungenen wahren Dichterworte wissen sollten, um der Wahrheit theilhaftig zu werden. Der Sinn ist wohl dieser: Der Dichter, welcher wahrscheinlich Zarathustra selbst ist, ist an seiner Sendung durch die vielen Verfolgungen, die über ihn ergangen sind, irre geworden; die Grenzen des Gebiets der Gläubigen und Ungläubigen, das sonst streng geschieden werden soll (29, 5), sind

verwirrt, so dass er nicht mehr weiss, welches den guten, und welches den bösen Mächten gehört. Er muss hierüber Gewissheit haben, da seine Anhänger, die Feuerdiener, ihm nicht mehr glauben, wenn seine Sprüche und Worte und Verheissungen keine Wahrheit und Richtigkeit mehr haben.

Höchst wichtig und merkwürdig ist der zehnte Vers, weil darin der Somacult angegriffen und als ein Dienst der Götzenverehrer dargestellt ist, der vernichtet werden soll. Der Gedankengang scheint folgender. Die Götzendiener sind durch die Kraft des berauschenden Somatranks mächtiger geworden und haben den Verehrern *Ahuramazda's* wohl eine Niederlage beigebracht. Daher wünscht der Dichter sehnlich, dass diese Teufelskunst vernichtet würde. Er fragt daher den *Ahuramazda*, wann denn endlich die muthigen und tapfern Männer erscheinen, die den Somatrank verunreinigen, d. h. ihm seine Kraft nehmen und seine Wirkungen unschädlich machen. Durch diese Zauberkunst, sowie durch die nur auf Unheil in den von den Wahrhaftigen bewohnten Landestheilen gerichtete Geisteskraft zeichnen sich die Götzenpriester aus und sind stolz darauf. Wegen der unverkennbaren Aehnlichkeit des Inhalts mit dem ächt zarathustrischen Stück cap. 32 kann der Vers mit einigem Recht dem Zarathustra selbst zugeschrieben werden.

Der eilfte Vers enthält drei Fragen: 1) Wann die flurenreiche *Ármaiti*, die eine gute Wohnstätte bereitet, mit dem irdischen Besitz erscheine, d. h. wann die Erde wieder von den Zerstörungen und Verunreinigungen der Feinde sich erhole und fruchtbar werdend ihre Gabenfülle spende. 2) Welche Männer fähig seien, den Lügnern zu widerstehen und ihrer Roheit ungeachtet sich eine liebliche angenehme Stätte zu bereiten, d. h. das Land zu bebauen. 3) Welchen die Weisheit und Erkenntniss des guten Geistes mitgetheilt sei.

Da unter diesen das Gute in der Schöpfung befördernden Männern die *Çaoskjañta's* leicht verstanden werden konnten, so schloss ein Sammler hier einen das Wesen und die Thätigkeit derselben beschreibenden Vers an (12). Hieraus erkennt man deutlich, dass es ein allgemeinerer Name war; denn alle die, welche dem Dienste *Ahuramazda's* mit frommem Sinne ergeben sind und in ihren Thaten, durch Feuerdienst und Ackerbau, die Befehle Gottes erfüllen, gehören zu ihnen. Sonach sind sie mit den Mazdaverehrern überhaupt identisch oder nur eine höhere Klasse derselben. Letzteres ist wohl das Richtige.

V. 1. Zu dem Pronom. demonstr. *adâis* (instrum. pl.) fehlt das Substantivum; sonach ist es ganz absolut zu fassen „durch diese (solche) Dinge". Diess geht sichtlich auf den folgenden Satz: *jjaṭ — fraokhtâ*, demnach weist das Demonstrativ statt auf etwas Vorhergehendes, das wir ohnehin nicht ermitteln könnten, auf das Folgende hin. Nicht unmöglich wäre es auch, den Instrum. *çavâis* im Nachsatz damit in Beziehung zu bringen, sodass dieses *adâis*

im Anfang für *addis çavdis* stände. Die Deutungen Neriosengh's, der es durch *asja datta* übersetzt und nachher mit *vapushi* erklärt, sind jedenfalls irrig und bedürfen keiner Widerlegung. — Den höchst schwierigen Satz von *jjaṭ* — *fraokhtâ* übersetzt Neriosengh folgendermassen: *je (jo) avistâvâṇî çikshati teshâm̃ bodhâkarâḥ prakr̊shṭam abravît jat idam̃ prâpnuvanti vipratârakâḥ*, wenn einer die Avestâsprache *(avistâvâṇî)* lehrt, so verkündigt der Lehrer dieser Dinge das Vortrefflichste, dass die Betrüger dasselbe erlangen. In der Glosse sagt er: man erkläre, sie (die Betrüger) erlangen die *Avestâ-vâṇî* nicht. Man sieht deutlich an dieser Uebersetzung, dass der Uebersetzer keinen klaren Begriff mehr von dem Wortsinn hatte. *Âçashutâ* erklärte er durch *prâpnuvanti*, weil er an die Sanskritwurzel *aç am̃ç*, erreichen, dachte. Das *daibitânâ* giebt er durch *vipratârakâḥ*, Betrüger, wieder, indem er es auf die Wurzel *dab*, eigentlich verkleinern, schmälern oder betrügen, zurückführt. Was vom *Avesta* gesagt ist, ist rein zugesetzt. Wenn nun die Erklärung des *daibitânâ* durch *pratâraka* vieles für sich hat, so ist die des *âçashutâ* durch *prâpnuvanti* zu verwerfen, obschon es schwer hält, eine richtige Erklärung dieses ἅπ. λεγομ. zu geben. Am nächsten liegt freilich die Wurzel *am̃ç aç*, erreichen; aber diese lässt sich im Baktrischen sonst nicht als Verbalform nachweisen; zudem könnte diese nur zur Erklärung des *âça*, aber nicht des *shutâ* ausreichen, das nicht als blosse Verbalendung erklärt werden kann. Ich halte es für ein zusammengesetztes Wort und erkenne im ersten Theil *âça* das sanskritische *am̃ça*, Antheil (im Weda) und namentlich Erbantheil (im Manu), wieder; in *shutâ* dagegen sehe ich das Partic. pass. der Wurzel *shu*, welche nicht mit dem häufigen *çu*, nützen, zu identifiziren ist, sondern für *shju* steht, wie sie in den arischen Keilschriften lautet und im Neupersischen zu *shudan*, eigentl. gehen, dann sein, geworden ist. So heisst das Ganze „zum Erbantheil geworden", d. i. vererbt, überliefert. Wollte man die Lesung *âçashutâ* etwas ändern und mit K. 5, 6 *â . çashutâ* trennen, so würden die Schwierigkeiten der Erklärung noch grösser. — Das Wort *daibitânâ* kann ausser der Wurzel *dab* = skr. *dabh*, *dam̃bh* auch auf *dvi*, zwei, zurückgeführt werden; denn dass die Lautverbindung *dvi* wirklich zu *daibi* im Gâthâdialekte wird, beweist die Form *daibish* für das bekannte skr. *dvish*, hassen, und das *daibitîm* 45, 1, wo es deutlich dem sanskritischen *dvitîjam* entspricht. Die Stellen 32, 3 und 49, 2 sprechen für die Zurückführung auf die Wurzel *dabh*. Es ist ebenfalls Part. pass.; das *nâ* am Ende des Wortes kann nur als enklitische Partikel gefasst werden; denn imperativisch, wozu ähnliche Sanskritimperative verführen könnten, lässt sich *daibitânâ* seiner ganzen Stellung nach nicht fassen.

V. 2. *Parâ* — *ǵimaiti* Ner.: *sarve manushjâh pr̊thivjâ am̃tarâlê prâpnuvanti margasja taradhasjaća* (wofür *taradaçća* zu lesen), was

ganz ungenau und sehr frei ist. Die Worte *parâ hjat mâ jâ* scheinen gar nicht übersetzt, es sei denn, dass das *sarvê* dem *parâ* entsprechen solle; *mĕñg* ist durch *manushjâh*, *perethâ* durch *pṛthivjâ antarâlê* übersetzt und durch *margasja taradaçća* erläutert. Dass die ganze Uebersetzung verfehlt ist, leuchtet jedem, der kein abergläubischer Anhänger der Tradition ist, von selbst ein. Ueber *parâ hjaṭ*, ehe als, vgl. 43, 12, welche mit der unsern überhaupt grosse Aehnlichkeit hat. Für *mâme* steht dort *môi*. Die meiste Schwierigkeit hat *mĕñg perethâ;* eines dieser beiden oder beide zusammen müssen das Subject des Satzes sein, da sie grammatisch betrachtet die Stelle des *çraoshô* in 43, 12 einnehmen. *Mĕñg* lässt sich nicht als casus obliquus des Pronomens der ersten Person fassen, wozu man leicht verführt werden könnte; an eine Identification mit *mashja* = *manushja*, Mensch, die Ner. vorbringt, ist nicht im entferntesten zu denken. Wir müssen bei der Wurzel *man* stehen bleiben, wovon wir in den *Gâthâ's* die Verbalform *mĕñhî* als eine erste Person sing. conjunct. med. haben, mit der *mĕñg,hâi* wechseln kann (43, 13). *Mĕñg* ist nur das durch *s* = baktr. *h (g)* erweiterte *man*. Im Neupersischen entspricht vollkommen *mang*, Uebermuth, Stolz, Betrug, Spiel, dessen Bedeutungen zum Theil wirklich auf unsere Wurzel zurückgeführt werden können. Da aber dieselben im Zendavesta weiter nicht nachzuweisen sind, so wollen wir davon absehen. Am besten scheint mir die engere Verbindung desselben mit *perethâ* zu einem Compositum, in dem das *mĕñg* soviel als *manô* bezeichnet. Das feminine *perethâ* selbst ist aber nicht durch das sanskritische *pṛthivî*, Erde, zu erklären, wie Ner. thut; ebenso wenig ist es auf *perethu*, Brücke, auch nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung breit zurückzuführen. Wir müssen es von der Wurzel *pereth* = *peret*, einer Erweiterung der Wurzel *pere*, zerstören, vernichten, ableiten. Dieses *pereth*, *peret*, identisch mit dem wedischen *pṛt*, Schlacht, Kampf, hat die Bedeutung kämpfen Jt. 5, 50. 13, 27. 19, 77; das Substantiv *pairithnem* Vend. 18, 22 die von Vernichtung. Das ganze Wort *mĕñg-perethâ* deutet man sonach am besten durch Geisteskampf, d. i. Widerstreit der bösen Gesinnung gegen die gute, eine Bedeutung, die vollkommen in den Zusammenhang des Verses passt.

V. 3. Der Dativ *vaêdemnâi* ist noch auf *viçtâ* im zweiten Vers zu beziehen. Der Relativsatz: *jaêćit gûzrâ çĕñhâoñhô* ist ein Erklärungssatz zu *çpeñtô vîdvâo*, und weiter zu dem ganzen Satze *jā — ahurô*, indem er näher den Namen derjenigen nennt, welche die heiligen Lehren überhaupt verkündigt haben. Ner. giebt die Worte *çpeñtô — çĕñhâoñhô* folgendermassen wieder: *dadhiġñânam vedasja samîpê çishjeta jat tad adhogâminaḥ Âharmanasja vâkjam tasja uparivadati*, was sehr frei ist. Dem *gûzrâ* entspricht *adhôgâminah*, der unten wandelnde; es schwebte dem Uebersetzer wohl das hier und da vorkommende *zemar-gûza* Jt. 19, 81. frag. 4, 8, unter der Erde

11*

sich bergend, von *Ahriman* und seinen Schaaren gebraucht (häufiger ist das Wort im Pârsi), vor. Dass dieses *gûz* dem sanskritischen *guh*, verbergen, entspricht, wird sich auch an unserer Stelle nicht läugnen lassen; aber die Beziehung auf *Ahriman* ist jedenfalls irrig. *Gûzrâ*, eigentlich ein neutr. plur. des Adjectivs, ist von *çeñhâoñhô* abhängig, so dass diese Verbindung „das Tiefe oder die tiefen Dinge (Geheimnisse) anzeigend" heisst. — *Thwâvãç* giebt Ner. mit: *te utkṝshṭabhuvanam*, woran man deutlich sieht, dass er dieses Wort in zwei zerlegt hat, in *thwâ* und *vãç*, welch letzteres ihm identisch mit *vañhus* war, das gewöhnlich durch *utkṝshṭa* übersetzt wird. In der Parallelstelle 31, 16 dagegen ist es mit *tvattulja*, dir gleich, wie du, wiedergegeben, was den Sinn des Wortes im Ganzen treu wiedergiebt. Von jener Zerlegung des Worts müssen wir absehen, obschon K. 5 ebenfalls *thwâ vãç* abtheilt, da der Accusativ *thwâ* nicht wohl erklärt werden könnte. Es steht collectivisch und ist Apposition zu dem Vorhergehenden.

V. 4. Für *ashjaçcâ*, wie West. mit Recht nach K. 4, 9 schreibt, lesen K. 5 *ashajaçcâ* und K. 11 *ashâ jâcâ*, welche Lesungen nur aus Missverständniss des *ashjaçcâ* entsprungen sind. Dass dieses nicht auf das bekannte *asha* zurückzuführen ist, beweist die Stelle 51, 6, wo es einen deutlichen Gegensatz zu *vañhus* bildet. Nerios. giebt es durch *utkṝshṭatara*, in welcher Uebersetzung die äussere Form, der Comparativ, richtig erkannt ist. Ueber seine Ableitung von *akô*, nichtig, s. d. Grammat. (Lautlehre). — Die Worte *ahjâ zaoshẽñg haćaiti* giebt Ner. mit: *teshâm mitratvam çundatvam (çundhatvam* oder *çubhatvam?) abhilâshâja sañmâjate* und erklärt es durch *kârjeṇa puṇjena nirmajatvam kârajati puṇjagrâhaṇâja manasâ kârjam.* Die Plurale *zaoshẽñg vareñẽñg* hat der Uebersetzer ebenso wenig berücksichtigt, als die Casus. Wenn er *vareñẽñg* mit *abhilâshâja* „zum Verlangen" übersetzt, so ist er von der Wurzelbedeutung *var*, wählen, geleitet worden. Sie ist aber gegen den Zusammenhang und die spezielle Bedeutung des *varena* in den *Gâthâ's*, worüber das Glossar. — *Thwahmî — añhaṭ* Ner.: *jat ajam te buddhinirvâṇô narâṇâm nâriṇâm asti*, was mehr oder minder Missverständniss ist. *Nanâ* ist nur eine Partikel, ganz dem lateinischen *nonne* entsprechend, und hat mit *nar*, Mann (Nom. *nâ*), nichts als die zufällige Lautgleichheit gemein. Schwierig ist die Fassung des *khratâo*. Es ist sicher eine Form von *khratu*, Verstand, mit Ausfall des zu *v* verwandelten *u* vor der Endung, da ein Nominativ *khrata* oder *khratâ* sich weder im Zendawesta noch Weda belegen lässt. Eine ähnliche Form ist *peretâo* J. 51, 13, das nur von *peretu* abgeleitet werden kann. Die Endung *âo* führt auf einen Nomin. plur. fem. oder neutr. oder auf einen Genitiv dual. (vgl. *vâo*, *ahvâo* etc.); letzterer Casus stimmt am besten zum Zusammenhang. Die beiden Intelligenzen (s. die Einl.) finden sich auch in den spätern Büchern erwähnt. Auf diese Weise erhält die Neriosengh'sche Uebersetzung

buddhinirvâṇa, des Verstandes Entschwinden, d. i. des Verstandes Höchstes, ihre richtige Deutung.

V. 5. *Jaoždâo — vahistâ* Ner.: *pavitrîkaraṇam manushjânâm paçćât jag ǵâtânâm utkṛshṭabhuvanam. Jaoždâo* kann aber hier nur als eine zweite Person sing. Verbi gefasst werden und schlechterdings kein Nomen sein. *Aipi* ist kein Adverbium im Sinn von *paçćât*, nachher, sondern eine Präposition, die mit *zāthem* verbunden werden muss; sie hat ganz denselben Sinn, wie v. 6 der Dat. *zāthôi.* Diese Redeweise ist eine nähere Bestimmung zu *mashjâi*, „dem Menschen nach dem Geschlecht", d. i. dem Menschengeschlecht. *Jaoždâ* kann hier noch nicht die im *Vendidad* gewöhnliche Bedeutung von reinigen haben, welche Ner. diesem Worte ebenfalls hier beilegt, sondern es hat die ursprünglichere Bedeutung Glück, Heil verleihen; das *vahistâ* ist accus. plur. neutr., von *jaoždâo* abhängend und seinen Begriff näher erklärend. — Für *gavôi verezjâtām* hat Ner.: *gavâviraćajitâ paçupâtâ kuṭumbî*, drei Ausdrücke für denselben Begriff; der erste *gavâ-viraćajitâ* ist die wörtliche Uebersetzung „der mit dem Vieh bestimmte Anordnungen trifft"; da diese Uebersetzung zu unverständlich war, so wird sie weiter erläutert durch *paçupâtâ* „Viehbeschützer"; aber dem Uebersetzer genügt dieser engere Begriff noch nicht, er giebt ihm eine allgemeinere Bedeutung, indem er ihn durch *kuṭumbî*, Hausherr, erklärt. Alle diese Erklärungen sind sicher falsch, da dem ganzen Sinn und Zusammenhang nach *gavôi* nicht Vieh, sondern Erde bedeuten muss, und *verezjâtām* kein Nominativ, sondern Accusativ, und überdiess kein nomen actoris, sondern ein nomen abstractum der Bildung nach ist, wörtlich das Gearbeitetwerden in der Erde. — *Tām — fshujô* Ner.: *sâu (asâu) asmabhjam svâdjam svîjajati*, der macht uns das zu Essende zu eigen, erklärt durch: *asmattanum vardhati.* Die Deutung des *fshujô* durch vermehren ist gewiss richtig (nur ist es keine dritte, sondern eine zweite Person); aber die ganze Satzverbindung ist eine falsche.

V. 6. Für *utajâitîm*, wie West. ohne Angabe von variae lectiones schreibt, haben Bf. und Bb. *utajâiti*, für *tevîshîm* Bb. ebenfalls *tevîshî.* So richtig die Westergaard'sche Schreibung auf den ersten Anblick auch erscheinen mag, so wird sie zweifelhaft, wenn man dem *berekhdhê* seine Stellung im Satze anweisen will. Dieses, wofür eine Handschrift *berekhdhîm* corrigirt, nur um es mit *tevîshîm* in Einklang zu bringen, kann seiner Form nach nur ein Vocativ feminini oder ein Locat. des Neutrums oder Masculinums sein; beide Fassungen widerstreben dem Sinn und Zusammenhang. Der Vocativ könnte sich nur auf *Ārmaiti* im vorhergehenden Vers beziehen, aber eine solche Beziehung ist, weil unser Vers nur dritte und keine zweiten Personen hat, nicht wohl möglich; die Erklärung durch den Locativ geht aber noch weniger. Wir müssen die Westergaard'sche

Schreibweise ändern. Für *berekhdhê* liest Bf. *berekhdhē;* diese Lesung weist auf ursprüngliches *berekhdhi* hin, da dieses *ē* meist aus *i* entstanden ist (s. die Grammat.). Für jenes *ē* setzen die Handschriften häufig *é*, aus welcher Verschreibung das *berekhdhé* der meisten Mss. erklärt werden kann. Dieses *berekhdhê* = *berekhdhi* ist indess nicht auf *tevishi*, die beiden Kräfte, sondern auf *Ármaiti* im vorigen Verse zurückzubeziehen, ebenso wie *hushôithemâ* und der Form nach dennoch Nominat. sing. S. über die Bedeutung zu 44, 7. Nerios. fasst sie als Accusative sing.; für *berekhdhē* hat er *prijataram*.

V. 7. Von diesem schwierigen Vers giebt Ner. keine wörtliche Uebersetzung, sondern mehr eine Paraphrase, die den Sinn im Allgemeinen wiedergeben soll. Die Worte von *ni* — *paiti-çjôdûm* lauten bei ihm: *nitâm̃tam kârjam nitâm̃tam dadhjât pratikûlam írshjâlumanushasja jo 'pramâṇam vadati sapratikûlam çishjâpajâmi*, Ausserordentliches möge er thun gegen den neidischen Menschen, der Ungesetzmässiges verkündigt; ich bilde ihm entgegen Anhänger (Anhänger, die ihn bekämpfen). Die Erklärung des *nidjâtãm* durch *nitâm̃tam dadhjât* ist sicher falsch, da die einfache Präposition *ni* nie die Bedeutung von *nitâm̃tam*, übermässig, ausserordentlich, hat; *ni* + *dhâ* heisst nur niederlegen, hinlegen. *Aêshmô*, das mit *írshjâlumanushja* übersetzt ist, ist nothwendig als Subject und nicht als Object zu fassen. *Pratikûlam* = *paiti; çjôdûm* ist mit *çishjâpajâmi* gedeutet, was auf offenbarer Verwechslung der Wurzel *çi* mit *çish* beruht. Zu beachten ist, dass die Präposition *ni* und *paiti* wegen des besondern Nachdrucks des durch sie ausgedrückten Begriffes zweimal gesetzt sind. Mit Unrecht schreibt West. daher *paiti remem* zusammen als ein Wort. Die Worte *írshjâlamanushjasja jô apramâṇam vadati*[1]) sind eine Uebersetzung von *remem*, wie aus 29, 1, wo wir ebenfalls *remô* haben, deutlich zu ersehen ist. Diese Deutung ist etwas zu umständlich. Als Wurzel darf nicht an *ram*, sich freuen, wovon *râma*, lieblich, gedacht werden. Im Neupersischen findet sich *ram* in zwei ziemlich verschiedenen Bedeutungen, die wohl auf verschiedenen Ursprung hinweisen: 1) Heerde (Pehl. *ramak* öfters in den Uebersetzungen vorkommend); 2) Schrecken, Flucht. Das Verbum *ramîdan* heisst erschrocken sein, sich fürchten, erschreckt fliehen; erschrecken. Der Wedadialekt kennt neben dem gewöhnlichen *ram*, sich freuen, eine andere Wurzel *ram*, die den Präsensstamm nach der siebenten Conjugation bildet und 1) befestigen, einschlagen, einrammen, 2) tödten bedeutet. Hierauf können die Bedeutungen des neupersischen *ram* zurückgeführt werden; hieher ist auch unser *remem*, was, wie wir aus *remô* 29, 1 sehen können, Accusativ ist, zu ziehen. Seine Bedeutung ist wohl Vernichtung (eigentl. Einschliessung). — *Jôi* — *dujê* Ner.: *jat sarve Bahmanasja dâti grahaṇabhavitavjam*, alle müssen

[1]) Für *vadati*, er spricht, steht 29, 1 *vadhjati*, er schlägt.

Bahman's Schöpfung ergreifen, diese Schöpfung ist weiter durch *çariram svîjam* bestimmt. Das *jôi* fasst der Uebersetzer, wie aus *jat sarve* zu schliessen ist, als Nomin. plur., was auf den ersten Anblick die einzig richtige grammatische Erklärung zu sein scheint; aber das Verbum *didaraghźô* und *dujê* lassen sich damit nicht reimen; das erstere verlangt nothwendig einen Accusativ, das zweite *dujê*, der Dual von *dvi*, zwei, einen Dual. Letzterer ist an unserer Stelle auch allein richtig; und zwar ist es der Accus. Dual.; über die Form siehe die Grammat. *Dujê* scheint gar nicht übersetzt zu sein, es müsste nur das *sarve* seine Stelle vertreten. Die zwei Dinge, die hier gemeint werden, sind *aêshemô* und *remem*. — *Ashâ* — *çpeñtô* giebt Ner. durch: *jat idam punjamanobhjaḥ prakaṭam nareṇa guruṇâ*. Das schwierige *hithaos* ist hier augenscheinlich durch *prakaṭam*, offenbar, deutlich, wiedergegeben. Da sich diese Bedeutung des *hithaos* etymologisch nicht wohl erweisen lässt, — was beachtungswerth ist, da bei Ner. gerade Etymologieen eine Hauptrolle spielen, — so ist Grund anzunehmen, der Uebersetzer sei einer andern Lesart gefolgt. West. giebt nur die Variante *hithâus* K. 4; aber Bf. hat *haithâis* und Bb. *hithâis*. Die erstere Lesung führt auf das bekannte *haithja*, wirklich, wahrhaft, und dieses hat wohl dem Uebersetzer vorgeschwebt. Diese Lesung ist indess zu wenig beglaubigt und sieht mehr wie eine Correktur des weniger verständlichen *hithaos* aus, als dass wir dieselbe aufnehmen könnten; zudem giebt sie auch keinen passenden Sinn. Dass es als Genitiv zu fassen und enger mit *jêhjâ* zu verbinden ist, scheint mir ausser Zweifel. Die Wurzel ist *hi*, nicht etwa *hith*, welche nirgends nachweisbar ist, und entspricht dem skr. *si*, binden [1]). Dem Part. *hita* begegnen wir öfter in den Jesht's, so 5, 53. 10, 11. 94 in der Phrase: *hitaêibjô tanubjô drvatâtem*, was nur heissen kann: den kranken Körpern erflehe ich Gesundheit. Dieselbe Bedeutung krank, eigentl. gebunden, hat es auch 13, 100. 19, 86 in der Phrase: *çtâtãm hitãm haitim uzvaźaṭ*, den wirklich kranken (gebundenen) Zustand nimmt er weg. Dahin gehört auch der häufige Name *Hitâçpa*, der gebundene (kranke) Pferde hat. Im Weda ist die Wurzel sehr verbreitet; davon *pra-sita*, Band, Streif, *setu*, Brücke, *sîman*, Gränze (eigentl. Festsetzung, Bindung). Als eine solche Ableitung von *hi* = *si* ist *hithu* an unserer Stelle zu fassen, es ist ein Abstractum, eigentl. Bindung, Band bedeutend, und hat hier den übertragenen Sinn von Verpflichtung, Obliegenheit. Der Satz lautet wörtlich: vera persequor, cujus officii vir sanctus, was nur heissen kann: dem Wahren gehe ich nach, wie es Pflicht des frommen Mannes ist. — Das *hôi* im folgenden Satze geht nicht auf *nâ çpeñtô*, sondern auf *ashâ* zurück und entspricht ganz unserem davon.

---

[1]) Die von den Grammatikern als *sô* aufgeführte Wurzel ist eigentlich dieselbe, wie die Flexion deutlich zeigt.

V. 8. Das Interrogativum *kâ* im zweiten Satz bezieht sich auf *ístis* im ersten Satze zurück. Der Sinn ist nach Ner.: *me çishjâḥ çîghram prasâdam te prâpnuvanti*, was gewiss nicht richtig ist, da von *çishjâḥ*, Schülern, nirgends im Verse die Rede ist. Schwieriger ist der folgende Satz *kâ — ishjâ*, Ner. hat: *kadâ te parisphuṭam prakaṭam dakshiṇâ samîhê*. Diese Uebersetzung ist ungenau. Das *ashâ* scheint gar nicht übersetzt, es müsste denn durch *parisphuṭam*, klar, offenbar, ausgedrückt sein, was sonst nicht der Fall ist. *Ishjâ* fasst Ner. als erste Person sing. praes., indem er es durch *samîhê*, ich strebe, trachte, giebt; ebenso übersetzt er auch *ístis*. Er leitet es wohl von *ish*, wünschen, ab, aber diese Bedeutung hat diese Wurzel im Baktrischen nicht, s. zu 30, 1 u. das Gloss. Ueber *âkâo* s. zu 33, 6. — Syntaktisch sind zu verbinden: *kâ ashâ ishjâ* = quae veritates eundae sunt; der davon abhängige Accusativ ist *aredrĕng* und eine adverbiale Bestimmung zu letzterem ist *âkâo*. — Schwierig ist *ǵavarô* im letzten Satze. Ner. giebt es mit *dhâraṇam* wieder. Auf welcher Ableitung diese Uebersetzung beruht, lässt sich schwer sagen. Als Wurzel bietet sich zunächst *ǵu*, eilen, die auch im Weda vorkommt; davon haben wir den Imperativ *ǵava*, eile, Jt. 5, 63, und davon stammt das neupersische *zûd*, schnell. Eine Ableitung von der Wurzel *ǵiv*, leben, ist nicht wohl statthaft, da die Ableitungen davon gewöhnlich verkürzt sind, wie *ǵva*, *ǵvăç*. Eben soviel Schwierigkeit wie die Ableitung bietet die Form dem syntaktischen Zusammenhang. Dem Anschein nach ist es ein Adjectiv durch die Endung *ra* gebildet, und zwar Nominativ; aber eine solche Form passt nicht in den Zusammenhang des Satzes, der hier einen Vocativ erfordert, da der Nominativ hier eigentlich auf nichts bezogen werden kann. Daher fragt es sich vor allem, ob die Lesung richtig ist. West. giebt keine Variante an; Bb. hat *ǵvarô*, was an der Sache nichts ändert. Ich glaube, dass dieses *ô* durch einen Abschreiber missbräuchlich für *ĕ* gesetzt ist, was um so leichter der Fall sein kann, als das schliessende *ĕ* des ältern Dialekts gewöhnlich einem *ô* des jüngern entspricht; man vgl. *kĕ* für *kô*, *vĕ* für *vô* etc. Dieses *ĕ* ist am Ende aber manchmal auch eine missbräuchliche Verlängerung des *e* in den Neutralbildungen, wie *avarĕ* für *avare (avas)*. So halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass an unserer Stelle für *ǵavarô* *ǵavarĕ* = *ǵavare* zu lesen ist. Dieses ist nun wohl identisch mit dem in den spätern Theilen des Zendawesta vorkommenden *zavare*, Stärke, Kraft, Jt. 1, 22. 23. 2, 16. 3, 16, neupersisch *zûr*, während die *Gâthâ's* es in dieser Form nie zeigen. An dieses Wort dachte Neriosengh, wenn er *ǵavarô* mit *dhâraṇam*, Festhalten, übersetzt. Diese Deutung stimmt auch am besten zu dem Zusammenhang; grammatisch ist das Wort als Vocativ zu fassen, auf *Ahuramazda* sich beziehend.

V. 9. *Ćahja khshajathâ* und *jĕhjâ dvaĕthâ* sind Zwischensätze.

Die Phrase *jêhjâ âithis dvaêthâ* findet sich nur noch 32, 16. Ner. giebt den ganzen Satz von *mazdâ — dvaêthâ: svâmin parisphuṭam asmin samajê kadâ mê çishjâḥ prakaṭâ bhavishjanti*, d. i. Herr, wann werden meine Schüler in dieser Zeit offenbar (bekannt, berühmt) werden? Dabei findet sich die Glosse: *asja samajasja me sam̃dehaḥ*, mein Zweifel an dieser Zeit. 32, 16 sind die Worte: *jêhjâ mâ âithiçčit dvaêthâ* so übersetzt: *jathâ mâdîjânâm̃ prakâṭajate sam̃digdham̃ çishjâṇâm me*, damit meiner Schüler Zweifel offenbar werde. Nach diesen Uebersetzungen ist klar, dass dem Nerios. *âithis* soviel als *prakaṭam bhavati*, offenbar sein, oder *prakâṭajati*, offenbar machen, bedeutete, während *dvaêthâ* ihm gleich *sam̃deha*, Zweifel, galt, da er es ohne Zweifel von *dvi*, zwei, ableitete. Die Erklärung beider Worte ist aber sicher falsch, da sie weder in den Zusammenhang passt, noch sich etymologisch rechtfertigen lässt. *Âithis* findet sich ausser den *Gâthâ's* noch Jt. 10, 37: *avi dis aêm khshajamnô âithim baraiti thwjãmča*, wo es Verderben, Unheil, als Synonym von *thwjãm* (Jt. 10, 23, vgl. den Superlativ *thwjãçtema* Vend. 2, 53 Sp.) bedeuten muss. Wovon das Letztere abzuleiten ist, lässt sich schwer sagen. Ich vermuthe, es ist auf die sanskr. Wurzel *vjath*, quälen, welche sicher nur aus *ath* + Präpos. *vi* zusammengesetzt ist, zurückzuführen. Vielleicht ist auch an *at*, gehen, oder das uralte *ath*, brennen, zu denken. Das *âithis* der *Gâthâ's* nun hat mit diesem gar nichts zu thun, sondern ist vielmehr ganz andern Ursprungs. Dass es kein deklinirbares Substantiv sein kann, sieht man leicht aus der ganzen Structur der Sätze. Um es kurz zu sagen, es ist zusammengesetzt aus *â* + *this;* letzteres ist identisch mit dem in den spätern Schriften öfter vorkommenden Demonstrativ *dis*. In den Pârsischriften begegnen wir sehr häufig einem Wörtchen *this*, das Ner. mit *kim̃čit*, etwas, wiedergiebt und das wirklich öfter diese Bedeutung hat. Die Verbindung des *â* mit Pronominalstämmen kommt wirklich vor, vgl. das skr. *âkîm* (aus *â* + *kim*), von — her. Die Bedeutung des *âithis* ist eigentl. zu diesem, d. i. wegen diesem, was dann in den Begriff des wegen schlechthin überging und so den Genitiv *(jêhjâ)* regieren konnte. Das *mâ* kann nur *me* heissen und ist von *dvaêthâ* regiert, das ebenso sicher eine zweite Person plur. praes. ist, als *khshajathâ* im vorhergehenden Satze. S. weiter das Gloss. s. v. *du*.

V. 10. *Kadâ — viçentê* Ner.: *kadâ 'jam kâlaḥ svâmin eteshâm manushjâṇâm madhjê mânavâḥ pratikaraṇatâ bhavanti*, wann ist diese Zeit, Herr, (dass) in der Mitte dieser Menschen die Männer entsprechend handeln? Erklärt wird der Sinn durch: *asmin kâle kadâ prâpnuvanti jat me çishjâḥ pračalanam̃ sam̃pûrṇam̃ bhavati*, wann erlangen es in dieser Zeit meine Schüler, dass ein vollkommener Fortgang ist (Statt findet)? Das schwierigste Wort des Satzes ist *mãnarôis*, welchem in der Uebersetzung *manushjâṇâm madhjê* entspricht. Der Form nach ist es Genitiv sing. und lässt auf einen Nominativ

mānari zurückschliessen. Dass es ein zusammengesetztes Wort ist, aus *mā* und *nari* bestehend, ist leicht zu sehen. Ersteres lässt sich nur auf die bekannte Wurzel *man*, denken, letzteres auf *nar*, Mann, zurückführen. Am leichtesten wird man bei *nari* an das femin. wegen der Endung *i* denken; allein dieses bildet sich im Baktrischen stets mit Dehnung des stammhaften *a*, *nâiri* oder mit *ka: nâirikâ*, Weib. Schon aus diesem Grunde müssen wir eine Identifizirung des *nari* mit *nâiri* abweisen. Eine Adjectivbildung kann es auch nicht wohl sein, da wir dann wenigstens die Endung *in* haben sollten. Wir sind genöthigt, *nari* zu Grunde zu legen und ihm die Bedeutung eines Abstractums zu geben; *mā-nari* ist somit wörtlich Gesinnungsmannheit, d. i. männliche Gesinnung, Muth. Aus denselben Elementen, nur in umgekehrter Folge, ist der bekannte Eigenname *Nare-manâo* (im Shâhnâmeh *Neriman*) zusammengesetzt, den Männlichen, Muthigen bedeutend. Die schwierigen Worte *kadâ açen — madahjâ* giebt Ner. durch: *kadâ utthâpajanti uttamânâm̃ kadâ nirmalatâ nikr̊shṭatarâ bhavati*, wann lassen sie (die Bösen) entstehen, wann wird der Besten Fleckenlosigkeit schlechter (wann verschlechtern sie sich)? Dem *mûthrem* soll augenscheinlich *nirmalatâ*, Fleckenlosigkeit, dem *madhahjâ nikr̊shṭatara*, gemeiner, schlechter, entsprechen. Das *mûthra* findet sich noch Vend. 6, 29 West. als ein möglicherweise im Wasser gefundener Theil eines Leichnams, neben *vaṅhutâṭ*, das sicher das Blut, die Blutmasse überhaupt bedeutet. Die Pehlewiübersetzung giebt es durch *mût* wieder, was mehr einer Umschreibung als Uebersetzung ähnlich sieht. Das Sanskrit bietet *mûtra*, Urin, Harn. Dass diesem eine alte arische Wurzel der Bedeutung nass sein zu Grunde liegt, kann das griech. μῦδος, Flüssigkeit, das englische *mud*, Schlamm (deutsch Moder) lehren; zu derselben Wurzel, die ohne Zweifel *mud* gelautet hat, gehört auch das lateinische *mollis*, weich, für *mod-lis* (nach dem bekannten Assimilationsgesetze). Herbeizuziehen ist noch das litthauische *myžu*, harnen, das lautlich aus einer Wurzel *mud* hervorgegangen sein muss. Das sanskr. *mud* hat eine übertragene Bedeutung sich freuen, vergnügt sein oder es ist vielleicht dem Ursprung nach grundverschieden. Wenn nun die Bedeutung Urin, Harn oder wenigstens die einer unreinen Flüssigkeit vollkommen in den Zusammenhang der angeführten Stelle des *Vendidad* passt, kann diese auch an unserer Stelle angewandt werden? Sollte es vielleicht nicht die Bedeutung des aus einem *muthra* verstümmelten neupersischen *muhr*, Siegel (wie *mihir*, Sonne, aus *mithra*) haben? Die Antwort auf diese Frage hängt von der richtigen Fassung des *madhahjâ* ab. Westerg. schreibt *madahjâ*, ohne eine Variante anzugeben. Bf. hat *maṭ ahjâ*, Bb. *madhahjâ*. Da wir im ganzen Zendawesta nur ein *madha*, aber kein *mada* finden, so wird die Westergaard'sche Schreibung, auch wenn sie sich auf die Mehrzahl der Handschriften stützt, verdächtig. Weil im Zendawesta keine strenge Orthographie herrscht, so konnten *d*

und *dh* leicht verwechselt werden. Zudem ist das im Weda so bekannte Verbum *mad*, sich freuen (eigentl. berauscht sein vom Soma), wovon *mada* am Ende nur abgeleitet werden könnte, im Zendawesta nicht nachweisbar. Daher wird am besten *madhahjâ* geschrieben. Hievon finden wir den Nominativ sing. *madhô* Jaç. 10, 14. 19.[1]) Jt. 17, 5 und den Nom. plur. *madhâoṅhô* Jt. 17, 5. In allen diesen Stellen bezeichnet es deutlich etwas dem *Haoma* Angehöriges, und zwar, da in allen diesen Stellen *Haoma* als Person gefasst ist, den Haoma- oder Somatrank selbst und ist mit *madhu* des Weda, eine sehr gewöhnliche Bezeichnung des Somatrankes, zusammenzustellen. Das Neupersische hat es als *bâdeh*, Wein, bewahrt. Kehren wir nun zu *mûthrem* zurück. Dieses ist abhängig von dem Verbum *agĕn* und bildet mit demselben eine Phrase; seine Genitive sind offenbar *ahjâ madhahjâ*. Wenn nun *mûthra* als Siegel gefasst wird, so würde der Sinn des Satzes sein: wann bringen sie das Siegel dieses süssen Trankes, was vollkommen sinnlos sein würde. Halten wir fest an der wirklich nachgewiesenen Bedeutung des Wortes unreine Flüssigkeit, so heisst es: wann machen sie Verunreinigung dieses süssen Trankes? Diese Deutung scheint auf den ersten Anblick zu befremden; aber bei näherer Betrachtung des Zusammenhangs der einzelnen Sätze unseres Verses wird sie sich als die einzig richtige erweisen (s. die Einl. zur *Gâthâ*). Zarathustra wünscht nämlich hier, dass die muthigen Männer kommen und den Somatrank, der seinen Gegnern, den Lügnern, so überaus heilig war, verunreinigen möchten. Der ganze Vers wirft ein eigenthümliches Licht auf das Verhältniss Zarathustra's zur Volksreligion und ihren Gebräuchen (s. zu 32, 3 und weiter die Einleitung). — *Jâ añgrjâ — karapanô urûpajĉiñti* Ner.: *jat anjâjinaḥ santi nihantâraḥ santi açrôtâro kiñĉit hânim karttâraḥ adarçakâḥ santi rakshakâ jad rakshakaja* (für *rakshikârja*) *çrshtiṇâm rakshâm na kurvanti*, dass sie Ungerechte, Mörder, Ungehorsame sind; jeglichen Schaden (Verlust) zulassend sind sie achtlose (nicht zusehende) Wächter, da sie nicht die zur Hut anvertrauten Geschöpfe behüten. Das *anjâjinaḥ* entspricht dem *añgrajâ*. Aber dieses ist schwerlich ein Nominat. plur., sondern ein Instrumental eines Nomens *añgri* oder besser *añgrâ*. Liest man mit K. 4 *añgrjâ*, so könnte es ein von *añgra* durch Suff. *ja* abgeleitetes relatives Adjectiv sein, was aber unwahr-

[1]) Dass *madhô* wirklich Nom. singular ist und nicht Plural, wozu eine flüchtige Betrachtung von Jaç. 10, 14. 19 leicht verführen könnte, zeigt 10, 19 deutlich: *reñġjô vazaitê madhô vârethraghnis heñtem âçtaoiti hathra ana gâthwja vaĉa*, der farbige Honigtrank, der siegreiche kommt herzu; er (der Priester) preist ihn mit diesem Liederwort. Ganz klar wird der Nominat. sing. *madhô* durch Jt. 17, 5: *hô jô haomahê madhô asha haĉaiti; nemô haomâi jaṭ viçpê anjê madhâoṅhô aêshma haĉañtê khrvi-drvô*. Der Honigtrank des *Haoma* begleitet die Wahrheiten; Preis dem Haoma! während die andern süssen Getränke den grausamen *Aêshma* (einen Dämon) begleiten.

scheinlich ist, da *añgra* selbst als Adjectivum gebraucht wird (s. weiter zu 44, 12). Ueber *karapanô* s. zu 32, 12. *Urûpajêiñti.* Die einzigen Wörter im Baktrischen, woran wir es anschliessen können, sind *urupis*, womit Vend. c. 5 eine Art von Hunden bezeichnet wird und das gewiss mit Recht bereits mit dem lateinischen vulpes zusammengestellt worden ist, und *urupa* Jt. 15, 11. 19, 28. 23, 2, das mit *takhmô* zusammen einen Eigennamen bildet, *Takhmô-urupa*, worin ohne Zweifel der Diwbändiger *Tahmûras* des Shâhnâmeh zu erkennen ist. Im Neupersischen steht *rubûdan*, dem das gothische *raubôn*, engl. *rob*, deutsch rauben, litthauisch *rubiju* rapere (*ruba*, Raub) entspricht, am nächsten. Im Sanskrit ist die entsprechende Wurzel aus *rup* in *lup* erweicht. Ob mit diesen Wörtern das *urûpajêiñti* unserer Stelle zusammengebracht werden kann, ist zweifelhaft; denn in den Zusammenhang will die Bedeutung rauben, wegnehmen durchaus nicht passen. Eine Ableitung von dem sanskritischen *rûpa*, Gestalt, oder eine Identifizirung mit dem Causale von *ruh (rudh) rôpajati* gäbe zwar einen weit bessern Sinn, aber diese Wörter sind spezifisch sanskritisch und lassen sich nicht in den irânischen Sprachen nachweisen; zudem ist eine solche Causalbildung im Baktrischen eigentlich nicht erhört. Wir können das schwierige Wort auch in *ur* und *ûpajêiñti* zerlegen, indem wir den ersten Theil als Präposition = *ut* fassen und eine Wurzel *up* annehmen, die aus *vap* verkürzt wäre. Allein auch diese Annahme hat zu viel Unsicheres, als dass wir viel darauf bauen können. Bleiben wir somit bei der erst versuchten Ableitung stehen, weil sie im Irânischen wirklich eine Begründung hat. Für die spezielle Bedeutung rauben nehmen wir besser die allgemeinere Gewalt gebrauchen, unrechtmässig handeln, wodurch der Sinn erträglich wird.

V. 12. Kritische Schwierigkeit hat der letzte Satz: *tôi zi dâtâ hamaêçtârô aêshemahjâ.* West. liest *hamaêçtrô aêshem mahjâ.* Die Lesung *hamaêçtrô* hat nur die Autorität einer einzigen Handschrift, von K. 5, und sieht mehr wie eine Correktur wegen eines folgenden Genitivs (auf *-ahjâ*) aus. *Aêshem mahjâ* trennen die meisten Handschriften, K. 11 hat *aêçemem ahjâ.* West. scheint die recipirte Lesart selbst nicht recht zu gefallen, da er für *aêshem* in der Note 2 *aêshemem* als das richtigere vermuthet. Nerios. übersetzt folgendermassen: *jataḥ teshâm̃ dadantaḥ santi pratipakshâṇâm teshâm̃ kopanam*, denn sie (das Subject des vorigen Satzes ist *anjâjinah*, die Ungerechten) sind veranlassend den Zorn dieser Gegner. Die Uebersetzung *teshâm̃ kopanam* setzt die Lesart *aêshem* oder *aêshemem ahjâ*, nicht *mahjâ* voraus. Letzteres kann nur eine zweite Person sing. des Pronomens der ersten Person mei sein (vgl. 50, 6) und steht ganz dem *thwahjâ* tui parallel. Aber es fragt sich, ob *mahjâ* mei hier einen erträglichen Sinn giebt. Es wäre zunächst mit *aêshem* zu verbinden, was hier nur den Sinn des bekannten *aêshemô* haben

kann, da die Bedeutungen des *aésha* schlechterdings hier nicht anwendbar sind. Dieses *aéshem* könnte aber nur als Accusativ von *hamaéçtârô* abhängig genommen werden, welche Construction zwar nicht unmöglich, aber doch befremdend ist. Das einzige Mittel, den vielen Schwierigkeiten, die sich noch weiter namentlich wegen *tôi dâtâ* ergeben würden, zu entgehen und einen ganz einfachen und klaren Sinn herzustellen, ist die beiden letzten Worte *aéshem mahjâ* zusammen als *aéshemahjâ* zu lesen. Die jetzige Lesung der Mss. ist entstanden 1) aus einem phonetischen Grunde, indem die Sylbe *em* einen Versfuss endigt, die folgende *ah* einen beginnt, so dass der Schlussconsonant der ersten Sylbe leicht zum Anfang der folgenden herübergeschleift werden konnte. 2) Hatte sich einmal diese fehlerhafte Aussprache gebildet, so konnte sie leicht auch bei der schriftlichen Aufzeichnung Eingang finden, da die Schreibung des Zendawesta nie so geregelt war, wie die des Weda; und konnte diess an unserer Stelle um so mehr, als im vorhergehenden Satze ein *thwahjâ* dem *mahjâ* gegenüberstand, ein Umstand, der überhaupt mannigfach auf die Schreibweise eingewirkt hat.

Capitel 49.

Dieses Stück enthält zwei Lieder, die unter sich keinen nähern Zusammenhang haben.

1) 1—5. Der Styl dieses Liedes ist etwas eigenthümlich. Die Worte *bĕñdvô*, *pafrē*, *erethris*, *arapâ* finden sich nur hier. Eigenthümlich ist auch seine Anschauungsweise. Die Lehre *Ahuramazda's* ist *varena*, die der Andersgläubigen dagegen *ṭkaésha* genannt, ein Unterschied, der später ganz verwischt ist (3). Die Dämonen werden durch die schlechten Thaten der Menschen hervorgerufen (4), was eine den *Gâthâ's* nicht geläufige Vorstellung ist; ein Anklang daran findet sich 34, 9. Jedoch sind in letzterer Stelle nur die *Khrafçtra's*, worunter zunächst schädliche Geschöpfe zu verstehen sind, genannt; in diesem Liede sind es die *Daéva's* selbst, die also erzeugt werden. Das Lied selbst hat den Grundunterschied zwischen den Ahuramazdaverehrern und den Götzendienern zum Gegenstand. Die Götzendiener haben die Uebermacht und verfolgen die an den lebendigen Gott Glaubenden; aber diese haben in ihrem Glauben eine starke Waffe gegen ihre Feinde, und dieser wird von ihrem Weisen, nämlich Zarathustra, geschützt. Der Inhalt ist im Einzelnen folgender. Ein mächtiger Fürst, *Bĕñdvô* genannt, welcher Name dem indischen *Pâṇḍava* vollkommen entspricht, wonach er ein Abkömmling des berühmten Paṇḍugeschlechts ist, hat viel Unheil im Verein mit dem Priester der bösen Genien gestiftet, und es scheint, als ob seine Gewaltthaten gegen die Wahrhaftigen nicht endigen wollen. Daher bittet der Dichter den *Ahuramazda*, ihm die Gabe des guten Geistes zu verleihen und dadurch all jenes Unheil abzuwenden (1). Dieses

rührt von dem Wahn- und Lügenglauben des *Bĕndvô* her. Dadurch schadet er der Wahrheit auf doppelte Weise; erstens er erhält dieser Schöpfung die *Ármaiti* nicht, d. h. er fördert nicht den Landbau, denn aus allen unbebauten Gegenden entflieht die Erdgöttin; zweitens er verkehrt nicht mit dem guten Geiste, d. h. er wendet sich nicht an den guten lebendigen Gott um Rath und Hilfe, sondern an die bösen Mächte, da ihm der gute Sinn ganz fremd ist (2). Indess dürfen die Frommen nicht zagen; ihr Glaube trägt die Wahrheit, die Heil und Segen bringt, in sich; der Glaube jenes Herrschers dagegen ist nur Lüge und Wahn, bloss aufs Schaden gerichtet und hat keinen Bestand. Jener Glaube ist festzuhalten als das kräftigste Schutzmittel gegen die Lügner, gegen deren Gesammtheit der Dichter seinen Fluch schleudert (3). Das Wesen dieser Lügner, der Unterthanen jenes *Bĕndvô*, wird nun näher geschildert. Aus lauter Mangel an wahrer Einsicht und richtigem Verstand suchen sie durch ihre Zungen, d. i. durch ihre Sprüche, das Unheil und Verderben zu vermehren (vgl. 29, 1). Da sie als Unvermögende, die kein festes Besitzthum haben, unter den Vermögenden und Besitzenden wohnen und kein einziges gutes Werk vollbringen, so rührt alles Unheil nur von ihnen her. Ihrem schlechten Glauben entspringen die *Daêva's*, d. i. all die schädlichen und der guten Schöpfung verderblichen Mächte (4). Der Weise, Zarathustra, wirkt dagegen mit Anbetung und Andacht, die beide als Genien gedacht sind, und beschützt den wahren Glauben durch den guten Geist. Ihn unterstützt jeder Edle, der der *Ármaiti*, d. i. dem Landbau ergeben ist. Mit allen diesen Edlen steht er unter *Ahuramazda's* Herrschaft und weilt in seinem Reich (5). Dass unter dem *mazdâo* nicht *Ahuramazda* verstanden werden kann, ergiebt sich klar aus dem letzten Versglied. Es ist entweder ein anderer höherer Geist oder ein Mensch damit gemeint. Von den höhern Geistern könnte es nur *Çraosha*, von den Menschen nur *Zarathustra* sein. Letzteres ist mir das wahrscheinliche. Dass *mazdâo* von Menschen gebraucht wird, beweist 45, 1 und 27, 13 (der Schluss des *Jathâ-ahû-vairjô*-Gebetes) deutlich.

2) 6—11 enthalten ein, wie es scheint von Zarathustra selbst im Kreise seiner Freunde vorgetragenes Lied, worin er die Weisheiten *Ahuramazda's* zu verkündigen verspricht und diesen als den Schützer des Guten um Beistand für sich und seine Freunde bittet, den Gegnern aber den Untergang und die Hölle verheisst.

Der sechste Vers bildet die Einleitung. Der Prophet erklärt sich mit seinen Freunden bereit, die ihm von *Ahuramazda*, der hier, wie öfter, als eine Zweiheit (*mazda* und *ahura*) erscheint, aufgetragene Mission auszuführen und die ihm geoffenbarten Wahrheiten, die der Sinn und Verstand der höchsten Geister ausgedacht, auszusprechen. Um die Menschen auf die richtige Wahl zu leiten, dass sie den *Ahuramazda*-Glauben nämlich wählen, will er die Gedanken Gottes mit seinen Gefährten verkündigen.

Nun folgt eine Bitte an *Ahuramazda*, dass er dem Dichter Gehör schenken, d. h. sich ihm offenbaren und ihm sagen soll, welcher Schutzgenosse und welcher Herr die Gesetze habe, um dem Diener die gute Lehre zu übergeben, d. h. welcher Höherstehende, Herr oder Schutzgenosse die Gesetze habe, um sie den Diener zu lehren, und ihm dadurch den guten Glauben zu verkündigen (7). Die Antwort auf diese Frage scheinen die folgenden Verse zu enthalten. Der Schutzgenosse und Freund ist *Frashaostra*, der Herr *Zarathustra* selbst; die Diener scheinen die *Dē-ǵâmâçpa's* zu sein. Diese Antwort ist indess nicht direkt, sondern indirekt gegeben. Der Prophet giebt nämlich den Grund an, warum er mit seinem Gefährten *Frashaostra* stets den *Ahuramazda* verehren will und beide zu jeder Zeit seine Boten sein wollen. Dieser ist, weil ihnen der höchste Gott die seinem Reiche unterworfene, von Reinheit überströmende Schöpfung (vgl. 43, 13) als Wächter übergeben hat. Sie sind es desshalb, die die Gesetze der Schöpfung kennen und sie zu lehren im Stande sind (8). Diese Gesetze und Gebote soll indess nur der Vermögende, d. i. der Landmann (im Gegensatz zu den kein festes Besitzthum habenden Nomaden), der zum Nutzen der guten Schöpfung von Gott bestimmt ist, hören. Dem Lügner aber giebt der wahr und richtig Redende, d. i. *Ahuramazda*, seine gute Schöpfung nicht. Da unter dieser zunächst die geistige Schöpfung, der die *daênâ's* oder Gedanken Gottes angehören, zu verstehen ist (vgl. v. 3), so werden diese passend sogleich angeschlossen. Diese dürfen dem Lügner um so weniger anvertraut werden, als sie die beste und heilsamste Gabe, der grösste Lohn sind. Die beiden *Dē-ǵâmâçpâ's* als die treuen Diener dagegen sollen die Wahrheiten und somit auch die *daênâ's* besitzen (9). Mag das Reich des Guten auch viele Angriffe erleiden, es hat *Ahuramazda* zum Oberherrn und Schützer; von ihm erwartet daher getrost der Dichter alle Hilfe, dass er den guten Sinn, die Seelen der Frommen, d. i. die guten Genien, die Frömmigkeit und den Gottesdienst durch seine Macht und seinen an Gabenreichthum unerschöpflichen Schatz beschützen und bewahren möge (10). Gerade die Seelen der Frommen (die *Fravashi's*) sind in *Ahuramazda's* Händen die tapfersten Streiter gegen die Bösen in Gedanken, Gesinnung, Glauben, Wort und That. Dieser Kampf kann nur damit endigen, dass die Lügner für immer in die Wohnung der Lüge, d. i. die Hölle, gestürzt werden (11).

Ein Anhang zu dem Liede ist der zwölfte Vers. Der Dichter, welcher sicherlich nicht Zarathustra ist, bittet den *Ahuramazda*, dass er ihm als seinen Lobpreiser dasselbe Gut verleihen möge, welches Zarathustra zu Theil wurde, als er um die wahre Hilfe und um den guten Geist den höchsten Gott anrief.

V. 1. Den ersten Satz *aṭ — mazistô* giebt Nerios. durch: *evam̃ me sarveshâm jâvat antar nikr̥shṭatareshu rakshâm mahattarâṇâm kuru*, beschütze alle meine Grossen so lange sie unter den Schlechten

sind. Diese Uebersetzung ist aber grammatisch und lexikalisch theils ungenau, theils falsch und verfehlt ganz den richtigen Sinn. Der Sinn des *bĕñdvô* durch *antar nikṛshṭatareshu* wiedergegeben, ist nicht ein so allgemeiner, sondern ein bestimmterer. Eine klare Ableitung schwebte dem Uebersetzer nicht vor; v. 2 giebt er es durch *Aharman*. Dass irgend etwas Böses und Schlimmes damit bezeichnet wird, ergiebt sich klar aus dem Zusammenhang. Ableitungen bieten sich mehrere dar von der Wurzel *bañd*, binden, *ban*, *bān*, sprechen, verkündigen, und *bidh* = skr. *bhid*, *bhind*, findere, spalten. Von der erstern wäre es durch ein Suff. *va* gebildet, oder besser von einem *bañdu* mit hinzugetretenem *a* abgeleitet; der Sinn wäre Binder, Fessler oder vielleicht auch Bindung, Fesslung. Diese Ableitung, so nahe sie auch liegt, ist wenig befriedigend, da wir, um die angegebenen Begriffe auszudrücken, sicher andere Bildungen, wie *baçtar* oder *baçthwa*, zu erwarten hätten, das wedische *bandhu* aber, das nur Verwandtschaft, Genossenschaft bedeutet im Baktrischen gar nicht vorkommt. Von der Wurzel *ban*, sprechen (prophetisch) abgeleitet, könnte es durch *twa* (*dva* stände dafür wegen des *b* nach der Consonantenerweichung) gebildet die Redekunst, namentlich die geheimnissvolle, und zwar hier in schlimmem Sinne Zauberei bedeuten (Besprechen, Segensprechen), was einen guten Sinn gäbe. Aber bei dieser Ableitung wäre eher die Form *bādva* statt *bĕñdva* zu erwarten. An eine Identifizirung mit dem im gewöhnlichen Dialekte des Baktrischen so oft vorkommenden *vāthwa*, Fülle, Ueberfluss (s. I, p. 62, not. 1), ist aus verschiedenen Gründen nicht zu denken. Richtiger ist unstreitig die Ableitung von der Wurzel *bhid*, *bhiñd*, spalten, zerstören. Vollkommen entsprechend scheint das wedische *bhinduḥ*, von Indra gebraucht (Rv. I, 11, 4: *purâm bhinduḥ*, Spalter der Städte), Spalter, Zerstörer, nur dass dem Baktrischen *bĕndva* noch ein *a* zugesetzt ist. Dass diese uralte arische Wurzel, die in den irânischen Sprachen fast verschwunden ist, wirklich im Zendawesta vorkommt, beweist Vend. 4, 37. 39. W. das Wort *açtô-bidhem*, Knochen spaltend, zerbrechend, ohne Zweifel ein alter kriminalistischer Ausdruck. Unter diesem Spalter oder Zerstörer könnte nun entweder der böse Geist *Añgrô mainjus*, worauf das Prädikat *mazistô*, der grösste, zu deuten scheint, oder ein irdischer Tyrann verstanden werden. Da aber dieses *bĕñdvô* gleich *grĕhmô* (32, 12) dem Sinn und Zusammenhang nach eher ein Eigenname als ein Nomen appellativum ist, *bhindu* indess als solcher nicht nachgewiesen werden kann, so müssen wir davon abstehen. Bei näherer Betrachtung stellt es sich wirklich als ganz identisch mit dem berühmten altindischen Namen *Pâṇḍava* heraus. *B* steht für *p* nach dem im ältern Dialekt so gewöhnlichen Gesetze der Lauterweichung (vgl. *âdrĕng* = *âthrĕñg* etc.), *ĕ* = *a*, *â* findet sich ebenfalls (*jĕm* = *jam*) und das kurze *a* wird öfter ausgestossen (vgl. *ptâ* = *patâ*, Vater). — *Pafrĕ*, wofür mehrere Codd. *pafrê* schreiben, scheint eine Verbalform zu sein, da wir sonst das *mâ* = *me* nicht

abhängig machen können. *Javâ* ist nämlich sicher das Verbum nicht, da es nur Imperativ sein könnte, was sich mit dem Zusammenhang des Satzes gar nicht verträgt. Aber die Erklärung desselben als einer Verbalform hat Schwierigkeiten. Der Zusammenhang fordert nothwendig eine dritte Person; eine solche kann aber *pafrê* nicht sein, sondern nur eine zweite, für *pafrô* (oder *paperô*) stehend, ausser wir wollten annehmen, dass wie öfter im Weda so auch im Baktrischen die zweite für die dritte Person stehen könnte. Da wir aber hiefür keine weitern Belege haben, so müssen wir von der verbalen Fassung abstehen. Wir haben somit *pafrê* als Adjectiv zu nehmen, aber nicht im Sinn des ganz analog und zuletzt von derselben Wurzel gebildeten wedischen *papri* [1]), voll, füllend, spendend, sondern wir müssen es von der baktrischen Bedeutung der Wurzel *pere*, zerstören, ableiten, und es somit als der vernichtende, zerstörende fassen. Damit aber der ganze Satz einen grammatischen Sinn giebt, müssen wir denselben als einen Ausrufesatz fassen, und zwar so, dass *mâ* hier gleich μή, nicht *me* ist; die Auslassung des Verbums in solchen Sätzen ist leicht verständlich. — *Arapâ* giebt Nerios. durch *prâpnoti*, was sowohl in grammatischer als lexikalischer Beziehung zu verwerfen ist. Der Form nach ist es nur ein Imperativ, parallel mit *gaidî* und *vîdâ* stehend, und zwar von der Wurzel *rap* (s. das Gloss.); das anlautende *a* ist entweder Augment oder phonetisch (s. die Grammat.). — Den Imperativ *vîdâ* übersetzt Ner. mit *ģânîjate*, führt ihn also auf die Wurzel *vid*, wissen, zurück. Aber diese Bedeutung passt nicht recht in den Zusammenhang. Ich fasse es als zusammengesetzt aus *vi* + *dâ*, weggeben, d. i. entfernen (s. das Gl.). Die kürzere Form des Imperativs *dâ* für *dazdi* ist wohl des Metrums wegen gewählt, oder in der Bildung mit *vid* verwechselt.

V. 2. *Ţkaêshô.* Dieses Wort, das Ner. hier durch *njâjî*, der gerechte, v. 3 durch *prasâdadânam*, Gunstbezeugung, wiedergiebt, ist an diesen beiden Stellen, den einzigen der *Gâthâ's*, in denen wir es finden, deutlich eine Bezeichnung des Glaubens und der Religion der vom Propheten verfolgten und Lügner genannten Partei und steht im strengen Gegensatz zu *varena*, womit Zarathustra seine eigene Lehre bezeichnet. Eine Erinnerung an diesen Unterschied hat sich auch später noch erhalten, obschon das Wort keine schlimme Bedeutung mehr hat. Wir finden es meist neben *varena*, aber gewöhnlich nach diesem gesetzt, so Jaç. 12, 7 *tâvarena ţkaêshâća*

---

[1]) Rv. I, 52, 3 *paprir andhasaḥ*, der voll ist vom Soma (von Indra gesagt); I, 91, 21 *pṛtandsu papriḥ* (von Soma), in Schlachten (Beute) spendend; II, 23, 10 *papriṇâ sasninâ* (von *Bṛhaspati*). *Paprivân*, erfüllend, I, 73, 8. Nur der Aussprache nach von *papri* verschieden ist *papuriḥ* I, 46, 4.

mazdajaçnô ahmi, dieser Lehre und dieses Glaubens bin ich ein Mazdajaçner; 16, 2: *Zarathustrahê varenem ţkaêshemća;* Vend. 12, 21. 15, 2. W. *anjôvarena, anjôţkaêsha.* Bedeutsam ist namentlich die Verbindung *paoirjô-ţkaêsha*, vom ersten Glauben, Jaç. 3, 22. 22, 27. Jt. 13, 148. 150 u. oft; nie kommt in dieser Verbindung (mit *paoirja*) *varena* vor. Dass das Wort die Bedeutung Glauben, Religion hatte, ist unzweifelhaft, was auch noch das neupersische *késh*, Religion, beweist. Aber neben dieser finden wir im jüngern *Jaçna*, und zwar in den Stücken, die zur Erläuterung der heiligen Gebete dienen sollen (19. 20), eine andere; es bezeichnet hier die einzelnen Theile dieser Gebete. So hat *ahû vairjô* fünf *ţkaêsha* (19, 14), *ashem vohû* deren drei (20, 3); darunter sind die einzelnen Grundgedanken dieser Gebete zu verstehen, von denen jeder leicht eine Lehre genannt werden konnte. Die Ableitung des Worts hat die grössten Schwierigkeiten. Unter den vielen von mir angestellten Versuchen halte ich eine Zusammenstellung mit dem sanskritischen *dîkshâ*, Opfer, Cultus, und weiterhin eine Ableitung von der Wurzel *diç* = δείκνυμι, *dico* für den richtigsten. Man muss in diesem Fall eine Metathesis — ohne dieses Mittel lässt sich hier durchaus keine auch nur halb befriedigende Erklärung finden — annehmen, indem nämlich *ţkaêsha* für *daêkhsha* gesetzt. Dass ursprüngliches *d* unmittelbar vor einem Consonanten zu *ţ* wird, sehen wir an *ţbish* = *dvish*, hassen. Bei dem so häufig gebrauchten Wort konnte leicht das *k* in der Aussprache vorgeschoben und unmittelbar hinter das *d* gesetzt werden. Seine ursprüngliche Bedeutung ist Lehre, Anweisung. Die Sprache war sich der Ableitung nicht mehr klar bewusst. — *Daibitâ* ist hier nicht auf die Wurzel *dab* zurückzuführen, sondern Adverb. von *dvi*, zwei, für *dvita* stehend; diese zwei Dinge sind in den zwei folgenden Sätzen *nôiţ çpeñtãm* und *naêda vohû* angegeben. — *Dôrest* kann nur für *darest* stehen von der Wurzel *daresh* = skr. *dhřsh;* das *ô* ist rein euphonisch wegen des *r;* man vgl. *ćôreţ* für *ćareţ*. An eine Ableitung von der Wurzel *dvar*, laufen, namentlich vom Laufen böser Geister gebraucht, ist wohl nicht zu denken; wir müssten eine erweiterte Form dieser Wurzel *dvarsh* annehmen, die sich aber nirgends nachweisen lässt. Diese Etymologie liegt indess Neriosengh's Uebersetzung *durâgaććha* zu Grunde.

V. 3. Für *râshajañhê*, wie West. nach K. 11 liest, wird besser *râshjañhê* oder *râshjêñhê* mit andern Mss. gelesen; man vgl. *râreshjãn* 32, 11 und *râreshjañti* 47, 4. — *Çarê* = *çari*, das sich auch v. 8. 9 und sonst in den *Gâthâ's* findet, ist nicht mit *çara*, Schutz, zu identifiziren, sondern es muss mit dem sanskritischen *çarîra*, Körper, zusammengestelllt werden. Die Ableitung führt auf die Wurzel *çar*, hervorgehen. Wir deuten es am besten als Schöpfung.

V. 4. Für das sinnlose *râmem* aller Handschriften, das nur Vergnügen, Lust bedeuten könnte, was ganz dem Sinn und Zusammenhang entgegen ist, ist mit Sicherheit *remem* oder *ramem* (48, 7), Verderben, Vernichtung, zu lesen. — *Vâç* scheint auf den ersten Blick eine Partikel zu sein und mit *vâ* zusammenzuhängen; aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass es die Nominativform des bekannten Suffixes *vaṭ* ist, das hier absolut gesetzt ist, ähnlich wie oft das nahverwandte *maṭ*. Die zwei Instrumentale *hvarstâis* — *duźvarstâis* sind davon abhängig, ebenso der Genitiv *jaêshãm;* eng damit zu verbinden ist *nôiṭ:* quorum nullus bonis factis praeditus (sed) malis factis. Nerios. hat *vâñchita*, erwünscht, das hier ganz sinnlos ist und nur auf zufälliger Lautähnlichkeit beruht. Die sanskritische Wurzel *vâñch*, wünschen, lässt sich überdiess im Baktrischen nicht nachweisen. — *Jâ dregvatô daênâ. Dregvatô* wird hier als Genitiv sing., nicht als Accus. plur. zu fassen sein.

V. 5. *Aṭ* — *âzûitisća.* Für *mazdâo*, wie nach den meisten Handschriften gelesen wird, lesen K. 11, Bf. und Bb. *mazdâ*, also den Vocativ. Für den Nominativ spricht der Umstand, dass sogleich zwei Nominative, jeder mit *ćâ*, folgen; der erste von beiden scheint offenbar einen vorauszusetzen (s. v. 10); ja die beiden Wörter *îźâćâ* und *âzûitisćâ* scheinen sogar eine Erklärung des *mazdâo* geben zu wollen. — Für *jê daênãm vohû çârstâ manañhâ* hat Nerios. *jat asjâ diner adhipatir bahmanô 'sti*, weil dieses Glaubens Oberherr Bahman ist. Die Erklärung von *çârstâ* durch *adhipatir asti* enthält dem Sinn nach unstreitig etwas Richtiges; der Uebersetzer identifizirt es wahrscheinlich mit dem sanskritischen *çiras*, Haupt, dem neupersischen *sar* id., womit es auch zusammenhängen kann; nur ist es nicht als Denominativ zu betrachten, da ihm der nothwendige Denominativcharakter fehlt (nämlich die Sylbe *aja* oder eine ähnliche). Gewiss hängt es mit *çarê* (v. 3) für *çari*, das Nerios. ebenfalls mit *adhipati* wiedergiebt, zusammen. Für die richtige etymologische Erklärung bieten sich zwei Möglichkeiten: 1) man nimmt eine Wurzel *çarsh* oder *çard* an; 2) man betrachtet das *s* als Aoristzeichen und legt eine Wurzel *çar* zu Grunde. Das erstere ist unstreitig das Richtigste. Da sich eine Wurzel *çarsh* sonst nicht nachweisen lässt, so müssen wir zu *çard* die Zuflucht nehmen. Dieses ist mit dem wedischen *çṛdh* = *çardh* zusammenzustellen, welches Rv. 7, 21, 5 überwältigen, besiegen (*sa çarddhat arjô vishuṇasja ǵantoḥ*, er — Indra — besiegte die Feinde verschiedener Art) bedeutet; aber diese Bedeutung ist an unserer Stelle nicht anwendbar, aber eine daraus abgeleitete, etwa die von beherrschen oder beschützen, s. weiter zu 32, 2. — Die Worte von *Ârmatôis* — *huzeñtus* hängen nicht mehr mit dem Vorhergehenden zusammen, sondern bilden mit dem folgenden einen eigenen Satz.

V. 6. *Fraêshjâ* giebt Ner. mit *âdeçajâmi*, der Bedeutung nach im Ganzen richtig, aber nicht der Form nach. Es ist nicht eine erste Person sing. Voluntativ wie *pereçâ*, sondern ein part. fut. pass., und zwar im plur. neutr. von *fra* + *ish*, schicken (s. *ish*).

V. 7. Für *mazdâ*, wie alle Mss. lesen, vermuthet West. in der Note *mazdâo*, den Nominativ für den Vocativ. Hiezu kann allerdings leicht das *gûshahvâ tû*, höre du, des folgenden Satzes verleiten, wenn man *çraotû mazdâ* damit in Parallele bringt; zur dritten Person *çraotû* kann nämlich der Vocativ nicht passen, wenn *mazdâ* Subject davon sein soll. Aber auf der andern Seite will sich eine solche Aufforderung zum Hören an den Mazda und die andern höchsten Geister nicht schicken, namentlich wenn dieselbe Aufforderung v. 9 verglichen wird. Man wird *mazdâ* als Vocativ beibehalten müssen, dagegen als Subject zu *çraotû* dasselbe zu nehmen haben, das in *mrûitê* v. 6. liegt, nämlich *huzeñtus*. Aber die zweite Person *gûshahvâ* bringt wieder ins Gedränge. Erwägt man überdiess, dass nach jedem Verbum ein Vocativ *mazdâ* — *ashâ* — *ahurâ* folgt, so liegt die Annahme nahe, in diesen die Subjecte zu sehen. In diesem Fall aber müssen wir annehmen, dass die dritte Person *çraotû* für die zweite stehe, was der leichteste Ausweg ist. Im andern Fall müssten wir *gûshahvâ* für eine dritte Person erklären, was wegen des *tû* noch weniger möglich ist.

V. 8. Der Accus. *jãm* bezieht sich auf *çarêm*, das auf ein Feminin *çari* zurückzuführen ist, s. v. 3. 5.

V. 9. Die Worte *çujê tastô* nach Westergaard's Schreibung sind von Nerios. durch *lâbham abhilâshaja* wiedergegeben. Hieraus scheint hervorzugehen, dass der Uebersetzer eine andere Lesart vor sich hatte oder wenigstens anders trennte; er las wahrscheinlich *çujêt istô;* denn die Uebersetzung *abhilâshaja*, verlange, trachte danach, beweist sicher, dass Ner. nicht *tastô*, geschaffen, gemacht, was ein sehr bekanntes Wort ist, gelesen hat. Obschon gegen die von West. recipirte Lesart manches einzuwenden wäre, so behalten wir sie doch bei, da wir uns sonst in gar zu vielen vielleicht grundlosen Vermuthungen erschöpfen müssten. Sie giebt wenigstens einen erträglichen Sinn. Nerios. hat die Glosse: mache den Glauben des *Frashaoçtra* grösser. — Für *nôiț* — *dregvâtâ* hat Ner.: *na satjavaćanasja râģjam dehi asja durgatimataḥ.* Der *satjavaćana* ist nach der Glosse wieder *Frashaostra. Dregvâtâ* ist der Form nach zwar Instrumental, aber in der Construction kann es nur den Sinn eines Dativs haben. — *Ashâ* ist Instrumental sing.; *jukhtâ* dagegen ist Nom. dualis und mit den folgenden Dualen: *jâhî Dê-ģâmâçpâ* eng zu verbinden. *Jâhî* ist zusammengesetzt aus dem Relativum *jâ* (nom. dual.) und dem Demonstrativum *hî* (nom. dual.). Man nimmt sie am besten in dem Sinne eben dieselben, gerade

dieselben. Gegen die verbale Fassung, die in Betreff der Wurzel und Bedeutung (*já*, gehen, oder *jâh*, das aber im Baktrischen weiter nicht existirt) schon grosse Schwierigkeiten bietet, spricht unsere Stelle entschieden. Nerios. hat: *paçćât punjam nijoǵajet kârjaṁ njâjaṁ Gâmâspasja*, wovon *kârjam njâjam* dem *jâhi* entsprechen soll, was durchaus irrig ist. Vgl. 46, 14.

V. 10. *Mâzâ — avēmirâ* Ner.: *jô manasâ asja svâminaḥsna paçjati avjâpârina(â) tasja aghê narakê pratjag* (für das sinnlose *pratkar*) *bhûjât*, wer durch einen Geist (Gesinnung), der sich mit diesem Herrn *(Ahuramazda)* nicht beschäftigt, nicht sieht, der möge in seiner Sünde künftig in der Hölle sein. Diese Worte Neriosengh's sind aber mehr eine Paraphrase, als eine Uebersetzung, so dass es schwer ist zu ermitteln, wie jeder einzelne Ausdruck des Originals verstanden wurde. Wahrscheinlich soll dem schwierigen ἅπ. λεγομ. *avēmirâ* das *avjâpâriṇâ* entsprechen, eine Bedeutung, die sicher ebenso wenig richtig sein kann, als wenn *na paçjati* dem *vazdaṅhâ* entsprechen soll. Die ganze traditionelle Auffassung des Verses ist, wie gewöhnlich in schwierigen Stellen, ganz falsch und willkührlich. Die Form *vazdaṅhâ* zeigt deutlich, dass wir hier Instrumentale haben. *Avēmirâ* ist Adjectiv und zusammengesetzt aus *avē* = *avô*, Hilfe, und *mirâ*. In diesem, das im Baktrischen weiter nicht zu finden ist, erkenne ich das wedische *mîḷha* = *mîḍha*, spendend, (W. *mih*) wofür im Baktrischen zunächst *mîza* oder *mîźa* zu erwarten wäre. Aber so gut, als sich im Sanskrit ein *l* aus dem eigenthümlichen Cerebrallaute entwickelte, konnte im Baktrischen ein *r* daraus werden, da dieses bekanntlich kein *l* hat. Die sich so ergebende Bedeutung hilfespendend, hilfegewährend ist ganz passend, da es zunächst ein Adjectiv zu *vazdaṅh* = skr. *vedas*, Schatz, ist.

V. 11. *Qaretha* kann hier nicht die gewöhnliche Bedeutung Speise haben, da sich der Sinn ganz dagegen sträubt. Wir müssen es mit *qar*, glänzen, *qarenô*, Glanz, in Verbindung bringen, ihm aber einen tropischen Sinn, den von Einsicht, Verstand, beilegen. So fasst es auch Nerios., der *akâis qarethâis* durch *nikŕshṭataram bodham* wiedergiebt. — Vor dem letzten Satze *drûǵô — açtajô* haben mehrere Mss. *vishâ aṭćâ* oder *adhćâ*. Sowie diese Worte überliefert sind, geben sie gar keinen Sinn; liest man aber *vishâaṭćâ* als ein Wort, was sehr leicht geht, so haben wir den Ablativ von *visha*, Gift (vgl. *vishavat*, giftig von einer Schlange, Jt. 19, 40). Diess giebt zwar einen in den Zusammenhang passenden Sinn, indem durch und wegen Gift der Grund, warum die Lügner in der Hölle wären, angegeben wäre. Aber da sich eine solche Vorstellung in den *Gâthâ's* gar nicht belegen lässt, so können wir dieses Wort nur als eine möglicherweise alte Glosse ansehen. Fast identisch mit unserer Stelle ist der Schluss von 46, 11. Das letzte Wort *açtajô*, das nur Plural von *açti*, Körper, Wesen,

sein kann, giebt Ner. hier durch Umschreibung: *devânâm mṛtjuğânâm madhjê*, in 46, 11 durch *asthitvam*, was viel treuer ist.

V. 12. Für *tôi* und *zbajêñtê* sind zweierlei Erklärungen möglich; ersteres kann nom. pl. des Demonstrativpronomens = skr. *te*, diese, und Dativ des Pronomens der zweiten Person *tibi*, letzteres dritte Person Plural. praes. und Dativ participii praes. sein. Sind es Dative, so muss *Zarathustrâi* damit verbunden werden; aber diese Fassung stösst auf bedeutende Sinnschwierigkeiten, namentlich in Betreff des Zusammenhangs mit den zwei letzten Sätzen, wo der Redner in der ersten Person *(frînâi)* von sich selbst und in der dritten *(istâ)* von *Zarathustra* spricht. Am besten ist wohl die andere Fassung. Nerios. ist hier wieder sehr ungenau; er hat: *jathâ tê parisphuṭam prakaṭam ğânâmi âkârajâmi aham̃ sadhâjî Zarathustro bhavâmi jathâ tê Bahmanaḥ uttamamanasaḥ*, wodurch die Worte von *kaṭ — manañhâ* wiedergegeben werden.

Capitel 50.

Dieses Stück ist ein fortlaufendes Ganze. Die redende Person, die zugleich als Dichter erscheint, ist der *Gêus urvâ* oder die Erdseele. Dieser tritt hier als Lobpreiser der höchsten Genien, des lebendigen Weisen, des Wahren, des Besitzes und des guten Sinnes auf, diese zu seinem Schutze und Beistand anrufend. Aber er verkündet seine Lieder nicht unmittelbar den Menschen selbst, sondern durch Zarathustra, seinen Propheten und Sprecher. Das Lied hat grosse Aehnlichkeit mit Cap. 29, in welchem *Gêus urvâ* ebenfalls redend auftritt. Geben wir den Inhalt desselben näher an.

Die Erdseele ist in Bedrängniss, d. h. die Erde ist verunreinigt, die Felder sind verwüstet worden. Sie weiss, dass nur die höchsten Geister, der lebendige Weise, der Wahre und der gute Sinn ihr helfen können. Diesen Gedanken spricht sie in Form einer Frage aus, dass weder sie selbst noch das von ihr ernährte Vieh einen andern Erhalter und Beschützer als eben jene höchsten Geister hätten (1). An diese Frage nach einem Helfer gegen feindliche Gewalten schliesst sich die weitere: wie der Schöpfer die Kuh *Rânjôçkereti*, die Bereiterin der beiden Reibhölzer, bildete, worunter die Erde selbst oder ihre Vegetationskraft zu verstehen ist, eine Frage, die wir mehrmals in den *Gâthâ's* finden (44, 6. 47, 3). Der Schöpfer dieser Kuh ist nach diesem Verse weder *Ahuramazda* noch der *Gêus urvâ*, sondern wohl diejenige Persönlichkeit, welche 29, 2 *tashâ gêus*, Bildner der Erde, heisst, welche indess schliesslich mit *gêus urvâ* identisch sein muss. Dieser, die redende Person, bittet den *Ahuramazda* um die Kraft, in die vielen Wesen, die die Sonne schauen, d. h. die auf dieser Erde leben,

das Licht des Guten anzuzünden und sie auf den rechten Weg zu führen, sowie darum, dass er Gerechtigkeit schaffen möge (2). Diese soll der Welt zu Theil werden. Der Mann der Wahrheit, der nur Zarathustra sein kann, erkannte durch den Genius des Besitzes und den guten Sinn diese Gerechtigkeit, die der Welt verliehen werden soll, d. h. er sah, dass nur durch die Herstellung des richtigen Maasses und Verhältnisses zwischen dem Geistigen und Körperlichen die Welt in ihrem Gange erhalten werde, was sich auf die ewigen Natur- wie Geistesgesetze bezieht. Jener Mann der Wahrheit, Zarathustra, ist hier noch näher bezeichnet als ein solcher, der die von Ungläubigen in Besitz genommene, zunächst gelegene *Gaêthâ* oder Grundstück einzäunt, d. h. dem wahren Glauben gemäss bebaut (3). Weil die himmlischen Geister allein Glück und Segen verleihen können, so will der Erdgeist sie mit Lobliedern verehren, den lebendigen Weisen, das Wahre, den guten Sinn und den Besitz. Sein Prophet, Zarathustra, ist der Führer aller derer, welche nach den höchsten Gütern streben; er leitet sie ins Paradies hin zu *Çraosha*, der die Loblieder der seligen Geister hört und diese den vom Propheten Geleiteten mittheilt (4). Nun folgt eine Anrufung der höchsten Genien seitens des Erdgeistes, dass diese mit ihrer Hilfe nahen und mit den Geschossen ihrer Hände die feindlichen Gewalten vernichten möchten. Der Selbstleuchtende, der Urquell alles Lichts und Lebens vermag diese Hilfe den beiden ihn darum Bittenden, dem Erdgeist und Zarathustra, zu gewähren (5). Gerade Zarathustra ist es, der dem Ahuramazda Lobeslieder dichtet, der die vom höchsten Verstande ausgedachten Werke in deutlicher und vernehmlicher Sprache den Menschen verkündet und ihnen die Geheimnisse des Erdgeistes anzeigt, vgl. 29, 8 (6). Der Erdgeist wiederholt nach dieser Erklärung über Zarathustra seinen Willen, die höchsten, das Gute spendenden Geister anzurufen; aber nicht bloss diesen allein, sondern auch allen Frommen, welche über die Himmelsbrücken zum Paradiese eingehen, ist sein Lob geweiht. Alle diese seligen Geister sollen ihm zu Hilfe kommen (7). Der Dichter will nicht nur die schon vorhandenen und überlieferten Lieder unter andächtiger Aufhebung der Hände anwenden, sondern auch mit neuen, mit dem Lobliede des frommen Förderers der Wahrheit, des Zarathustra, und mit dem erhabenen Gesange des guten Geistes auftreten (8). Da der Erdgeist sich als einen eifrigen Verehrer Ahuramazda's bekennt, so klagt er ihm auch seine Noth und sein Leiden, namentlich weil dieser nicht nur alles Gute schafft, sondern auch sein Herr und Gebieter ist (9). Indess ist es nicht bloss der Erdgeist, der das Lob und den Preis der höchsten Genien verkündigt, sondern auch alle hellstrahlenden Himmelskörper, die Sonne an der Spitze, und die Sterne wallen zu ihrem Lobe (10). Zum Schlusse versichert der Dichter, dass er ein steter Lobpreiser der hohen Geister genannt werden wolle; denn er werde, so lang als seine Kräfte reichen, d. h. so lang er lebe, ihr treuer Verehrer

bleiben und das Gedeihen und Wohl des irdischen, wie geistigen Lebens, das auf der strengsten Erhaltung ewiger Satzungen beruhe, auch auf alle Weise fördern (11).

Dass dieses Lied nachzarathustrisch ist, leuchtet wohl jedem von selbst ein. Dem Dichter, der den Erdgeist *(Gêus urvâ)* als redend einführt, schwebte wohl das 29. Capitel vor, welches unverkennbar älter ist.

V. 1. Für *içê*, wie West. nach mehreren Mss. schreibt, haben P. 6, sowie Bf. und Bb. *içê*. Diese Lesart ist ohne Zweifel die richtige, da das Wort keine Verbalform ist, wie W. zu vermuthen scheint. Nerios. giebt es durch *abhilâshajâmi*, indem er es wohl von *ish* in der falsch angenommenen Bedeutung wünschen ableitete. Es stammt aber sicher von einer Wurzel *iç = iç*, haben, besitzen, und ist nur ein Substantiv davon, so dass es dem skr. *îça*, Herr, entspricht. S. zu 43, 8. — Für *mê nâ*, wie West. die offenbar verderbten Lesarten der Mss. *mí nâthrâtâ*, *mê nâthrâtâ* corrigirt, ist *mênâ* als ein Wort zu schreiben, da *mê* eigentlich gar keine Form, *mênâ* aber der Genitiv des Pronomens der zweiten Person für *mana*, meiner, ist. Diess passt auch vortrefflich in den Zusammenhang, denn dem Genitiv *paçêus* entspricht der Genit. *mênâ*, beide sind abhängig von *thrâtâ*. — *Azdâ — manaṅhô* Ner.: *dîner upari suçîlaṁ satjaṁćakârjam tataḥ paraṁ bhuvanaṁ svargaṁ manasâ âkârjatê; paçćât jathâ ataḥ paraṁ bhuvanaṁ sarvê ǵânanti*, für den Glauben ist Tugend und Wahrheit zu üben, dadurch wird mit dem Geiste das andere Leben, der Himmel erworben, nachher erkennen alle daraus das andere Leben. Schwierig ist die Erklärung von *azdâ*. Bedenkt man die eigenthümliche Imperativform *zdî*, sei, 31, 17 von *aç*, sein, so könnte man leicht *azdâ* für seinen Plural: seid nehmen; aber hiegegen spricht der Zusammenhang, in welchen sich ein solcher Ausruf nicht recht fügen will, und die Form *zûtâ*, welche nur ein plur. neutr. sein könnte, den wir hier nicht brauchen können. Eine Ableitung von der Wurzel *az = aǵ*, *agere*, ist nicht zulässig, ebenso wenig eine Zurückführung auf *açti*, wozu dessen Instrum. plur. *azdêbis* leicht verleiten könnte, denn der erweichende Laut fehlt. Die richtigste und befriedigendste Erklärung dieses ἅπ. λεγομ. ist, es als ein Adverbium zu nehmen und in *az* und *dâ* aufzulösen; *az = aç*, das häufig Adjectiven und Substantiven vorgesetzt wird, um einen höhern Grad, etwa unserem sehr entsprechend, auszudrücken; *dâ* ist ein bekanntes Adverbialsuffix, z. B. *idâ*, hier, *tadâ*, dort, *hadâ*, mit etc. So hat es die Bedeutung sehr, hoch, ausserordentlich, die Bedeutung des Vocativs *zûtâ*, angerufen, verehrt, verstärkend; diesen fasst man am besten als Dual, da er sowohl auf *Asha*, als *Mazdâ ahurâ* bezogen werden muss.

V. 2. *Kathâ — ishaçôiṭ* Ner.: *jathâ tvaṁ svâmin ajaṁ dakshiṇâṁ kuru gôspandaṁ paçu samîhê*, also mache du da, Herr! ein Geschenk,

ich trachte nach den Schafen. Dieselbe Uebersetzung des *rânjô-çkeretîm* durch *dakshiṇâm kuru* [1]) ist 44, 6 gegeben. Für *ishaçôiṭ* steht *samîhé.* Grammatisch sind diese Uebersetzungen jedenfalls ganz zu verwerfen, und lexikalisch gewähren sie wenig Sicherheit. *Ishaçôiṭ* scheint der Uebersetzer für *ish* in der Bedeutung wünschen genommen zu haben. Dass diese aber, von dem matten Sinn ganz abgesehen, nicht angeht, zeigt eine genauere Vergleichung von 44, 6 u. 47, 3, wo derselbe Gedanke wie hier ausgedrückt ist, an der Stelle von *ishaçôiṭ* aber *tashaṭ* steht. Wir haben demnach gewiss in dem *ishaçôiṭ* ein Wort von ähnlicher Bedeutung wie *tash*, schaffen, machen, zu suchen. Als Wurzel haben wir *shaç* anzusehen; das *i* im Anlaut ist eine Verkürzung, und zwar entweder der Reduplicationssylbe *hi* oder der Präposition *ni.* Die erstere Annahme ist allein die richtige, da wir neben dem Partic. *ishaçãç* 51, 19 und dem Imperativ *ishaçâ* 31, 4 auch ein Imperf. *hishaçaṭ* 32, 13 haben; dass dieses völlig dieselbe Bedeutung hat wie die Formen mit anlautendem *i* statt *hi*, zeigt deutlich der Zusammenhang bei der genauern Vergleichung der Stellen. Wie gelangen wir aber auf etymologischem Wege zur Bedeutung schaffen? Im Sanskrit giebt es keine Wurzel *ças* oder *saç*, die etwas derartiges bedeutet; *ças*, schlagen, und *sas*, schlafen, wären ganz unpassend, ebenso *çâs*, befehlen, das auch schon wegen des *â* bedenklich wäre. Wir müssen eine Lautveränderung annehmen. Am nächsten liegt die Entstehung des zweiten Zischlauts aus einem Dental. Dieser an sich sehr leicht denkbare und in den verschiedensten Sprachen vorkommende Uebergang wird durch *aêçma*, Holz, = skr. *idhma* bestätigt. Bei dieser Annahme bieten sich mehrere Wurzeln *sad*, sitzen, und *sâdh*, vollbringen, oder *sidh*, vollbracht werden. Am besten passen die zwei letztern; da *sidh* offenbar mit *sâdh* verwandt ist und seine neutrale und passive Bedeutung hauptsächlich Folge der Sylbe *ja* ist, mit der es conjugirt wird, so können wir getrost ein ursprüngliches *sadh* annehmen, da das *i* gewöhnlich eine Verkürzung des *a* ist (man vgl. sanskr. *vap* = baktr. *vif*). So kommen wir zur Bedeutung von vollenden, fertig machen, was ganz zu der bisherigen Untersuchung stimmt. — *Ereżġis* — *pishjaçu* Ner.: *jat satjena ġivet asâu punjâtmâ jat dhârajet tat idam̃ prabhûtam̃ rakshâm̃ çubhamĉa*, eine allzu willkührliche Uebersetzung. *Ġis* ist vor allem keine Verbalform und die Wurzel *ġi* kann etymologisch nicht mit *ġiv*, leben, zusammenhängen. Die Worte *hvare pishjaçû* bilden ein Compositum, der Bedeutung nach dem wedischen *svar-dṛç*, die Sonne schauend = lebend, vollkommen entsprechend, und sind der Form nach Locativ plur., wovon keine Spur in Neriosengh's Uebersetzung zu finden ist. Da der Satz kein Verbum hat, weil *ereżġis* entweder Nom. oder eher Accus. plur. ist, so müssen wir

---

[1]) In meiner Abschrift steht hier *kara*, was aber gewiss nach unserer Stelle in *kuru* zu corrigiren ist.

entweder die Copula ergänzen oder ihn mit dem folgenden verbinden. Letzteres ist wohl das Richtigste, da *erežgis* kein Substantiv, sondern ein Adjectiv ist. Die folgenden Worte *âkâ — dâhvâ* bieten aber grosse Schwierigkeiten. Ner. hat: *prakaṭam pṛthivjačit* (wohl *pṛthivjâmčit*) *ajam naskaḥ(ô) mamopavishṭasja sataḥ ataḥ gṛhe dâtidâtim pradehi prabhûtam dehi*, das soll wohl heissen: Bekannt ist auf der Erde dieser mein Nosk bei meinem Auftreten; dadurch gieb im Hause jegliche Gabe, gieb Grosses (Vieles). Die zwei ersten Worte des Uebersetzers sind rein erklärender Zusatz; *ajam* soll dem *âkâ* entsprechen, wofür K. 6 *âdâ* liest; diese Lesung lag dem Uebersetzer vor, er identifizirte *âdâ* mit dem Demonstrativ *adâ;* das Wort *naska*, welches nur das bekannte *naçka* = Nosk sein kann, womit die Hauptabtheilungen des Zendawesta bezeichnet werden, entspricht dem *çtĕñg; mama upavishṭasja* dem *mâ nishâçjâ, sataḥ ataḥ gṛhé* ist erklärender Zusatz, *dâtidâtim pradehi* entspricht dem *dâthĕm dâhvâ*. Der sich hiedurch ergebende Sinn kann gewiss nicht der richtige sein, da wieder stark gegen Grammatik und Etymologie gesündigt ist. Vor allem fragt es sich, ob *âkâ çtĕñg* als zwei Worte, oder ob sie in eins, *âkâçtĕñg*, zu schreiben seien. Mehrere Handschriften sind für das letztere, und ich glaube, dass diese Schreibung mit Recht den Vorzug verdient. *Âkâ*, sowie *çtĕñg* würden als besondere Worte betrachtet der Exegese unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg legen, da *âkâ* hier mindestens *âkâo* wegen des *çtĕñg* lauten sollte und letzteres Schöpfungen bedeuten müsste, was gar nicht zu dem Sinn des Verses passt. *Âkâçtĕñg* als ein Wort dagegen lässt sich genügend erklären als ein Abstractum der Wurzel *kâç* + *â*, erleuchten, erhellen, und giebt in Verbindung mit *erežgis* einen trefflichen Sinn. Bei *mâ nishâçjâ* fragt es sich zuerst, ob wir *mâ* als Accus. des Pronomens *azem*, ich, gleich lat. me, oder der Negation μή zu nehmen haben; danach muss sich auch die Fassung des *nishâçjâ* richten. Dieses bringt Ner. *(upavishṭa)* offenbar mit sanskr. *ni-shad*, sich niedersetzen, neupersisch *nishastan* zusammen. Obschon sich hiedurch ein recht guter Sinn gewinnen lässt, so ist die Ableitung etwas bedenklich, weil sich das *â*, das meines Wissens nie für blosses *a* steht, nicht gut erklären liesse, da die Wurzel *sad* nicht nasalirt wird. Daher liegt eine Wurzel *shâç* nahe, der wir aber als Verbum nirgends im Zendawesta begegnen. Im Sanskrit entspricht vollkommen *çams*, loben, preisen, das aber in den *Gâthâ's* die Form *çĕñgh* oder auch kürzer *çaq* annimmt; dass aber auch *çâç* bekannt war, beweist wenigstens das Nom. actoris *çâçtâ* 29, 1. In der Verbindung mit der Präposition *ni* aber muss sie eine andere Bedeutung, und zwar eine dem ursprünglichen Sinn fast entgegengesetzte, annehmen; wörtlich würde *ni-shâç* weg-loben, d. h. schmähen, verwünschen, heissen. Da aber auf diese Weise nur ein höchst unbefriedigender Sinn sich ergiebt, so werden wir gut thun, bei der von Ner. gegebenen Bedeutung zu bleiben, um so mehr, als *çams*, *çĕñgh* sich nicht mit

der Präposition *ni* verbunden findet, während *sad* sehr häufig damit zusammengesetzt wird. Das *ā* für *a* lässt sich als eine Eigenthümlichkeit des ältern Dialekts fassen. Der Form nach möchte ich *nishāçja* als Imperat. des Causativs fassen, so dass es für *shāçaja* stände, vgl. *ukhshjêiti* für *ukhshajêiti*, er lässt wachsen.

V. 3. *Aṭċiṭ — aṅhaiti* Ner.: *evamċa asmâkam̃ svâmin jat punjasja jogjam.* Für *aṅhaiti*, was nur die dritte Person sing. Conjunctivi praes. sein kann, hat Ner. *jogjam*, passend; in der Glosse erklärt er: *paçavô jogjatarâḥ santi*, worin zugleich dem Satz ein Subject *(paçavô)* gegeben ist. Aber es ist durchaus kein Grund vorhanden, *paçavô (pecora)* zum Subjecte zu nehmen. Ner. holt es aus der ersten Strophe des zweiten Verses *(gām)*. Das Subject kann auch in den nächstfolgenden Sätzen gesucht und als solches *nazdistām gaêthām* angesehen werden. Aber *dâthēm* am Schlusse des zweiten Verses liegt am nächsten. *Ahmâi* sowie *hôi* sind mit *jē nâ* zu verbinden, während *jām* des zweiten Satzes sich auf *dâthēm* zurückbezieht. — *Jām — manaṅhâ* Ner.: *jat idam̃ râġjam̃ Bahmanasja âsvâdajet*, dass er diese Herrschaft des *Bahman* geniessen möge. Aber *ċôist* kann die Bedeutung geniessen, kosten nicht haben, da es nur als eine dritte Person imperf. sing. auf die Wurzel *ċith*, wissen, erkennen, zurückgeführt werden kann. — *Jām — bakhshaiti* Ner.: *jat ataḥ pṛthivjâḥ ajam̃ durgatimân vinam̃* (wohl *vinâ*) *ġanân dhârajet*, dass dadurch dieser Böshandelnde die Erde menschenleer macht. Auf diese sonderbare Uebersetzung kam Neriosengh wahrscheinlich durch die falsche Ableitung des *nazdistām*, das nur das sanskrit. *nedhishṭha* sein kann, indem er darin die Negation *na* oder *naêdhâ* und *çti*, Welt, Leute, erblickte.

V. 4. *Khshathrâċâ — paithî* Ner.: *râġjam̃ jat asja samîhê jat sam̃prâpteḥ(r) ajam̃ mârgaḥ* [*kila asja mârgasja suvjâpâram asti*], nach dessen (des *Asha*) Herrschaft strebe ich, dieses ist der Weg zur Erreichung. *Îshô* ist keine erste Person sing. praes., wie Ner. annimmt, sondern entweder Nomin. sing. eines Nomens *îsha* oder Accus. plur. von der nominal gebrauchten Wurzel *îsh*. Das Nomen *îsha* würde dem skr. *îça*, Herr, entsprechen, aber da letzteres mit Verkürzung des *i* und Beibehaltung des *ç iça* (s. v. 1) im Baktrischen lautet, so müssen wir davon absehen. Die zweite Fassung scheint die einzig richtige zu sein. Abzuleiten ist es von *îsh* = *ish*, verlangen, begehren, also die Verlangenden. Vgl. 29, 9. 32, 12. Abhängig ist es von *çtâoṅhaṭ*. Dieses Verbum kann nur auf die Wurzel *çtâ*, stehen, zurückgeführt werden, die aber nicht in neutraler, sondern in transitiver Bedeutung stellen gebraucht sein muss; vgl. Vend. 7, 52: *nôiṭ zi ahmi paiti nairi dva mainjû rēna ava-çtâoṅhaṭ*, denn nicht stellen die zwei Geister bei diesem Manne einen Kampf an. Die Form anlangend, so ist es Aorist; aber das *ṅh* = *s* scheint nicht ohne Einfluss auf die transitive Bedeutung

gewesen zu sein. Hieher ist auch das Adject. *çtâhjô* Jt. 13, 52 neben *vjâkhanô*, weise, zu ziehen. Das Subject zu *çtâoṅhaṭ* ist ausgelassen; als solches haben wir *Ahuramazda* zu denken. — *Âkâo* — *çraoshânê* Ner.: *prakaṭâm̃ ajam̃ dakshaṇâm̃ dehi svâmin jat antaḥ Gorothmanasja çtutim̃ ârâdhanâm̃ prakaṭatâm̃ karomi.* Dem *çraoshânê* soll *çtutim karomi*, ich mache Lobpreisung, entsprechen; aber diese Form ist nicht etwa eine erste Person Imperativi, wie man auf den ersten Anblick vermuthet, sondern der Dativ eines Nomens *çraoshan* von *çraosha*, dem mehrere gleich gebildete im Gâthâdialekte zur Seite stehen, wie *mãthran* von *mãthra*, *avaṅhan* von *avaṅh*, *maretan* von *mareta*. Diese Nomina haben die Bedeutung eines Partic. praes. oder auch die eines Nomen actoris. Der Accusativ *aredrēñg*, zu dem *âkâo* eine nähere Bestimmung bildet, ist von *çraoshânê* abhängig.

V. 5. *Ârôi* — *ahurâ* Ner.: *sam̃pûrṇâ jat jushmâkam̃ bhaktim̃ karômi.* [*Kila bhaktim̃ çîlatâm̃ jushmâkam̃ sam̃pûrṇam̃*|*âm̃*| *kurvann asmi.*] Die Uebersetzung ist frei; denn *ârôi* leitet einen Interjectionalsatz ohne Verbum ein, so dass *bhaktim̃ karômi* bloss vom Uebersetzer hinzugedacht ist. Der Sinn ist somit verfehlt, um so mehr, als *ârôi* nicht *sam̃pûrṇa*, voll, sondern bereit, willfährig bedeutet (s. das Gl.). — *Jjaṭ* — *vaorâzathâ* Ner.: *sarve jat tat avistâvâṇim̃ tava vâm̃ćchajet pramodena harsheṇa;* [*kila dinim̃ tava pradattâm ânâm (ânam̃dâm) karomi sarve jat ânam̃dam̃ kurvanti*], jedermann soll verlangen deinen *Avesta* und die Erklärung aus Freude; [deine überlieferte Lehre mache ich zu einer freudigen, alle machen Freude]. Hier ist *mãthrânê* auf *Avesta* und *Zend* bezogen, enthält somit den Begriff der göttlichen Offenbarung nebst ihrer Auslegung; aber *mãthrânê* steht nicht für *mãthra*, sondern ist als Nomen actoris, Lobsänger, Sprecher, zu fassen, s. zu v. 4, worunter nur Zarathustra verstanden werden kann, wie klar aus dem folgenden Vers erhellt. Das ἅπ. λεγ. *vaorâzathâ* wird durch er verlange mit Freude übersetzt und durch alle machen Freude erläutert. Im ersten Theile des Worts sah der Uebersetzer wahrscheinlich die Wurzel *var*, wählen, was er im zweiten gesehen, lässt sich nicht deutlich erkennen. In einigen Mss. K. 6 und Bb. ist *vaorâ zathâ* getrennt geschrieben, aber diese Schreibung ist gewiss unrichtig, da die Erklärung auf diese Weise allzu verwickelt und künstlich werden müsste. Zuerst fragt es sich indess, ist *vaorâzathâ* einfaches oder zusammengesetztes Wort; dass es der Form nach eine zweite Person plur. praes. ist, leuchtet ein. Nehmen wir es als ein einfaches Wort, so liegt die Wurzel *verez*, *varez*, machen, thun, am nächsten. Das *vao* für blosses *va* würde keine grossen Schwierigkeiten machen, da solche Verdunklungen des *a* bei folgendem *r* häufig sind, z. B. *haurva* für *harva*, *vâurajâ* = *vârajâ*, *pouru* für *paru* u. s. w.; schwieriger aber wäre das *â* für *e*, was sich höchstens aus metrischen Gründen erklären liesse. Da aber bei dieser Fassung ausserdem

ein viel zu matter und vager Sinn sich ergeben würde, so müssen wir von derselben abstehen. Ein Denominativ von *varâza*, das mir indess nur in der Bedeutung Eber bekannt ist, anzunehmen, verbietet das gänzliche Fehlen der denominativen Endung. Am richtigsten theilt man das Wort, und zwar in *vaor* und *âzathâ;* ersteres kann die reine Wurzelform *var*, wählen, oder auch das Substantiv *vara* oder *vare* enthalten, dessen *e* vor dem starken *â* sich nicht halten konnte; der zweite Theil enthält dann das Verbum *az* = *aǵ*, thun, treiben, machen. Ich halte den ersten Theil für das Substantiv *vara* oder *vare*, eigentlich Bedeckung, dann ein bestimmter Platz, eingefriedigter Platz, sodass das Compositum *vaorâz*, Platz machen, Raum machen, heisst, aber in übertragenem Sinn zu nehmen ist, man vgl. die wedische Redeweise *uru kṙ*, weit machen, oder auch als Denominativum *urushjati* für befreien, helfen. — *Aibi-derestâ* — *avañhâ* Ner.: *asmâkam̃ upari âlokajet prakaṭatâ ekam alam̃ kuru. Asmâkam* ist hinzugesetzt, *upari* entspricht der Präposition *aibi*, und *âlokajet*, er schaue an, dem *derestâ, prakaṭatâ*, Deutlichkeit, dem *âvishjâ, ekam alam̃ kuru*, schmücke das Eine, dem *avañhâ*. Ob die Uebersetzung des *derestâ* durch ansehen richtig ist, fragt sich. Man ist sehr versucht an die Wurzel *daresh* = skr. *dhṙsh*, wagen, unternehmen, zu denken; die Präposition *aibi* scheint eher für *dareç* = *dṙç*, sehen, zu sprechen (vgl. *aibivaên*, umhersehen, J. 31, 13), obschon sie sich auch in der Zusammensetzung mit *daresh*, wagen, genügend erklären lässt. Da *derestâ* 34, 4 (s. die Note) nur auf *daresh* = *dhṙsh*, nicht aber auf *dareç* = *dṙç* zurückgeführt werden kann, an unserer Stelle aber, sowie 31, 2 die Bedeutung ringsherum gewagt, unternommen besser passt, als die ringsherum gesehen (allbekannt), so wollen wir hier von der traditionellen Erklärung abgehen und uns an *daresh* = *dhṙsh* halten. Der Form nach ist *derestâ* hier Partic. pass. im Instrumental. Eine Anspielung auf unsere Stelle enthält Jt. 13, 146: *tâo nô âzahiċiṭ hatô thrâjêiñtê aiwi-derestâis avêbis*, diese (die Fravaschi's) schützen uns, wenn wir in irgend einer Noth sind, durch ihre allgegenwärtige Hilfe (die überall geleistet wird). — Bei *prakaṭatâ* für *âvishjâ* mag wohl an das sanskritische *âvis*, offenbar, gedacht worden sein. Da wir dieses 33, 7 finden und es zudem auch im Weda häufig in dieser Bedeutung vorkommt, so ist kein triftiger Grund vorhanden, von der traditionellen Erklärung abzugehen, zumal da sie einen guten Sinn giebt. Der Form nach ist *âvishjâ* ein von dem Adverbium *âvis* durch *ja* gebildetes Adjectivum. Sonst könnte man bei diesem Wort an *â* + *vish* = *viç*, herzukommen, denken. — *Zaçtâ* — *dâjâṭ* Ner.: *jat ârôgjatâm̃ samîhê* [*tat ârogjam samâhajatâm* — wohl *samîhjatâm* —] *kuru jat asmâkam̃ çubhe dehi.* Die Uebersetzung des *zaçtâ* durch *ârogjatâ*, Gesundheit, Wohlbefinden, ist sehr befremdend, um so mehr, da es in der Parallelstelle 34, 4 (ebenfalls mit *istâ* verbunden) ganz richtig durch *hasta*, Hand, wiedergegeben wird; *istâ*

ist wieder irrthümlich auf *ish*, wünschen, verlangen, zurückgeführt. Ueber die Bedeutung s. I, p. 225 fg.

V. 6. *Māthrâ vâćim* Ner.: *âvistâvâṇî*. — *Urvathô — Zarathustrâ* Ner.: *mitratâm dâdârasja* [von Pârsi *dâdâr* = *dâtar*] *punjasja rakshâm namaskṛtim karomi; kila jat kârjam punjasja susamṛddhô aham Garathuçtrô bhavâmi*, d. i. ich mache die Freundschaft des Schöpfers, ich mache Beschützung, Verehrung des Reinen; was von Reinem zu thun, dessen bin ich, Zarathustra, Förderer. Ueber *urvathô* s. das Gloss. — *Dâtâ — çtôi* Ner.: *dadâmi buddhim ģihvâjâ mârgasja samsthitim*, ich gebe die Einsicht der Zunge, den Aufenthalt auf dem Wege. *Dâtâ* könnte hier verbum finitum, aber nur nicht eine erste Person sing., wie Ner. es fasst, sondern höchstens eine dritte Person sing. sein; in diesem Falle müsste *dât â* getrennt werden. Besser aber ist es als Plur. neutr. im Acc. von *dâta*, gesetzt, d. i. Gesetz, Verordnung, zu nehmen. *Hizvô-raithim* schreibt West. ganz richtig als ein Compositum. Ner. giebt *raithim* mit *mârga*, Weg, wobei wohl an das neupersische *râh*, Weg, das allerdings ähnlich genug ist, gedacht wurde. Aber diese Bedeutung von *raithi* oder *raithja*, wie das Thema von *raithim* lauten muss, lässt sich im Zendawesta sonst nicht nachweisen; ausserdem ist *râh*, Weg, auf *râti*, das auch in der arischen Keilschriftgattung sich findet (*awahjâ râthija* Bis. I, 6. 51), zurückzuführen. Der Etymologie nach kann es nur mit *ratha*, Wagen, zusammenhängen, und zwar ist es entweder ein durch *i* gebildetes Abstractum oder ein durch *ja* gebildetes Adjectivum. Dieses Adj. *raithja* finden wir Jt. 10, 38. 17, 17, wo es mit Wagen versehen, kriegsgerüstet heisst. An unserer Stelle passt die adjectivische Bedeutung nicht recht, da wir kein Substantiv haben, worauf es sich bezieht. Im Parallelismus mit *dâtâ* und *râzēñg* stehend, kann es nur die Bedeutung eines abstracten Substantivs haben. So sind wir auf ein Thema *raithi* gewiesen. Im Weda heisst das entsprechende *rathi* Wagenlenker, auch in übertragenem Sinne gebraucht, so Rv. I, 77, 3 *adbhutasja rathiḥ*, des Wunderbaren Lenker; ferner III, 2, 8: *rathiḥ ṛtasja — agniḥ*, des Opfers Lenker, Herr ist Agni (vgl. II, 24, 15). An unserer Stelle müssen wir ihm die abstracte Bedeutung, die es seiner Bildung nach gehabt haben muss, geben, und zwar die von Lenkung. Grammatisch ist *hizvô-raithim* Zungenlenkung, eine Apposition zu *dâtâ khratēus*, die Gesetze der Erkenntniss, denn vom Verstand und der Einsicht wird die Zunge regiert. — *Mahjâ — manaṅhâ* Ner.: *jat ajam samâraćanam mama çishjâṇâm kuru, tat Bahmanasja çishjâ (çishjân) dehi*. Die Uebersetzung des *râzēñg* mit *samâraćanam*, Anordnung, hat manches für sich, da die Wurzel *râz* = skr. *râģ* in der Bedeutung anordnen, richten sich wirklich findet, s. Jt. 10, 14. 14, 56. 19, 47, aber die Bedeutung geheimnissvolles Wort oder Spruch ist passender, s. zu 34, 12.

V. 7. *Aṭ — urvathô* Ner.: *evam̃ jat tvâm nijômi* (?) *idam̃ kârjam̃ njâjasja naća mitrasja vâm̃ććhâm karomi vega (vego) na* [1]) *kârjam upari bhavet*, so trage ich dir auf das, was Billiges (Gerechtes) zu thun ist und nicht verlange ich es von einem Freunde, nicht möge das zu Thuende übereilt werden. Dem *zevistjẽñg* entspricht *kârjam njâjasja*, was zu thun ist von Billigkeit, 28, 10 wird es aber durch *abhilâshaka*, verlangend, und 46, 9 durch *prîtaḥ*, geliebt, übersetzt; das einfache *zevîm* 31, 4 wird durch *nimantraka*, Anrufer, *zavẽñg* 28, 4 durch *âmantraṇa*, Anrufung, 29, 3 dasselbe durch *kârjam puṇjam* übersetzt. Aus diesen mannigfachen abweichenden Uebersetzungen derselben Wörter ist ersichtlich, dass die Tradition ihre genaue ursprüngliche Bedeutung nicht mehr kannte. Am richtigsten ist indess die durch *nimantraka*, Anrufer, und *âmantraṇa*, Anrufung, die uns auf die Wurzel *hvê*, *hû*, anrufen, führen. Das *zevîstjẽñg* oder *zevîstajẽñg*, wie K. 4 liest, ist sichtlich ein zusammengesetztes Wort, und zwar aus *zevî* und *istjẽñg* oder *istajẽñg*; das erstere ist eine Abstractbildung von der Wurzel *zu* = *hû*, rufen, anrufen, und bedeutet die Verehrung (man vgl. im Sanskrit *hava*, Anrufung, *havja*, *havis*); im zweiten erkennt man leicht das Wort *isti*, Gut, Besitz, so dass das Ganze Gut der Anrufung, d. i. ein durch Anrufung der höhern Geister erworbenes Gut, heisst. Von diesem so sich ergebenden Compositum *zevîsti* ist durch angehängtes *a* oder *ja* ein Adjectiv gebildet, das aber nur *zevîstja* oder *zevîstija*, aber sicher nicht *zevîstaja* gelautet haben kann, wie West. hier und 28, 10 annimmt. Zwar finden wir Jt. 13, 21 *zevîstajâo zevîstajanãm daqjunãm* ohne Angabe einer Variante geschrieben, aber in diesen spätern Stücken kann es leicht ungenaue Schreibweise sein. — *Ǵjâis — jûshmakahjâ* Ner.: *jat prâpnômi etat antarâle praṇâmas tava hetoḥ* [*kila jâvat antarbhuvanê* |?| *prâpnômi namaskṛtim̃ te balishṭhatâm̃ karômi*], dieses erreiche ich in dem Zwischenraume [2]) deinetwegen [so lange mir in der Zwischenwelt Lobpreis wird, mache ich deine grösste Stärke]. Für *ǵjâis* haben K. 5, 6 *ǵjâitis*. Beide Lesungen bereiten grosse Schwierigkeiten. Am wenigsten lässt sich indess *ǵjâitis* rechtfertigen, da es der Form nach nur Nominativ sein kann, welcher Casus aber in dieser Satzverbindung gar nicht erklärt werden könnte. Sie ist wohl eine Correktur des unverständlichen *ǵjâis*. Dieses ist seiner Form nach ein Instrumental des Plural von einem Thema *ǵja*. Aber hier waltet der missliche Umstand ob, dass dieses Wort sonst gar nicht vorkommt, ausser wenn wir, was möglich ist, den Dual *ǵôja* 32, 7 (s. zu der St.) hieherziehen wollen, während *ǵjâitis* sich öfter findet. Von Ner. ist *ǵjâis* als Verbum *(prâpnômi)* und zwar in der Bedeu-

---

[1]) Vielleicht *vegena*, mit Eile, schnell, zu lesen.

[2]) Unter diesem *antarâla* ist das *Andarvâi* der Pârsibücher, der Zwischenraum zwischen Himmel und Hölle, zu verstehen.

tung erlangen, erreichen gefasst. Etwas Richtiges ist gewiss darin enthalten; denn *ǵjâis* ist auf die Wurzel *ǵi*, gewinnen, ersiegen, zurückzuführen. Das Substantiv *ǵja* steht für *ǵaja* und hat noch die verbale Kraft, einen Accusativ zu regieren, bewahrt. *Perethûs* (acc. pl.) bedeutet indess nur Brücke; der Uebersetzung *antarâla*, Zwischenreich, liegt wohl ein dogmatischer Grund unter. — *Jâis azathâ — avañhê* Ner.: *asja grahitârô [grahitâ]-bhavâmi jat tvam svâmin sahâjatâ asti [kila sahâjatâ jat çaktimân na çaknomi kartum]*. Die Uebersetzung des *azâthâ* durch *grahitârô*, Ergreifer, ist sicherlich irrig. Dieses Wort lässt zunächst eine dreifache etymologische Erklärung zu: 1) kann es die Wurzel *az* = *aǵ*, treiben, machen, enthalten; 2) die Wurzel *zan*, gebären; 3) *zan* = *han*, tödten. In allen Fällen ist es eine zweite Person Pluralis; im ersten des Präsens, im zweiten und dritten des Imperfectums mit dem Augment. Gegen die erste Erklärung spricht namentlich das *â* der zweiten Sylbe für *a*; dann ist der sich ergebende Sinn „durch welche (*perethûs*, Brücken) ihr treibet" etwas zu vag. Aber die zweite und dritte haben auch, sowohl der Form als dem Sinne nach, ihre Schwierigkeiten; mit welchen ihr geboren seid, d. i. welche ihr von Anfang an hattet, scheint nicht gut auf die höchsten Geister bezogen werden zu können. Doch möchte ich dieser Erklärung den Vorzug geben, da sie eher den von der Tradition ausgedrückten Begriff ergreifen, d. i. in Besitz nehmen, besitzen, ausdrückt, als die erste Erklärung. An dem allgemeinen Sinn, welche ihr besitzt, kann wohl kein Zweifel sein.

V. 8. *Maṭ — îźajâo* Ner.: *samapâdâbhjâm te prakr̥shṭam vikhjâtô 'smi mahattarô 'ham jat idam balam dijamânam asti; tataḥ avistâvâṇîm vadâmi*, „durch deine beiden gleichen Versfüsse *(Avesta* und *Zend)* bin ich vorzüglich als der grössere bekannt, dass diese Stärke (mir) gegeben ist; daher spreche ich *Avesta* und *Zend*. Die Beziehung des Instrum. plur. *padâis* (sg. *pada*) auf Verse, d. h. auf Lieder, die der Höchste verkündet, lässt sich gewiss nicht bestreiten. Dagegen ist *jâ fraçrûtâ* falsch bezogen; es geht auf *padâis*, Verse, und bezeichnet diese als gehörte und verkündete, die immer noch weiter verkündet werden sollen. Ebenso ist die Deutung des *îźajâo*, was nur Genit. dual. von *îźâ*, Verehrung, sein kann, durch *mahattaraḥ, major*, entschieden irrig. — *Pairiǵaçâi — uçtânazaçtô* Ner.: *upari prâpnomi jat svâmin uttânahastaḥ sana[â]nivâsanam karomi*, dafür erreiche ich, dass ich, Herr, mit erhobener Hand (betend) eine dauernde Wohnung gründe [1]). Die Uebersetzung ist zu frei, der Sinn verfehlt. — *Aṭ vâo — nemañhâ* Ner.: *evam jat te parisphuṭam dakshiṇâm karomi jat namaskr̥tim*, so mache ich, was dir klar ist, die Verehrung, nämlich die Lobpreisung. Ganz richtig wird hier *ashâ* nicht mit *puṇja*, wie sonst meist, übersetzt; es ist hier kein

[1]) Darunter ist wohl die Fortdauer der Avesta-Zendlehre gemeint.

Nomen proprium, sondern ein reines Appellativ, parallel mit *nemaṅhâ*, aber nicht derselben Bedeutung; am besten legt man ihm die Bedeutung das Beständige, die Beständigkeit bei, die es seinem Ursprunge nach leicht tragen kann, s. das Gl. *Dakshiṇâm karômi* für den Genitiv *aredraqjâ* ist grammatisch ungenau, aber der Sinn ist im Allgemeinen nicht unrichtig. — *Aṭ vâo — hunaretâtâ* Ner.: *evam̃ jat tat Bahmanasja guṇâḥ pravarttamânâḥ santi; kila suvjâpâraguṇâ asja madhje santi*, also (in solchem Zustande) befinden sich die Eigenschaften *Bahman's;* die Eigenschaften der glücklichen Ausführung sind mitten in ihm, d. h. er besitzt sie vollständig. Die Deutung des *hunaretâtâ* durch *guṇa* lag sehr nahe, da man unwillkührlich an das neupersische *hunar*, Eigenschaft, Tugend, erinnert wurde, s. das Gl.

V. 9. *Tâis — ajêni* Ner.: *tava ârâdhanâm sam̃mukham̃ stutim̃ praćarâmi karomi*, deiner Günstiges vollbringenden Lobpreisung gehe ich offenbar nach. In der Präposition *paiti*, die mit *sam̃mukham*, angesichts, offenbar, übersetzt wird, hat Ner. gewiss das neupersische *paidâ*, offenbar, gesehen. Diese Bedeutung liegt nun in der Präposition *paiti* an sich nicht, aber sie kann aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Dem Sinn nach ist *paiti* eher mit *ajêni* als mit *ċtavaç* zu verbinden; wörtlich hiesse es: entgegenlobend will ich gehen, d. i. lobend, mit Lob will ich entgegengehen. — *Jadâ — khshajâ* Ner.: *evam̃ lakshmî me bhaktiçîlâm̃ dehîjatât*[1]) *bhaktim̃ karomi jat abhilâshajâmi [kila râǵjasja abhilâsham̃ karomi]*. *Ashî* mit *lakshmî*, Glück, zu übersetzen, ist nicht zutreffend, da es vielmehr das Wesen, die Wesenheit bedeutet (s. das Gl.); *me* entspricht ganz richtig dem *maqjâo;* die Worte bis *karomi* sind Erklärung; *abhilâshajâmi* = *vaçê*, *râǵjasja* = *khshajâ*. Diese Uebersetzung und Deutung ist viel zu gezwungen und künstlich und zudem ganz ungrammatisch, als dass sie im Ganzen richtig sein könnte. *Vaçê* (vgl. 43, 1) ist enge mit *khshajâ* zu verbinden und eigentlich nur ein Adverbium zu diesem Verbum; die Genitive *ashôis maqjâo* sind davon regiert. Für *khshajâ* lesen einige Manuscripte *khshajâṭ*, was entweder Ablativ von einem Nomen *khshaja* oder dritte Person Conjunct. sing. von *khshi* wäre. Beide Fassungen würden aber schlechterdings keinen Sinn geben; daher müssen wir davon abstehen. *Khshajâ* kann hier nur zweite Person sing. Conj. sein, für *khshajâo* stehend. — *Aṭ — qjêm* Ner.: *evam̃ te sudâninam abhilâshajâmi grahîtâró [grahîtâ] bhavâmi prasâdam*, so erflehe ich von dir einen guten Geber, ich ergreife die Gunst, d. h. ich Zarathustra erflehe von dir, *Ahuramazda*, einen guten Geber, einen, der mein Wirken fördert; du gewährst mir diese Gunst, ich ergreife sie. Die Uebersetzung des *gerezdâ* durch Ergreifer ist sicher verfehlt und beruht auf einer Verwechslung der Wurzeln *gerez*, schreien, weinen,

[1]) Dafür ist wohl *dehi jat te* zu lesen.

und *gereb*, ergreifen. *Geresdâ* ist mit *qjêm* zu verbinden; es kann kein Partic. pass. sein, wie man leicht vermuthet, da ihm die hier nothwendige Nominativendung *ô* fehlt; aber als nomen actoris lässt es sich leicht begreifen. Es steht für *gereçtâ* (Thema *gereçtar*); die Erweichung des *t* in *d* ist durch das wurzelhafte *z* bewirkt (s. weiter zu 29, 1). Zu *hudânâus* (gen. sing. von *hudânu*) ist *khshathrahjâ* zu ergänzen, s. 44, 9. Der Genitiv ist von *ishjãç*, gehend nach = strebend nach, abhängig.

V. 10. *Aț jâ vareshâ* giebt Ner. durch *evañ tat samâćarâmi*, so gehe ich diesem nach; er hält somit *vareshâ* für eine erste Person Verbi. Der Zusammenhang spricht dagegen und verlangt ein Substantiv. An das sanskritische *varsha*, Jahreszeit, kann nicht gedacht werden, da sich dieses Wort im Baktrischen nicht mit Sicherheit nachweisen lässt. Ebenso wenig kann das baktrische *vareça* = neupers. *gurz*, Keule, in Betracht kommen, da es einen gar zu abgeschmackten Sinn geben würde. Der Zusammenhang erfordert ein Wort der Bedeutung Glanz, Glanzkörper. Diese gewinnen wir auch, wenn wir *varshâ* auf *varćas*, Glanz, zurückführen, so dass es eigentlich für *varkh-sha* stände. — *Jâćâ — manañhâ* Ner.: *jasja jat Bahmanasja loćane nirmale; kila svabhâvina*[*ñ*] *suvjâpâreṇâ dâtiñ kuru*, in dem fleckenlosen Auge dieses Bahman; mache durch glückliche Vollendung (That) eine selbstständige (durch sich selbst bestehende) Schöpfung. *Areǵaț*, das durch *nirmala*, fleckenlos, wiedergegeben wird, scheint eine dritte Person sing. Imperf. und kein Adjectivum zu sein. Seine richtige Bedeutung ist indess nicht leicht zu ermitteln. Es findet sich sonst nur noch in dem Namen *Areǵaț-açpa*. Da mit diesen Worten die von v. 11 unsers Capitels *dâtâ añhêus aredaț vohû manañhâ* verwandt sein können, so fragt es sich zunächst, ob nicht *aredhaț* zu lesen sei, was dem *aredaț* gleich wäre. Das *ǵ* und *dh* sind einander so ähnlich, dass eine Verwechslung leicht Statt haben kann. Doch der sich auf diese Weise ergebende Sinn „was das Auge fördert, dem Auge nützlich ist“ hat so wenig Empfehlendes, dass wir von dieser Aushilfe abstehen wollen. *Areǵaț* für eine dritte Person sing. Imperf. zu nehmen, hat manche Schwierigkeiten, da man wegen des Plur. relat. *jâ* im Anfang auch den Pluralis Verbi erwarten sollte. Bleiben wir bei der traditionellen Fassung, die sich etymologisch gut erklären lässt, wenn man *areǵaț*, wofür mehrere Mss. indess *ereǵaț* lesen, mit dem bekannten Worte *erezata* = skr. *raǵata*, armenisch *ardsat*, latein. *argentum*, Silber, zusammenbringt. Im Weda bietet sich noch *arǵuna*, weiss, lichthell, dar, von der Morgenröthe gebraucht; auch *ṙǵra*, röthlich, von Pferden gebraucht, gehört hieher. Um indess die Uebersetzung Neriosengh's „in fleckenlosem, d. i. reinem, hellen Auge“ grammatisch zu erklären, so ist *areǵaț* mit *ćashmãm* zu einem Compositum zu verbinden und somit *areǵaț-ćashmãm* zu Grunde zu legen. Dass eine solche Trennung der Composita wirklich möglich

sei, beweist *demânê garô* v. 3 unsers Verses für *garô-demânê*, Garotman der Parsen, dem bekannten Namen des Paradieses. *Areǵaṭ-ćashmām* heisst hienach mit weissen, hellen Augen, wonach der Eigenname *Areǵaṭ-açpa*, einer, der weisse Pferde, der Schimmel hat, ganz passend erklärt werden kann. An eine Ableitung von *arǵ*, gerade sein, welche Wurzel im Baktrischen durchgängig *erez* lautet, kann nicht wohl gedacht werden. Syntaktisch ist der Accus. *ćashmām* adverbial zu fassen und eng mit den folgenden Worten *raoćâo* zu verbinden. — *Raoćâo — aêurus* Ner.: *nirmalaḥ sûrjaḥ ataḥ divasja ćetanjam ajam̃ samâraćanâm̃ karoti; kila sarveshâm manushjâṇâm çighram̃ dâtim̃ kurute*, die fleckenlose Sonne bewirkt das Sichtbarwerden des Tages, sie macht die Anordnung. Die Uebersetzung des *raoćâo*, des gewöhnlichen Wortes für Himmelslichter, Sterne, durch *nirmalaḥ*, fleckenlos, und die Fassung desselben als eines Adjectivs ist entschieden zu verwerfen; der Plural verb. *aêurus*, den der Sing. verbi doch sicher nicht regieren kann, spricht dagegen. Zur nähern Erklärung vgl. 46, 3, wo dem *aêurus*, dritte Person perf. von *ir*, gehen (das erste *u* ist rein phonetischer Vorschlag), *frâreñtê* entspricht.

V. 11. *Aṭ — ďoñhâćâ* Ner.: *evam̃ jushmâkam̃ stomi jad balam asti* [*kila balam̃ tat stutim̃ te praćuram dhârajâmi*], so preise ich, was eure Stärke ist; diese Stärke, dein Lob, halte ich sehr fest. *Aoǵâi* ist durch *balam*, Stärke, übersetzt; aber es fragt sich, ob der Zusammenhang ein Nomen hier erlaubt. Ziehen wir *ďoñhâćâ* nicht zum folgenden Satze, so muss *aoǵâi* als erste Person Verbi gefasst werden. Aber auch ohnediess hat die Erklärung des *aoǵâi* als eines Nomens Schwierigkeit. Von dem Nomen *aoǵañh*, Stärke, an welches Ner. hier dachte, lässt sich ein Casus *aoǵâi* auch nicht wohl durch Verkürzung erklären. Gäbe man dieses indess auch zu, so würde schwerlich mit einem Dativ *aoǵâi* hier etwas anzufangen sein. Wir stellen das Wort zu *aoǵî* 43, 8, *aogedâ* 32, 10, *aogemadaê* 41, 5, welches lauter Verbalformen einer Wurzel *aoǵ*, *aog* = *vać*, reden, sind, und nehmen es als eine erste Person Voluntativi (s. zu 43, 8). — *Javaṭ — içâćâ* Ner.: *jâvan magam̃ punja (punjam) tâvanmâtram çaktim̃ punjasja abhilâsham̃ karomi jat gṛhṇâmi*, wie lange ich nach der reinen Macht strebe, ebenso lange strebe ich nur nach der Gewalt über das Reine, dass ich es ergreife. *Tavâćâ* als Correlat von *javaṭ* zu fassen und es gleich dem sanskritischen *tâvat* zu nehmen, wie Nerios. thut, streitet ganz gegen die Construction; ebenso wenig kann *tava* hier Genitiv des Pronomens der zweiten Person sein, da die Zusammenstellung *tavâćâ içâćâ* nicht wohl begriffen werden könnte. Es ist hier vielmehr eine erste Person sing. des Voluntativ der Wurzel *tu*, können, vermögen, die sich in dem Baktrischen ebenso gut als im Wedischen findet. Eine Erinnerung an diese richtige Bedeutung enthält auch Neriosengh's Uebersetzung, die hier mehr umschreibend ist; denn für die Worte *tâvanmâtram çaktim* hat der Grund-

text nur *tavâćâ.* — Dem *aredaț* entspricht in Ner. *sañpûrṇadâti,* eigentl. vollkommene Schöpfung, wohl so viel als Vollkommenheit. Eine dritte Person Imperf., wie man auf den ersten Anblick leicht vermuthet, ist *aredaț* gewiss nicht, sondern das Neutrum des Particip. praes. der Wurzel *ared*, gedeihen, adverbialiter gebraucht, gerade wie *fraoreț.* — *Haithjâ — frashôtemem* Ner.: *jathâ prakaṭakarmiṇâm jat jo 'bhilâshaprakr̆shṭataraḥ*, wie unter den offenbar handelnden der im Verlangen vorzüglichste; dieser ist nach der Glosse Zarathustra. Die Deutung des *vaçnâ* durch *abhilâsha* ist nicht ganz richtig; es ist in der Verbindung mit *frashôtemem* (s. über *frasha* zu 30, 9) nur Adverbium im Sinn von selbst, gern.

Commentar zur Gâthâ vohukhshathra.

Capitel 51.

Diese kleine Sammlung sieht wie ein Nachtrag zu den drei vorhergehenden grössern Sammlungen aus. Die darin enthaltenen Verse bilden unter sich kein Ganzes; sie sind aber theilweise wenigstens rücksichtlich des Inhalts zusammengestellt. Sie hat manche Aehnlichkeit mit der alten Cap. 31 erhaltenen Sammlung und mit Cap. 46. Mehrere Verse sind völlig vereinzelt, wie 1. 2. 3. 8. 9. 10. 20. 21. 22, andere hängen nur äusserlich zusammen, wie 11—19; einen wirklichen innern Zusammenhang haben aber nur die v. 4—7.

a) Der erste Vers scheint eine Art Einleitung zu dem Ganzen zu sein, ähnlich wie der Anfang des 31. Capitels. Es handelt über das Wesen und den Zweck der religiösen Verehrung. Diese soll in Handlungen bestehen, wodurch man sich guten sichern Besitz erwerben kann. Unter diesen ist zunächst der Ackerbau und dann der Feuerdienst gemeint. Eine solche Glück bringende Handlung will der Dichter vollziehen. Wahrscheinlich war er im Begriff, ein neues Besitzthum, eine *gaêthâ*, einzufriedigen oder einen neuen Ackergrund umzupflügen.

b) Der zweite Vers enthält eine kurze Bitte an *Ahuramazda* und *Ârmaiti* um Verleihung ihrer Gaben und Güter, worunter wir die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, sowie irdischen Besitz uns zu denken haben. Der Dichter hofft diese Güter durch sein Sinnen, d. i. durch seine Lieder und Sprüche, denen schon in den Weden eine gewisse magische, die Götter gleichsam zwingende Kraft beigelegt wird, erlangen zu können.

c) Der dritte Vers ist eine Einleitung zu dem nun folgenden kleinen Liede. Um die Erde oder vielmehr um die Erdseele (*gêus* steht für *gêus urvâ* wie 30, 2) schaaren sich, d. h. helfen ihr gegen feindliche Angriffe, alle Anhänger der Genien des Lebens und fördern alles Gute durch Verkündigung weiser frommer Sprüche, denen der höchste Gott Kraft und Stärke verliehen, sowie durch ihre frommen Werke, d. i. durch Ackerbau und Feuerdienst. Hiedurch ist deutlich der innige Zusammenhang der Ahuramazdareligion mit dem Ackerbau hervorgehoben.

d) 4—7 enthalten verschiedene Fragen des Landmanns an *Ahuramazda*, als den Herrn der Natur und den Beschützer des Guten, sowie Bestrafer des Bösen, sowie eine Bitte um Verleihung seiner hohen Güter. Wer der Verfasser sei, lässt sich kaum vermuthen. Die einfache klare Sprache könnte auf Zarathustra selbst hinführen; doch ist schwerlich anzunehmen, dass ächt zarathustrische Verse von den Sammlern in einen blossen Nachtrag verwiesen wurden. Der Inhalt im Einzelnen ist folgender.

Der Dichter fragt nach dem *fçeratus*, d. i. dem Herrn des irdischen Besitzthums, worunter wahrscheinlich der *Gêus urvâ* oder Erdgeist zu verstehen ist, nach den Belohnungen, welche den Wahrhaftigen zu Theil würden, nach den Verehrern des Wahren, d. i. den Anhängern des Ackerbaus, nach der *Ârmaiti*, der Genie* der Erde, nach der guten Gesinnung, nach den Reichthümern, die durch *Ahuramazda* zu ererben sind (4). Solche Fragen richtet der Landmann, der mit Fleiss und richtiger Einsicht die Erde bebaut, um ihr einen Ertrag abzugewinnen, an den Herrn des Naturgesetzes, den Inhaber der Wahrheit, d. i. den *Ahuramazda* (5). Von ihm kann der Fromme um so mehr Hilfe erwarten, als er gerecht ist; denn die guten Gaben verleiht er nur dem, der zum Schutze des Guten wirkt, d. h. der die gute Schöpfung fördert; demjenigen aber, der sein ganzes Leben lang durch nichts das Gute fördert, im Gegentheil der guten Schöpfung noch schadet, wird das Schlimmste zu Theil (6). Nach dieser Schilderung bittet der Dichter den *Ahuramazda* als Herrn und Bildner der Erde, der Wasser und der Bäume um jene beiden guten, oft genannten Kräfte, die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, und preist dieselben (7).

d) Die Verse 8—10 stehen weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden, noch unter sich selbst in irgend welchem deutlichen Zusammenhang. Sie scheinen mehr zufällig hieher gekommen zu sein. Der achte Vers erinnert theils an 43, 8, theils an 31, 7. Der Dichter will das Lob *Ahuramazda's* verkündigen, und zwar für den Wissenden, d. i. Einsichtigen, Verständigen, den Anhänger des wahren Glaubens, im Gegensatz zu dem Unwissenden oder Götzendiener. Er ist überzeugt, dass er gerade durch Verkündigung der alten überlieferten Sprüche, die nur durch Mittheilung an die Einsichtigen und Verständigen, die ihren hohen Werth zu schätzen wissen, bewahrt werden können, zum Unheil und Verderben der Lügner, dagegen aber zum Heil und Segen der Wahrhaftigen wirken könne (vgl. 30, 11). — Der neunte Vers ist, obschon eines ganz andern Inhalts, hier wohl desswegen angeschlossen, weil in ihm ebenfalls die Absicht, den Lügnern zu schaden, den Wahrhaftigen aber zu nützen, ausgesprochen ist. Der Hauptinhalt bezieht sich auf das in den Reibhölzern ruhende heilige Feuer (wie 31, 3), welches die Kraft hat, die beiden Leben, das leibliche wie das geistige, zu stärken, das leibliche als erwärmendes und belebendes Element, das geistige als Licht der Einsicht. — Die Be-

ziehung des zehnten Verses ist dunkel. Der Dichter scheint an einer heiligen Stelle, wahrscheinlich vor dem Feueraltar, zu stehen und fürchtet von seinen Feinden von derselben vertrieben zu werden. Er erklärt die, welche diess wagen wollen, für Urheber des Bösen und der bösen Menschen, d. h. für die verderblichsten Feinde des Guten, weil er ein Verehrer und Beförderer des Wahren ist, das dem *Ahuramazda* zugehört.

e) 11—19 sind eine ganz ähnliche Zusammenstellung von Versen, die über Zarathustra und seine ersten Jünger handeln, wie wir sie 46, 13—17 haben. An beiden Orten sind *Kavá Vistáçpa*, *Frashaostra* und die *Gámâçpa's* als Anhänger Zarathustra's bezeichnet; die *Hećaṭ-açpa's* dagegen kommen nur 46, 15, die *Maidjômâoñhâ's* nur in unserem Capitel vor. Einen innern Zusammenhang haben diese Verse hier ebenso wenig wie Cap. 46; sie sind aus der rein äusserlichen Rücksicht, um Verse, die die Wirksamkeit Zarathustra's und seiner ersten Genossen schildern, beisammen zu haben, zusammengestellt. Nur zwei Verse (13. 14) enthalten keine Namen, sondern sind des Inhalts wegen an Vers 12 angeschlossen, mit dem sie ursprünglich indess ein kleines Lied gebildet haben mögen. Der eilfte Vers enthält mehrere Fragen, wer ein Freund und Genosse Zarathustra's sei, wer sich, wie er, mit dem Wahren unterrede, d. h. nur das Wahre denke und spreche, die *Ármaiti*, die Genie der Erde, hoch halte und mit gutem Sinn das grosse Werk der Bekehrung zu fördern suche. — Die Verse 12—14 schildern die Angriffe der Lügner und Götzendiener auf die Lehre Zarathustra's, aber auch die Gewissheit ihrer Besiegung. Sie sind entschieden nachzarathustrisch, da Zarathustra nach v. 12 bereits als Herr und Haupt der Welt und sogar als Urgrund der ganzen guten Schöpfung erscheint. In ihm, heisst es, sei die Welt emporgewachsen, d. h. die ganze gute Schöpfung ist durch seine Geisteskraft wie neu geboren worden, indem er durch seine neue ihm von Gott mitgetheilte Lehre auf das Natur- wie das Geistesleben einen wohlthätigen umgestaltenden Einfluss ausübte. Ihm, als dem Herrn der Schöpfung, stehen alle Güter und Schätze zu Gebot, sowohl die, welche im Besitz der Genien der schon gebornen Wesen sind, als die, welche in dem der Schutzgeister künftiger Generationen sich finden werden. (Letztere Vorstellung von Genien der gegenwärtigen und zukünftigen Wesen lässt sich am deutlichsten aus dem an die *Fravashi's* gerichteten Jescht erkennen.) Wenn auch die Lehre Zarathustra's von den Anhängern und Nachkommen der Götterpriester aufs heftigste bekämpft wird, so wird die Religion derselben zuletzt doch durch die Wirksamkeit des Rechtschaffenen, des eifrigen Anhängers *Ahuramazda's*, in ihren schädlichen Folgen vernichtet. Denn dieser trachtet stets danach, die beiden Brücken, d. i. das irdische und geistige Leben, die zur wahren Seligkeit führen, zu erreichen und durch gute Thaten auf die Pfade, die zum Urquell der wahren Weisheit, dem wahren Wort, selbst führen, zu kommen (13). Ihm

werden die heiligen Segenssprüche mitgetheilt; die Götzenpropheten kommen nicht in ihren Besitz; daher sind auch ihre Felder wüste. Der Erdgeist verkündet Heil und erwirkt Glück für alle die, welche den Sitz der Lüge verdammen und ernstlich bekämpfen durch Wort und That (14). — Hieran schloss der Sammler wieder einen Vers, in dem der Name Zarathustra's wieder erwähnt ist. Dieser ist sehr merkwürdig, weil darin von einem Verhältniss Zarathustra's zu den Magava's, d. i. den spätern Magern die Rede ist. Zarathustra erkannte, heisst es, den Magava's, d. i. den Inhabern des *maga* oder Schatzes, worunter heilbringende Worte und Handlungen (und in weiterem Sinn die ganze zarathustrische Religionsstiftung) zu verstehen sind, einen Lohn zu. Worin derselbe bestehen sollte, scheinen die folgenden Worte anzuzeigen, wonach *Ahuramazda* zuerst in den *Garô-demâna* (die Liederwohnung), d. i. den Himmel, gelangte und die beiden hohen Kräfte der Unsterblichkeit mit all ihren Wirkungen besitzt. Die höchsten Gaben *Ahuramazda's* also, wodurch das leibliche und geistige Wohl der Menschen gefördert wird, sowie die himmlische Seligkeit sind der von Zarathustra verheissene Lohn (15). — In den folgenden Versen (16—19) sind diese Magava's, die wir als die ältesten und bedeutendsten Anhänger Zarathustra's uns zu denken haben, mit Namen aufgeführt. Zuerst ist *Kavâ Vistâçpa* genannt, welcher „diese Kenntniss“, d. i. die Lehre Zarathustra's, wie sie in den ihm vom guten Geist eingegebenen und vom höchsten Gott selbst gedichteten Liedern dargelegt war, erlangt habe (16). *Frashaostra*, ein anderer Anhänger Zarathustra's, will in das Hochland (wörtl. die hohe Gestalt) der *Ârmaiti*, worunter Baktrien zu verstehen ist (s. zu 44, 7) gehen, um dort den guten Glauben, d. i. die Lehre Zarathustra's, zu verbreiten. Der Dichter bittet, dass *Ahuramazda* ihn an sein Ziel gelangen lassen solle. *Frashaostra* soll dort angekommen mit seinen Gefährten die Menschen öffentlich zum Bekenntniss der Wahrheit auffordern, d. h. sie zum wahren Glauben bekehren (17). Die weisen *Ǵâmâçpa's*, die so reich und angesehen sind, haben ebenfalls den zarathustrischen Glauben angenommen und dadurch Glück und Segen gefunden. Um Verleihung dieser Güter fleht der Dichter den *Ahuramazda* als sein treuer Anhänger an (18). — Der folgende Vers ist sichtlich nur wegen der zufälligen Erwähnung der beiden *Maidjô mâoṅhâ*, die Anhänger Zarathustra's waren, hiehergesetzt, obschon er auf Zarathustra selbst zu gehen scheint. Denn er ist schon nach alter Anschauung Herr und Erhalter der irdischen Schöpfung; ihm sind von *Ahuramazda* die ewigen Naturgesetze geoffenbart und die das Beste der Wesen fördernden Handlungen mitgetheilt (19).

f) Die drei letzten Verse scheinen rein zufällig hieher gekommen zu sein, da sie weder unter sich, noch mit dem Vorhergehenden im geringsten Zusammenhang stehen. Der zwanzigste enthält eine Anrufung der *Amesha çpeṅta*. Nach dem einundzwanzigsten ist *Ahuramazda* der Schöpfer des Wahren, des irdischen Besitzes und des

guten Sinnes; seine Gehilfin ist die *Armaiti*, die Genie der Erde. Der Sinn ist: der wahre Glaube ist unzertrennlich mit dem Ackerbau verknüpft, da nur dadurch das Gute in der Schöpfung gedeihen kann. — Im zweiundzwanzigsten ist von der Verehrung der Fravaschi's der Dahingeschiedenen und der Lebenden die Rede. Der Dichter will sie mit Namen anrufen (was auch im Fravardin-Jescht geschieht) und ihr Lobpreiser sein.

V. 1. *Vohû — aibi-bairistem* Ner.: *uttamasvâmikâmine vibhûtim uparivarshâmi; kila vibhûtim tasmâi dadâmi jo râgnaḥ çubham vâmččhajet.* Dem *vairim (kâmine)* ist die Bedeutung wünschend, verlangend beigelegt. Aber diese Bedeutung giebt weder hier noch 34, 14 und 43, 13 einen genügenden Sinn. Ebenso wenig ist die Verbindung Neriosengh's „der dem Herrn das Beste wünschende" zulässig, da *vohû-khshathrem* nicht von *vairim* abhängig sein kann, sondern letzteres ihm einfach coordinirt ist. Am besten nimmt man es wie 34, 14 als Schutz, Hilfe, eigentl. etwas schützendes. Ueber *bâgem* s. das Gl.; es ist von *aibi-bairistem* abhängig. Letzteres ist kein Verbum, wie Ner. annimmt, sondern ein aus der Verbalwurzel nach wedischer Art gebildeter Superlativ von *bare*, bringen; man vgl. Jt. 12, 7 *rashnvô arethamaṭ bairista*, die am meisten Gedeihen bringende Gerechtigkeit. An eine Zusammenstellung mit *bârân*, Regen, und somit an eine Ableitung von *vṛsh*, regnen, was Ner. vorschwebte, ist nicht im entferntesten zu denken. Die Präposition *aibi* verstärkt und verallgemeinert den Begriff: ringsum. — *Vîdushemnâis — čaraiti* Ner.: *jad dâtim vṛddhim satjena amtarâle karomi; kila dâtim satje jâ dîjate jad manushjâminaḥ* [?] *çubham abhipsajat.* Für *vîdushemnâi*, wie West. nach K. 5 corrigirt, ist mit der überwiegenden Mehrzahl der Handschriften *vîdushemnâis* zu lesen, da sich das Wort auf *skjaothanâis* im dritten Gliede beziehen muss. Ueber die Bildung s. die Grammat.

V. 2. *Jččâ* (Ner. *kuru*) ist hier, wie 30, 1, erste Person Conjunctivi von *jâč* (s. zu 30, 1). — *Taibjâččâ — khshathrem* Ner.: *jat te suvjâpâram pṛthivjâm sampûrṇamanasâ karomi dehi mahjam vâmččhitam râgjam. Dôis* ist durch *dehi* übersetzt und somit von *dâ*, geben, abgeleitet. Obschon diess eine zweite Person sing. einer Conjunctiv-Optativform, ganz entsprechend dem lateinischen *des*, sein könnte, und die Bedeutung „gieb" zudem recht gut zu dem Zusammenhang des Satzes stimmen würde, so müssen wir diese Herleitung dennoch entschieden verwerfen, da sich derartige Bildungen von *dâ* im Baktrischen nicht nachweisen lassen; der Optativ lautet sonst *dâjâo*, *dâjâṭ* ohne Contraction. Wir müssen *dôis* auf die Wurzel *dî*, sehen und nachdenken, zurückführen. Als Verbalform könnte es nur eine zweite Person sing. aoristi sein; aber der Sinn „du mögest sehen oder nachdenken" empfiehlt sich wenig dem Zusammenhang. Allein wir können des Verbums im zweiten Versglied

ganz entrathen, da *dáidí* im dritten darauf zurückbezogen werden kann. Ich halte es für einen Genitiv des aus den Weden hinreichend bekannten Substantivs *dhíḥ*, Andacht, Nachdenken, dem wir auch im Baktrischen in dem Namen *Dē-ġámáçpa* (s. zu v. 17) begegnen. Es steht entweder dem *istóis* ganz parallel und ist wie dieses von *khshathrem* abhängig, oder es bildet mit *á* eine adverbiale Redeweise. Letztere Fassung ist die wahrscheinlichste „durch Nachdenken". Der Ausdruck bezieht sich auf das Dichten der *daéná's* oder heiligen Aussprüche, deren Kräftigung gerade der *Ármaiti* zugeschrieben wird, vgl. 33, 13. — *Khshmákem — çavañhó* Ner.: *tvam̃ Bahmanasja uttamasja manaso dehi lábham̃.*

V. 3. *Á — çáreñté* Ner.: *jat te ajam̃ lábhaḥ sarve praćaranti çubhena karmaṇá adhipatjam̃ bhavet; kila aham̃ pápasja punjasja lekhjakam̃ karomi.* Diese Uebersetzung scheint ziemlich frei gegen die sonstige Regel. Die Lesarten der Mss. schwanken bei den ersten Worten; das Richtige lässt sich leicht herstellen und ist bereits von West. geschehen, dem ich folge. Nerios. scheint indess eine ganz andere Lesart als die von West. notirten unbedeutenden Varianten vor Augen gehabt zu haben. Merkwürdig ist es, dass das sonst so bekannte Wort *gēus* gar nicht übersetzt ist; statt seiner scheint Ner. *çavó* = *lábhaḥ* gelesen zu haben. *Sarve* soll dem *hēm* entsprechen, wofür Ner. wohl *hēma* las, wie auch einige Mss. (s. K. 4) thun, und dieses mit dem neupersischen *ham*, alles, ganz, identifizirte. Dem *çáreñté* ist die Bedeutung „die Oberherrschaft haben" beigelegt; diese stützt sich aber auf die ganz falsche Ableitung von *çara* = neupers. *sar*, Haupt, und giebt zudem keinen erträglichen Sinn. Wir müssen bei der Bedeutung schützen, schirmen (s. zu 32, 2 u. das Gl.) bleiben. — *Ahuró — manañhó* Ner.: *svámin parisphuṭam̃ jad jushmákam̃ ġihvájá vaćanáni uttamena manasá ġánámi.* Für den Nomin. *ahuró* scheint Ner. den Vocativ *ahurá* gelesen zu haben, und ich glaube, mit einigem Recht; denn der Nominativ lässt sich nicht gut construiren. Da die Mss. nur den Nominativ bieten, so müssen wir ihn wohl beibehalten. Die nächste Aushilfe ist, *ahuró* mit *ashá* zu einem Compositum zu verbinden; als erstes Glied eines Compositums kann *ahura* die Endung *ó* haben. — *Jaéshām — ahí* Ner.: *teshám̃ tvam̃ svámin púrvam̃ prakr̃shṭam̃ dátim̃ pr̃thak karoti.*

V. 4. *Kuthrá — akhstaṭ* Ner.: *katham̃ sam̃púrṇam̃ adhipatjam̃ dinivâhikáḥ sam̃ti; [katham̃ adhipatjam̃ sam̃púrṇasthâne kr̃tam̃ jat sarve samáraćaná [é] praćaranti; katham̃ adhipatjam̃ sam̃púrṇasthâne akarot; katham̃ ajam̃ prasádaḥ svargasthâne asti].* Für *miżdaká*, wie ich mit K. 5 schreibe, schreibt West. *mereżdikái* nach K. 4. P. 6. Vor allem ist der Dativ auffallend, da er nach dem ganzen Parallelismus des Verses hier unpassend ist; denn die andern Glieder haben nach dem fragenden *kuthrá* einen Nominativ. Auch der sich ergebende Sinn wäre nicht passend. Bleibt man nämlich bei der Lesung *mereżdikái*,

so müsste man, da *merezdika* Freude, Vergnügen (Jt. 10, 5. vgl. die Note zu *marezdâtâ* 33, 11) heisst, übersetzen: wo ist es zum Vergnügen da? was schlecht zu dem ersten Gliede: wo ist das höchste Gedeihen vorhanden? (eigentl. des Reichthums Gesetz) stimmen würde. Beachten wir den unleugbaren Parallelismus dieser beiden ersten Sätze, so entspricht dem *árôis á*, in Bereitschaft, vorhanden, das *akhstaṭ*, es ist da, im zweiten; dem *fçeratus* muss dann *merezdakâ* oder *mizdakâ* entsprechen. *Mizdakâ*, das sonst nicht weiter vorkommt, lässt sich leicht als eine Ableitung von *mízda*, Lohn, Gabe, das sich auch zu *mizda* verkürzen kann (vgl. Jt. 24, 30), mittelst des Suffixes *ka* erklären; es bezeichnet somit das, was sich auf den Lohn bezieht, die als Belohnung gegebenen Dinge. Diese Bedeutung stimmt gut zu der von *fçeratus*, des Reichthums Gesetz. Der Form nach ist *mizdakâ* einfach der Nominativ plur., der aber, wie öfter *ashâ*, als nächste thematische Form auch für den Singular steht (vgl. die Grammat.). Die Lesung *merezdikâi* ist nur eine Correction des seltenen und missverstandenen *mizdakâ*; man setzte ein später geläufiges Wort für ein ungewöhnliches und ausser Gebrauch gekommenes. Die Deutung Neriosengh's durch *dínivâhikâḥ*, die den Glauben Führenden, lässt sich auf keine Weise begründen. — *Kuthrâ* — *Ármaitis* Ner.: *katham̃ jaḥ prâpnoti punjam̃ jat parisphuṭam̃ pr̃thivjâm̃ sam̃pûrṇamanasâ.* Ueber *kú* s. das Gl.

V. 5. *Viçpâ* — *vídaṭ* Ner.: *sarveshâm̃ jad jathâ evam̃ punjam̃ katham̃ćid gavâm̃ paçúnâm̃ labdhim̃ samakârjeṇa punjena kurvanti.* Der Satz *jathâ* — *vídaṭ* giebt den Zweck der Frage an und ist nur von *pereçâç* abhängig. — *Jē* — *ćiçtâ* Ner.: *jo dâtim̃ satjena sa gurum̃ dhârajad abhilâsham kurjati (kurutê); kila jad râǵjam̃ antar* (?) *vidhatte; tanur eva dânâm̃ dadhjât; jat tat punjam̃ nirvâṇa*[m̃]; *kila nirvâṇa*[m̃] *kim̃ćit suvjâpâram̃ ǵânijât.* Die Deutung des *ashivâo* durch *abhilâsham̃*, Verlangen, Wunsch, beruht sicher auf einer falschen Etymologie. Der Uebersetzer dachte wohl an die Wurzel *ish*, wünschen, die aber keinenfalls verglichen werden kann. Es ist eine einfache Adjectivbildung mittelst *vaṭ* von *ashi*, Wahrheit; Jt. 2, 5 ist *ashivaṭ* ein Prädikat des *Çraosha*. — *Ćiçtâ*, dritte Person imperf. medii von *ćith* (s. das Gl.).

V. 6. *Jē* — *râdaṭ* Ner.: *jaḥ uttamânâm̃ uttamatvam̃ dadhjât prasâdam̃ća asja bhilâbokshilâjâ* [?] *dijate svâmin*, vgl. zu 33, 2. Ueber *apēmē urvaêçê* s. zu 43, 5. — *Ahurô* — *ashjô* Ner.: *asja nikr̃shṭa*[m] *Aharmanasja nikr̃shṭatarâm̃ kurjati, asja nigraham̃ vidhijate.* Die Deutung des *ashjô* als eines Comparativs von *aka*, schlecht, ist ganz richtig; ich war indess selbstständig schon vor Einsicht Neriosengh's auf dieselbe gekommen. S. zu *ashibjâ* 32, 10. *Ashjô* ist nur eine weichere Aussprache für *askjô* = *aćjô*; das *k* wurde wegen des unmittelbar folgenden *j* zum Palatal.

V. 8. *Jjaṭ — dâdrê* Ner.: *jo nihaṁtâ durgatimatâṁ jad çubhapunja[ṁ] dhârajet; bhaved jad nirbhajena.* Das nur hier vorkommende *akôjâ* ist durch *nihaṁtâ*, Vernichter, erklärt. Aber dem Zusammenhang nach kann es kein nomen actoris sein, sondern muss dem *ustâ*, Heil, Glück, parallel stehen und das Gegentheil, Unglück, Verderben, bedeuten. An eine Ableitung von *kavi* + *a* privat., wonach es für *akavjâ* stände, ist nicht zu denken, da *kavi* in den *Gâthâ's* (s. zu 32, 14) die schlimme Bedeutung von Götzenpriester, Lügner hat, das Wort mit dem *a* privat. also nur die Bedeutung „nicht götzendienerisch" haben könnte, die aber dem Zusammenhange widerspricht. Das in den Jeschts häufig vorkommende *kaojãm* ist nur Genitiv plur. von *kavi* und hat eine schlimme Bedeutung. Wir müssen *akôjâ* von *aka*, schlecht, ableiten. Die Form macht Schwierigkeit; zunächst ist man versucht, sie für eine durch das Suffix *ja* vermittelte adjectivische Weiterbildung zu halten, aber dann sollte man nicht *akôjâ*, sondern *akja* erwarten. Der Umstand, dass der Hauptsatz unseres Gliedes kein Verbum hat, bestimmte mich, in dem *akôjâ* eine Denominativbildung zu sehen, und die nähere Betrachtung der ganz analogen Formen *gâthrôjâ* 43, 2 und *içôjâ* 43, 8 bestätigt diese Meinung. Es ist entweder eine zweite Person Imperativi sing. oder eine erste Conjunctivi sing. Hier und 43, 8 ist letzere Fassung vorzuziehen. Sonach heisst es: ich will schlimm sein für den Lügner, d. i. ihm Schaden zufügen. Man vgl. 47, 4 *hãç akô dregvâitê*, wo das Denominativ aufgelöst ist. — *Skjâtô*, Part. pass., jedoch mit activer Bedeutung, wie *varetô* 45, 1 von *ski*, *skjâ* (s. zu 44, 9), bergen, schützen.

V. 9. *Ajaṅhâ — dâvôi* Ner.: *anupakâriṇâm niçćâjan upari ubhajor bhuvanajor ârâdhanaṁ dehi jat tad gâṭhaṁ tano[r] akshajat.* Ueber *ajaṅhâ* s. zu 30, 7. *Khshuçtâ* ist durch *niçćâjan (niçćajan)*, beschliessend, gewiss wissend, wiedergegeben, was aber hier weder einen Sinn giebt, noch sich etymologisch begründen lässt. Man kann das Wort nur auf eine Wurzel *khshud* oder *khshut*, *khshuth* zurückführen, und einer solchen begegnen wir sowohl im Sanskrit als im Baktrischen. Das Sanskrit bietet *kshud*, bewegen, schütteln, zerstossen, wovon *kshudra*, klein; *kshodas* ist im Weda Wasser, Strom, Fluss, von der Bewegung so genannt. In demselben Sinn treffen wir auch *khshaodaṅha* (Instr.) Jt. 10, 14; das Verbum *khshaothaṭ* (dritte Person imperf.) Jt. 8, 6. 37 heisst deutlich fliessen, strömen. Von dieser Wurzel *khshuth* oder *khshud* nun ist *khshuçtâ* (instr.) das Part. pass., hat aber wie *vareta* 45, 1 activen Sinn und eine figürliche Bedeutung „in fliessender Zeit", d. i. im Verfluss, im Verlauf der Zeit. — *Ahvâhû* ist kein einfacher Locativ des plur., sondern ein von dem Genit. dual. *ahvâo* durch Anhängung der pluralen Locativendung *hû* gebildeter Locativ dualis von *ahu*, Leben. Gegen die plurale Fassung spricht das lange *â*; man müsste einen Singular *ahvâ* zu Grunde legen, der aber nicht

existirt. — *Çavajô*, Accus. eines Thema's *çavajañh*, steht für *çavajañhê*, wie wir *râshajañhê* in demselben Versgliede haben. 49, 3 steht an seiner Stelle der Inf. *çûidjâi*, 30, 11 das Subst. *çavâ*.

V. 10. *Marekhshaitê* lässt sich nicht wohl von *mereñć*, tödten (Causat. von *mere*, sterben), ableiten, da „wer mich anders tödtet, als dieser" einen schlechten Sinn geben würde. Es ist wohl auf die Wurzel *marez*, wegtreiben, = *mṛǵ* zurückzuführen und davon eine Desiderativbildung mit Wegfall der Verdoppelung. — *Hunustâ* ist von Ner. nur umschrieben, nicht erklärt. Dieses ἅπ. λεγ. ist man zunächst mit *hunavô* (nom. plur.), das Jt. 5, 54. 57. 10, 113. 19, 41 als Name feindlicher oder dämonischer Wesen vorkommt, zu vergleichen geneigt. Da diesem Plural ein Singular *hunu* entsprechen muss, so könnte *hunustâ* ein Superlativ davon sein; aber da *hvô* = eben der vorhergeht und *hunustâ* darauf bezogen werden muss, so sollten wir *hunustô* haben. Aus diesem Grunde kann diese Ableitung nicht richtig sein. Mit *hunu*, auspressen (vom Soma), lässt sich ebenfalls wenig anfangen. Die einzig richtige Ableitung scheint mir die von *hunare* = neupers. *hunar*, Kunst, Geschick, List, zu sein; *tâ* (Thema *tar*) ist das nomina actoris bildende Suffix, so dass *hunustâ* der Künstler, Schöpfer heisst. Ueber die Veränderung der Endung *ar* in *us* (*hunustâ* steht für *hunartâ*) s. Zeitschr. der D. Morgenländ. Gesellsch., Bd. IX, p. 693, u. die Grammat. — Zu dem Instrumental. fem. sing. *vohujâ* des Adject. *vohu* ist aus dem vorhergehenden Gliede *dâmi*, Schöpfung, zu ergänzen. — Zu *gaṭ* vgl. 43, 1.

V. 11. *Nâ* ist mit *kē* zu verbinden und steht gleich *kaçnâ* 44, 3, welcher Mann = wer? — *Kē — Ârmaitis* Ner.: *kas te punjasarvam apraććhat; kila jat satjatajâ sampûrṇamanasâ sarvam apraććhat.* *Âfrastâ* lässt sich als nomen actoris und als dritte Person imperf. sing. medii der Wurzel *pereç*, fragen, erklären; die Vergleichung von *hēm-frastâ* 47, 3 und *frastâ* 49, 2 spricht für letztere Fassung. Nach diesen Stellen muss *ashâ* der Instrumental sein. Dem Sinne nach ist es so viel als sich befragen mit. — *Kē — ereshvô* Ner.: *ko jushmâkam uttamam mano nirvâṇe samaje kimćit suvjâpâram ǵânâti jad uttamatvena satjatajâ nirmalatajâ ǵânâti.*

V. 12. *Nôiṭ — zemô* Ner.: *na tad jad lobhjam ǵânanti amtarâle âsît kâlasja svâdjavastramća.* Die Deutung des *khshnâus* durch *lobhjam ǵânanti*, sie halten für begehrenswerth, beruht auf falscher Etymologie, wie auf Unkenntniss der Grammatik. Dass *khshnâus* aber ein Nom. sing. von *khshnû* ist, s. zu 46, 1. — *Vaêpajô* lässt der Form nach mehrere Deutungen zu, einmal als Nom. plur. eines Thema's *vaêpi*, dann als zweite Person imperf. sing. Caus. der Wurzel *vip*, säen, = skr. *vap*, Vend. 8, 26 Saamen lassen. Die zweite Fassung stimmt nicht zu dem Zusammenhang, da eine zweite Person sing.

hier keine Stelle hat. Wir müssen uns an die erste halten. Den Nom. plur. *vaépajô* finden wir auch sonst wie Vend. 8, 32 *arsha-vaépajô*, Männerbesaamungen, d. i. Päderastie, vgl. Vend. 1, 12 *narô-vaépaja.* Hier kann es diese Bedeutung nicht haben, sondern wir müssen ihm die Bedeutung Sprösslinge, Nachkommen geben. *Kevinô* ist Genit. sing. eines Thema's *kevin*, d. i. einer, der zum *kevi* oder dem *kevi* gehört. Es steht für *kavin*, man vgl. *kevîtâo* für *kavîtâo* 32, 15. Hierunter sind die Anhänger der *Kavi's*, der Götzenpriester, gemeint. *Peretô*, Gen. sing. von *peret* = *přt*, feindlich, zerstörend, s. zu *peshjéiñti* 44, 20. Die Structur des Satzes anlangend, so steht *nôiṭ tâ îm khshnâus* absolut voran: nicht ist also ein Verehrender, d. i. Niemand verehrt; die folgenden Worte *vaépajô* — *zemô* enthalten eine nähere Bestimmung derer, welche nicht (den Zarathustra) verehren. — *Jjaṭ* — *vâzâ* Ner.: *ajañ me ǵâtiçîte kâle praćarati mitratâm.* Dem *aoderes*, welches nur Genit. sing. eines Thema's *aodar* sein kann, scheint in der Uebersetzung *ǵâti*, Geburt, zu entsprechen. Die Ableitung führt auf das sanskritische *ûdhar*, Euter. Hiezu stimmt auch das folgende Adjectiv *zôishenû*, das von der Wurzel *zish* = *ǵish*, ausgiessen, ausfliessen, sich ableitet, aber nicht die schlimme Bedeutung des derselben Wurzel entstammenden Superlativs *zôiżdista*, hässlich, garstig (eigentlich am stärksten ausfliessend von Eiter und andern unreinen Flüssigkeiten), angenommen hat; wir dürfen ihm die von ausströmend beilegen. Den Casus anlangend, so ist es Nom. plur. neutr. einer Adjectivbildung *zôishenu* und bezieht sich auf *vâzâ* (nom. plur. neutr.) = skr. *vâǵa*, Speise, Kraft.

V. 13. *Tâ* — *haithîm* Ner.: *ubhajor bhuvanajor durgatigâminaḥ gaṇânâm asti dîninirmalatâ prakaṭatâ bhavishjati.* Warum das Verbum *maredaiti* durch *gaṇa*, Schaar, wiedergegeben ist, lässt sich schwer sagen. Wir müssen es entweder mit dem sanskritischen *mřḍ* (für *mard*), erheitern, erfreuen, identificiren oder als eine causale Erweiterung der Wurzel *mare*, sterben, also tödten, fassen, wozu das Substantiv *maredhâ*, Mord, Vend. 1, 6 sehr gut stimmt. Hier passt nur die letztere Bedeutung, da der Sinn unmöglich der sein könnte: die Lehre des Lügners erfreut das Wesen des Rechtschaffenen; es muss heissen: die Lehre des Lügners vernichtet das Wesen des Rechtschaffenen. — *Jêhjâ* — *âkâo* Ner.: *eteshâm âtmâ pâtajati Ćinâadanâm-parisphuṭam.* Vgl. 46, 11, wo aber für *khraodaṭ* von den besten Handschriften *khraożdaṭ* gelesen wird, welches an unserer Stelle keine einzige zeigt. Da sonst weder ein Verbum *khraod*, noch *khraożd* sich findet, so ist es eigentlich schwer zu entscheiden, welche Lesart die richtige ist. Der öfter vorkommende Superlativ *khraożdista*, am gewaltigsten, stärksten, weist auf einen Positiv *khraożda*, der sowohl auf eine Wurzel *khraod*, als *khraożd* zurückgeführt werden kann; jedenfalls aber ist *khraod*, das vollkommen dem skr. *krudh*, zürnen, entspricht, die ursprüngliche

Form. Ich möchte mich an beiden Stellen für die Lesung *khraod* entscheiden. Die sanskritische Bedeutung zürnen können wir ihm aber weder hier, noch 46, 11 beilegen. Es hat an beiden Stellen ein Object nach sich, 46, 11 einen Accusativ *(jẽñg)*, hier einen Genitiv, *peretâo*. Denn nur als Genit. dual. lässt sich letzteres fassen, indem es aus *peretvâo* (von *peretu*) ebenso verkürzt ist, wie *khratâo* 48, 4 aus *khratvâo* (von *khratu*). Die von Nerios. ihm hier gegebene Bedeutung von stürzen ist nicht ganz unpassend; richtiger und besser zu 46, 11, wo es einen antreiben, anreizen bedeutet, stimmend ist die von losstürmen gegen, auf. Die Seele des Frevlers stürmt los auf die beiden *Cinvat*brücken (s. die speziale Einleitung), um sie zu zerstören. Ueber *âkâo* s. I, p. 198. — *Qâis — pathô* Ner.: *jad eteshâm̃ svîjate karmaṇo ǵihvâ vinâçajate* [*punjasja pam̃thânâm̃ suvjâpâraçća vinâçitâ*]. *Hizvaçćâ-ashahjâ* ist eigentlich ein Compositum, an dessen erstes Glied das *ća*, und, statt, wie zu erwarten, an sein letztes, gehängt ist. *Hizvaç* = *hizvô* lässt sich nur als erster Theil eines Compositums fassen und nicht als irgend ein Casus von *hizvâ*, Zunge, erklären; man vgl. *hizvô-vaçô* 31, 19, *hizvô-raithîm* 50, 6; es steht für *hizvô-ashahjaćâ* und heisst eigentlich Zungenwahrheit, d. i. die Wahrheit, welche laut und öffentlich verkündet wird. *Nãçvâo* ein partic. praes. der Wurzel *nãç*, erlangen = nanciscor, vgl. *nãçaṭ* v. 16. An *naç*, untergehen, vernichten ist nicht zu denken, wie Ner. thut, da hiedurch ein ganz falscher Sinn entstehen würde.

V. 14. *Nôiṭ — arem* Ner.: *na mitrasja datvam âçrotasja kârjam sam̃pûrṇam̃ kr̆tam̃* [*kila kim̃ćit savjâpâram abhîpsitam̃ sam̃pûrṇam̃ nikr̆tam̃*]. *Urvâthâ*, wofür richtiger *urvâtâ* geschrieben wird, wird von Ner. als gleichbedeutend mit *urvatha*, Freund, genommen, was aber keineswegs der Fall ist; denn letzteres ist ein Masculinum, wogegen *urvâthâ* nur ein Neutrum (nom. plur.) sein kann, und hat stets ein kurzes *a* in der vorletzten Sylbe; ausserdem würde diese Bedeutung hier auch keinen Sinn geben. Wir müssen es als gleichbedeutend mit *urvâtâ* (s. zu 31, 1), die Aussprüche, nehmen. *Karapanô* kann hier nur Genit. sing. von *karapan*, Götterpriester, nicht Nom. plur. sein, wie 46, 11. Als solchen fasst es auch Neriosengh. *Vâçtrâṭ* ist von *dâtôibjaçćâ* abhängig. Ueber *arem* s. I, p. 222 fg. — *Gavôi — çẽñhâisćâ* Ner.: *gavâm̃ paçûnâm̃ sam̃pûrṇamanasâ çikhjâpajanti* [*nirvâṇanihanti*] *jat svîjât karmaṇaḥ çikhjâpajanti* [*paçćâd avjâpâram̃ kurvanti*]. Für *çeñdâ*, das mit dem gleichen Worte wie *çẽñha* übersetzt ist, scheint Neriosengh ebenfalls *çẽñha* gelesen zu haben, welche Lesung aber sicher irrig ist. Es ist wohl nur ein reines Missverständniss des Uebersetzers, der mit dem seltenen *çeñdâ* nichts anzufangen wusste. Der Abstammung wie der Bedeutung nach ist es aber von *çẽñha* (W. *çẽñh* = *çam̃s*, loben, preisen), Wort, Lob, völlig verschieden; denn es ist aus *çeñ* + *dâ* zusammengesetzt; *çeñ* entspricht völlig dem wedischen *çam*, am bekanntesten in der

Formel *çam jos* (s. darüber Zeitschr. der D. M. G. VIII, p. 742), Heil, Glück, so dass *çeñdâ* nur Glück bringend bedeutet. J. 38, 5 ist es Prädikat der „Mütter" (*çeñdâo mâtarô*). Grammatisch bezieht sich hier *çeñdâ* auf *urvâtâ* zurück. — *Jê — dât* Ner.: *jat te çikhjâpajanti teshâm nirvâṇe drûǵasja samâsatram âdadâti* [*âtmane svijam*].

V. 15. *Jjaṭ — parâ* Ner.: *jat prasâdam kuru Ǵaraṭhustro* [*'ham bhavâmi*] *svargalokam âsvâdajâmi ârgatuljapuṇjam.* Auffallend ist die Uebersetzung des Dat. plur. *magavabjô* durch *svargaloka*, Himmelswelt, Paradies, während wir doch deutlich darunter Personen, die *magava's* (die spätern Mager), zu verstehen haben. Der Uebersetzer wurde wohl durch das im folgenden Gliede vorkommende *garô demâna* (*Gorotmân*, Paradies) hiezu verleitet. Zu *ćôist* vgl. 50, 3. — *Tâ — ćivishî* Ner.: *jat te uttamasja manasaḥ puṇjasja lâbham âsvâdajâmi* [*kila lâbham jat savjâpâram kuru*]. *Ćivishî* verwechselt Ner. mit *ćôist* oder leitet es wenigstens von derselben Wurzel ab, da er beide gleichmässig durch ich lasse geniessen wiedergiebt. Diese Identifikation ist aber nicht möglich, da *ôi* nie aus *u*, *v*, sondern nur aus *a* + *i* entsteht. Der grossen Aehnlichkeit wegen mit *tevîshî* kann man es für eine Verschreibung statt dieses häufiger vorkommenden Wortes oder wenigstens für die gleiche Form (Nom. Acc. dual.) halten, und diese Annahme gewinnt dadurch an Bestand, dass *ćivîshî* weder als Verbum, noch als Nomen gut erklärt werden könnte. Man müsste es auf die Wurzel *ćju* (wovon *ćevista* 34, 13 s. die Note), fliessen, strömen, gehen, zurückführen, und es entweder als eine zweite Person sing. Optativi oder als einen Nom. Accus. dual. eines Thema's *ćivis* fassen, was beides unwahrscheinlich ist; denn die zweite Person sing. optativi, die überdiess *ćivishâ* lauten (vgl. *khshnvishâ*) sollte, gäbe gar keinen passenden Sinn, da die angeredete Person hier nicht zu bestimmen wäre — denn *Ahuramazda*, auf den das im Sätzchen Ausgesagte allein passen würde, kann sie nicht sein, ebenso wenig Zarathustra — und der Nominat. dual.: die beiden Gänge würde zu sonderbar lauten und wäre kaum zu erklären. Liest man dagegen *tevîshî*, so erklärte sich alles einfach; die „beiden Kräfte" sind die *haurvatât* und *ameretât*; hiezu stimmt alles sehr gut. Die Verschreibung ist bei der graphischen Aehnlichkeit des *ć* mit *t* leicht erklärlich.

V. 16. *Tãm — nãçaṭ* Ner.: *kai Gustâspâ nirmolo râǵâ jogjataraḥ. Nãçaṭ*, das nur eine dritte Person sing. imperf. activ. der Wurzel *nãç* (s. zu *nãçvâo* v. 13) sein kann, giebt Ner. durch ein Adjectiv: *jogjataraḥ*, sehr gewandt, geschickt, welche Deutung indess völlig irrig ist. Ebenso ist die Uebersetzung des *magahjâ* durch *nirmala*, fleckenlos, kaum zu begreifen. — *Vañhêus — mañtâ* Ner.: *uttamena manasâ tasja suvjâpâreṇa saǵñâḥ evam kuru* [*kila nirvâṇam kiñćit suvjâpâram evam jathâ juǵjate ǵñâtum*]. Ueber *padebîs*

s. zu 50, 8, wo es Ner. richtig durch Versfüsse erklärt, während er es hier mit gutvollbringend wiedergiebt. — *Çpeñtô — ustâ* Ner.: *gurutarân svâminaḥ mahâǵńâninaḥ evaṁ çakjate çubhaṁ ǵńâtuṁ.* Der Infinitiv *çazdjâi* (W. *çad*, s. zu 30, 2) ist hier durch *çakjate*, er kann, vermag, wiedergegeben, wonach der Uebersetzer es unzweifelhaft mit dem sanskrit. *sah*, können, zusammengebracht hat, eine Herleitung, die nicht zu billigen ist. Die Wurzel *çad* ist noch im neupersischen *sâzad*, es schickt sich, geziemt sich, erhalten (s. I, p. 116). Die Pehlewi-Uebersetzung des Vendidad giebt sie gewöhnlich durch מרמנונסתן, sinnen, denken, dünken (s. mein Schriftchen: Ueber die Pehlewi-Sprache, p. 14), wieder, aber ich glaube mit Unrecht. Eigentlich identisch mit dem sanskrit. *çad*, fallen, lat. cadere, bedeutet es in der Uebertragung zufallen, zu Theil werden, sich ereignen und dann weiter sich schicken, passen. Man vgl. die Parallelstellen: Vend. 2, 24: *idha Jima añuhê açtvaitê çadajâṭ jaṭ idha paçêus anumajêhê padhem vaênâitê*, hier liess Jima dem irdischen Leben die Sorge für einen Aufenthalt des Viehs zu Theil werden. 3, 32: *hãm-urviçjâoñhô çadajêiti* (für *-êiñti*), d. i. es ereignet sich, trifft sich, dass sie (die *Dêva's*) zu Grunde gehen. 18, 19: *avi mê âzis daêvô-dâtô parôiṭ pairithnem añhvãm ava-darenãn çadajêiti*, der von den *Dêva's* geschaffene *Âzi* will mich vernichten; eine Zerstörung alles Lebens will er eintreten lassen. Jt. 22, 7: *thritjâo khshapô thraosta vjuçã çadajêiti*, wenn es nach Verfluss der dritten Nacht helle wird (wörtl. sich ereignet helle zu sein). An unserer Stelle kann man ihm füglich ebenfalls die Bedeutung zu Theil werden beilegen.

V. 17. *Berekhdhãm* s. zu 44, 7. — *Daêdôist* (Ner.: *gurutvaṁ karttum*) ist die dritte Person sing. imperf. des Desiderativs der Wurzel *dî* (neupers. *dîdan*), sehen, skr. *dhjâi*, denken, also hier: zu sehen wünschen, wollen. Ein Intensivum, woran man zunächst denkt, kann die Form desswegen nicht sein, weil das *s*, das nicht wurzelhaft ist, sonst nicht erklärt werden könnte; denn eine Wurzel *dîs* kennt das Baktrische nicht. — *Âzdjâi* Ner.: *bhûtiṁ kuru.* Diese Deutung stützt sich auf die Ableitung von *as*, sein, welche möglich, aber nicht wahrscheinlich ist; es wäre dann entweder der Infinitiv oder der Dativ des Substantivs *açtî* (mit Lauterweichung: *azdî*), das Sein; aber die Ableitung von der Wurzel *aç*, *aṁç*, erlangen, hat weit mehr für sich. Es ist jedenfalls (wegen des davon abhängigen Genitivs *ashahjâ*) ein Substantiv und identisch mit dem wedischen *ashṭi*, Erreichung.

V. 18. *Tãm — qarenâo* Ner.: *asâu nirvâṇaǵńaḥ sadgurutvajâm âsja* [?] *durugavâǵaḥ jâćajati hastâbhjâṁ svîjena kârjeṇa. — Taṭ — tavâ* Ner.: *tat me dehi svâmin mahâǵńânin tvaṁ ânandaṁ praćârajituṁ prasâdaṁ kuru. Rapên* wie *uçên* Nom. sing. masc. praesentis act. für *rapjan* W. *rap* = *rabh*, s. I, p. 47 fg.

V. 19. *Maidjô-mâonhâ* ist deutlich ein Dual, wie die darauf sich beziehende Verbalform *dazdê* (s. zu 30, 4. I, p. 101) beweist. Mit diesem Verbum bildet es einen besondern Zwischensatz. Da aber *ahmâi*, diesem, nur auf *Mazdâo* bezogen werden kann, so können wir *dâ* nicht in der Bedeutung von schaffen, machen nehmen, sondern müssen ihm die von beilegen, zuschreiben geben. Denn die beiden *Maidjô-mâonhâ* konnten dem *Ahuramazda* die Gesetze nicht machen, sondern nur sagen, dass sie von ihm herrühren und sie andern verkündigen. — Ueber *ishaçāç* s. zu 50, 2.

V. 20. *Jazemnâonhô — ćagedô* Ner.: *jadi manasâ namaskṛtiṁ svâminaḥ ânande pramodena kurute tat svâmî karoti prasâdaṁ.* Ueber *ćagedô* s. zu *ćagvâo* 46, 2.

V. 22. Dieser Vers findet sich mit einigen Abweichungen auch J. 4, 26.

Commentar zur Gâthâ vahistôisti.

Capitel 53.

Diese letzte und kleinste Sammlung, die wie die vorhergehende nur als ein Anhang zu betrachten ist, hat hinsichtlich der Sprache soviel Eigenthümliches und von den übrigen *Gâthâ's* Abweichendes, dass wir nicht nur einen kleinen Zeit-, sondern auch einen Ortsunterschied annehmen dürfen. So sind die Formen *mĕbĕedus*, *pithâ* sicher Provinzialismen, ebenso scheint *dĕgiṭ* eine örtliche Redeweise. Merkwürdig sind namentlich die vorkommenden Eigennamen, wie *Âzus*, *Vesha* und die Ortsnamen *Ĝĕnarâ* und *Khrûnerâ*, die sich sonst nirgends weiter im Zendawesta finden. Auffallend ist auch die Erwähnung des Gottes *Vaju*, der wir nirgends sonst in den *Gâthâ's* begegnen. Dem Inhalte nach lässt sich das Stück in drei Theile zerlegen: *a)* 1—4, *b)* 5, *c)* 6—9.

a) 1—4. Diese Verse beziehen sich, wie 51, 11—19 auf Zarathustra und seine ersten Genossen. Merkwürdig ist die Erwähnung der Tochter Zarathustra's, Pourutschista, d. i. die Vielwisserin, welche einen wesentlichen Antheil an der Ausbildung und Verbreitung der Lehre ihres Vaters gehabt zu haben scheint.

Zarathustra und seine Anhänger sind in Folge ihres Glaubens im Besitze der höchsten Güter; denn ihnen ist diess Glück von *Ahuramazda* selbst verliehen (1). Die Förderung und Verbreitung der Lehre Zarathustra's, die Verkündigung seiner Lieder und Sprüche, sowie das Vollbringen der von dem grossen Meister angeordneten Handlungen, wird zunächst von seinen bedeutendsten Anhängern, dem *Vistâçpa* und *Frashaostra* erwartet (2). An ihrer Ausbildung, dass sie die wahrsten und reinsten Gedanken der höchsten Genien, des Mazda, des guten Sinnes und des Wahren, also die grösstmögliche Vollkommenheit erhielte, hatte Zarathustra's ausgezeichnetste Tochter, die nach der Familie ihres Vaters (s. 46, 15) die Hetschataspidin heisst, einen wesentlichen Antheil. Ueber diese ihre grosse und segensreiche Wirksamkeit, die namentlich auch der Beförderung des Ackerbaus gewidmet war, kann der Erdgeist *(gĕus urvâ)* die beste Auskunft geben (3). Der Dichter bekennt mit Freuden diesen glückbringenden Glauben, den der Glückselige, d. i. Zara-

thustra, die Herrn und Gebieter zur Mittheilung an die Landleute und die Wahrhaftigen gelehrt hat, um dadurch das Gute in der Schöpfung zu fördern (4).

b) Der fünfte Vers steht ganz abgerissen da. Er enthält einen an die heirathenden Mädchen gerichteten Spruch, dessen Sinn ist, dass die Ehe nur dann glücklich sein und sie sich nur dann des Wohlstandes erfreuen könnten, wenn sie Zarathustra's Lehren folgend, mit Wahrheit und Aufrichtigkeit des Herzens ihrem Gatten ergeben seien.

c) 6—9 hängen unter sich zusammen, sind aber etwas schwer zu verstehen. Der Dichter oder Prophet macht die ganze auf Hilfe harrende Gemeinde, Männer wie Weiber darauf aufmerksam, dass es eine Hilfe gegen das Böse gebe. Schon Jima hat in der Vorzeit dagegen gekämpft. Aber auch jetzt sind die wahrhaft Gläubigen nicht verlassen; denn der Genius *Vaju* (der *Vâju*, Morgenwind, des Weda) kämpft mit der Macht des Lichts gegen die an, welche es verdunkeln wollen; er besiegt alle, welche das Geistesleben, die gute Gesinnung, verderben wollen (6). Die Gemeinde harrt aber nicht umsonst. Sie soll für ihren Glauben und ihr Handeln belohnt werden, und zwar durch den geheimen Schatz, d. i. durch Mittheilung der kräftigen, gegen das Böse wirksamen Sprüche und Handlungen. Diess geschieht durch *Âzus* (vielleicht Appellativum: der Hersager, Verkündiger), der die Sprüche aus alter und neuer Zeit, welche zur wirksamen Vernichtung des Bösen angewandt wurden, der Gemeinde verkündet. Die letzten Worte sind dem Zusammenhang nach sehr dunkel (7). Die Frevler, welche der Verkündigung und Ausübung der wirksamen Sprüche und Handlungen entgegenstehen und laut darüber aufschreien, sollen vernichtet oder wenigstens verringert werden. Während *Ahuramazda* die Orte Dschenara und Khrunera, d. h. wo die siegreichen und tapfern Männer wohnen, mit allen guten Besitzungen beschenkt, soll die Frevler in Bälde Verderben ereilen (8). Einer der Hauptfeinde ist *Vesha*, der die alte Lehre zu verdrehen und zu verderben sucht; die feindlichen Wesen besiegt der, welcher bereits zum Verderben der bösen Geschöpfe gewirkt hat, nämlich *Jima* (vgl. 6). *Ahuramazda* ist im Stande die Lügner völlig zu vernichten und aus ihrem Eigenthum zu vertreiben (vgl. 46, 4); daher gebührt auch ihm die Herrschaft; denn er verleiht durch die Dreiheit des guten Gedankens, des guten Worts und der guten That der Menschheit Heil und Glück.

V. 1. *Jêzi* lässt sich hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung wenn fassen, sondern wir müssen es in dem Sinne von da, dass nehmen, da wir sonst keinen passenden Sinn zu gewinnen vermögen. Man vgl. das griechische εἰ in der Bedeutung von dass nach gewissen Verben. — *Ashâț — hvañhvîm* Ner.: *jat punjam sam̃pattim̃ svâmin mahâĝñânin sarvam̃ dehi sarvam̃ jâvat dhânjasarveshâm̃ govin̥dâm̃ dehi* [*kila jâvat tano akshajatvam̃ eteshâm aparâṇâm̃ dehi*]. Das ἅπ. λεγ.

hvañhvîm lässt sich nur als Zusammensetzung von *hu* + *añhvi* „das Lebendige" fassen. Ueber letzteres s. I, p. 174. — *Jaćâ* — *çaskāćâ* Ner.: *tat jad asâu pratârajati Aharmataḥ çishjâpajati.* Die Deutung des *daben* durch betrügen ist hier nicht zulässig; wir müssen es in der ursprünglichen verkleinern, verringern (vgl. skr. *dabhra*, klein, gering) nehmen; in Verbindung mit den Accusativen *ukhdhâ* und *skjaothanâ* bedeutet es dann weniger davon sprechen und thun. Den natürlichen Gegensatz bildet *çaskā* (dritte Person sing. imperf. von *çask* = *çać*, *çak*, stark sein) s. zu 30, 11. I, p. 115 fg.

V. 2. *Aṭćâ* — *skjaothanâisćâ* Ner.: *evañ jad asâu çishjapajati tvañ uttamañ manasâ vâkjañ kuru jat pûrvañ.* *Çćañtâ* ist die dritte Person plur. imper. von *çać*, vollbringen, machen, mit Ausstossung des *a*; man vgl. *ptâ* für *pitâ*; *khshmâ* für *kishmâ* u. s. w. — *Çaoskjañtô* ist der Form nach nur Nom. oder Acc. plur.; aber hier passt weder der eine noch der andere Casus in die Construction; wir müssen nothwendig annehmen, es sei zwar ein Accusativ, aber er stehe missbräuchlich für den Dativ, da nur auf diese Weise ein passender Sinn herauskommt.

V. 3. *Vañhēus* — *çarēm* Ner.: *uttamasja manasaḥ sthâtuñ suvjâpârañ evam asti [punjasja ǵñânam evañ — dehi adhipatitvañ].* Das ἅπ. λεγ. *paitjâçtîm* löst man am besten in *paiti* + *âçtîm* auf; letzteres ist auf *açti*, Sein, Dasein (mit Dehnung des *a* zu *â* vgl. *çpitâma* für *çpitama*) zurückzuführen, so dass das Ganze eigentlich Gegensein, d. i. Gegenstand, bedeutet; man vgl. *paitikara* in der ersten Keilschriftgattung = neupers. *paikar*, Bild, eigentl. Gegenmachung, Contrefey. — Für *çarem*, Schutz, liest man mit K. 4 passender *çarēm*, Schöpfung.

V. 4. *Tēm* — *vîdaṭ* Ner.: *jat tvañ çobhanañ paripûrṇañ dânañ dehi; jad dîner anena pitrâ dâtiñ dattâtanusrijaḥ* (?) *sañprâpti.* Für *vî* scheint mit den meisten Handschriften besser *vē* geschrieben werden zu müssen. Die Schreibung Westergaard's *çpere-dânîvarâni* kann ich auf keine Weise billigen; entweder muss man *çperedâ-nîvarâni* oder *çperedâni varâni* trennen; ich möchte die letztere Theilung vorziehen, so dass wir zwei erste Personen des Imperativs neben einander haben. *Çperedâni* lässt sich nur auf das sanskritische *spṛdh*, wetteifern, zurückführen. — *Manañhô* — *mēbēedus* Ner.: *jad uttamamanâsviṭañ* (?) *suvjâpârañ svijagotriṇâm upari asti [tasja susvâdusañpûrṇakhâdañ vastraprasâdañ prasâdapûritañ gurukârjam anjaǵñânatvañ sukhena dehi].* *Hañhus* ist ἅπ. λεγ. und wird von Ner. durch *suvjâpârañ* erklärt. Es lässt mehrere Ableitungen zu, einmal von der Wurzel *sas*, schlafen, wonach es Schlaf hiesse, dann von *añhus*, Leben, + *ha*, wobei aber das kurze *a* auffallend wäre. Weit sicherer als diese beiden Ableitungen ist die von *hus* = neupers. *khash*, gut, + *ha*, so dass das Ganze ein Neutrum wäre und *perpulchrum* bedeutete.

Man vgl. *hus-hakhâ qēñvâtâ* 32, 2. Noch weit schwieriger ist das ἅπ. λεγ. *mēbēedus.* Die Handschriften trennen. *Mē,* wofür mehrere Codd. wie K. 4, 9, 11. P. 6 *mem* haben, wird als besonderes Wort betrachtet, wie ich glaube, ohne Grund. In diesem Fall könnte es nur für *ma-s* stehen und der Meinige bedeuten, oder es könnte auch für *mâ,* mich, oder *mâ* = μή gesetzt sein. Aber weder durch die eine, noch durch die andere Annahme bekommen wir einen erträglichen Sinn. Wir müssen *mē* nothwendig mit *bēedus* zusammenschreiben, da es nur eine Reduplikationssylbe sein kann. Da sowohl im Sanskrit als im Baktrischen bei der Reduplikation die Reduplikationssylbe eine Modifikation des Consonanten der Stammsylbe liebt (wie z. B. die Reduplikationssylbe einen Palatal hat, wenn die Stammsylbe einen Guttural zeigt, so in *ģirgerezaț, ćikôiteres* u. s. w.), so liegt auch hier diese Annahme nahe, um so mehr, als *m* zu derselben Lautklasse wie *b,* nämlich zu den Lippenlauten gehört. Dieser Wechsel ist im Baktrischen um so eher erklärlich, als es *b* und *bh* nicht mehr unterscheiden kann, wie das Sanskrit, das für das *bh* der Stammsylbe *b* in der Reduplikationssylbe setzt. Für *bēedus* hat K. 9 *bēețus,* K. 6 *bēedus,* K. 4 *biedhus,* P. 6 *bēe dus,* K. 11 *beredhus.* Westerg. schreibt *bēeț us.* Er scheint Ner. zu folgen, welcher nach seiner Uebersetzung *upari* zu schliessen, *us* als ein besonderes Wort fasste; diess ist aber entschieden irrig, da *bēeț* als eigenes Wort nicht gut erklärt werden kann. *Bēedus* scheint mir die einzig richtige Schreibung. Abzuleiten ist das Wort von *bid* = *bhid,* spalten, als eine Adjectivbildung; das *e* ist wie in *ēeâ* nur als leiser Nachhall zu betrachten und hat nicht den geringsten Einfluss auf die Herleitung. Wir müssen das vollständige Wort *mēbēedus* als eine Intensivbildung fassen und ihm die Bedeutung austheilend, vertheilend, spendend beilegen.

V. 5. *Mēñćâ î mãzdazdûm.* Das *mēñćâ* gehört zu *mãzdazdûm* und ist eigentlich nur eine Vorausnahme der in letzterem liegenden Verbalwurzel *man. Mãzdazdûm* selbst ist ein zusammengesetztes Verbum ähnlich wie *jaoźdâ;* der erste Theil *mãz* ist gleich *mâns* (vgl. *mímâns,* Desiderativ von *man*), der zweite *dazdûm* ist die zweite Person Imperativi medii von *dâ* = *dhâ* τίθημι. Der Verbalstamm ist *mēn-mãz,* der identisch mit dem sanskritischen Desiderativum *mímâns* ist. Das Ganze heisst Nachdenken, Ueberlegung machen, d. i. ernstlich nachdenken. Ueber die Trennung des *mēñ* von *dâ* s. zu 31, 5 (I, p. 132). — Für *abjaçćâ* lesen K. 11, P. 6 *aibjaçćâ,* K. 5 *abjaçtâ.* Es kann nicht mit der Präposition *aibi* zusammengebracht werden, sondern wir müssen es als Dativ plur. des Demonstrativstammes *a* nehmen, wenn wir auch diese Bildung weiter nicht mehr in den *Gâthâ's* nachweisen können. Am besten bezieht man dieses Demonstrativ auf *çaqēnî* zurück. — *Vîvañhatû* (dritte Person imperat. sing.) hat ganz den Sinn des lautlich völlig entsprechenden sanskrit. *vi-vas,* annehmen, aufnehmen. *Hushēnem*

steht dialektisch für *hushajanem* Jt. 8, 2. 10, 4, gute Wohnung, wie *khshēñtãm* 48, 8 für *khshajañtãm* gesetzt ist.

V. 6. *Haithjâ* lässt sich hier nur in adverbialem Sinn nehmen; es ist wohl Instrumental und bedeutet wirklich oder auch jetzt. Ueber *râthemô*, das hier Concretum im Sinne von Geber sein muss, s. zu 44, 17. — *Frâidîm.* K. 5 hat *fraidîm*, K. 6 *fraêdîm.* Da wir sonst nirgends mehr dieses Wort im Zendawesta finden, wohl aber ein ähnlich lautendes *fraêtîm* hie und da im *Jaçna* vorkommt (62, 11. 71, 6) in der Verbindung: *fraêtîmća paitîtîmća aibiǵaretîmća*, so liegt die Vermuthung nahe, dass beide identisch und die Verschiedenheit nur eine orthographische sein könnte. Die Bedeutung des *fraêti*, in Verbindung mit Wörtern, die Lob, Preis heissen, kann gar nicht zweifelhaft sein; es ist auf die Wurzel *prî*, lieben, zurückzuführen, die aber in den irânischen Sprachen, namentlich in Verbindung mit der Präposition *â* loben, preisen, beten bedeutet und heisst wohl Gebet. Diese Bedeutung giebt an unserer Stelle zwar einen Sinn, „ihr erspähet (sucht zu bekommen) ein Gebet, das gegen die *Drukhs* wirksam ist"; aber der Umstand, dass die Handschriften kein *t*, sondern ein *d* haben, und nur eine ein *aê*, statt *âi* oder *ai* der andern zeigt, spricht gegen die Identifikation. Wir müssen es als ein ἅπ. λεγ. ansehen, deren es überhaupt mehrere in unserem Capitel giebt. Zu einer richtigen Erklärung kann uns hier nur die Etymologie helfen. Wir müssen das Wort von der Wurzel *dî* = skr. *dhjâi*, nachdenken, die aber in den irânischen Sprachen die Bedeutung sehen angenommen hat (vgl. das Intensiv *daêdôist* 51, 17), und der Präposition *fra* ableiten, so dass es eigentlich Voraussicht, Vorsorge heisst, welche Bedeutung auch besser zu dem Verbum *spashuthâ*, ihr seht, erspäht, wie West. richtig schreibt, zu passen scheint. Die Tradition *(vřddhidâtjâpahara karttâ = çpashuthâ frâidîm)* bringt es mit *frâd*, *frâdańh* zusammen, dem die Bedeutung wachsen, fördern beigelegt wird. — Einige Schwierigkeit macht die Construction. *Râthemô Jĕmē* muss als Zwischensatz genommen und *drúǵô* von *frâidîm* abhängig gemacht werden. — *Âjêçê*, ich verehre, steht ganz absolut, ohne Object; als solches ist *Jĕmē* = *Jima* zu ergänzen. — Grosse Schwierigkeit macht *pithâ*. Ner. übersetzt es mit *mřtjuḥ*, Tod, und erklärt es durch *avaǵîvatvam*, Ableben. Diese Deutung enthält etwas Wahres; aber auf etymologischem Wege — denn die Parallele *pithê* Jt. 10, 84 [1]) ist zu wenig verständlich — lässt sich dieselbe, wenn wir die Lesung beibehalten, nicht wohl begründen. An *pi* = *pjâi*, fett sein, ist nicht zu denken; ebenso wenig ist *pavaiti*, Fäulniss, herbeizuziehen. Wegen der Verbindung mit *tanvô*, Körper,

---

[1]) Der Ausdruck *dvâćina pithê hacimna* bezeichnet dem Zusammenhang nach einen geringern Grad als *nmânô-paitis*, Familienoberhaupt; wahrscheinlich ist jedes Ehepaar darunter gemeint.

liegt die Vermuthung nahe, *pithâ* sei eine verdorbene dialektische Aussprache für *perethô*, da der Ausdruck *perethô-tanu* „dessen Körper vernichtet ist" (Selbstmörder) den Zendbüchern sonst geläufig ist. In der Form *peshô (perethô)* = *tanvô* findet sich das Wort im neunten Verse unsers Capitels. Indess können wir es dem *perethô* nicht vollkommen gleichstellen, noch als Theil eines Compositums fassen; wir müssen es als ein Nomen actoris nehmen, der Zerstörer, was freilich schliesslich denselben Sinn giebt, wie das Compositum *perethô-tanvô*. — *Vajû* scheint hier für den Nominativ *vajus* zu stehen. Es ist der Genius, dem der sogenannte *Râm-Jesht* gewidmet ist, der fünfzehnte in Westergaard's Ausgabe. Ueber *dusqarethĕm* s. I, p. 150. — *Dĕġiṭ* kommt nur in diesem Stücke vor; Parallelstellen helfen also nichts. Will man es als eine Verbalform fassen, so muss man es auf eine Wurzel *dĕġ*, *diġ* zurückführen, die aber das Baktrische so wenig kennt, als das Sanskrit. Ich halte es für ein aus *dĕ* und *ġiṭ* zusammengesetztes adjectivisches Particip; *dĕ* = *dhî* im Sanskrit entspricht ganz dem *dĕ* in *Dĕ-ġâmâçpa* und bedeutet weise oder eher Weisheit; *ġiṭ* ist das sanskritische *ġit*, siegend, erlangend (von *ġi*, siegen), häufig in fine compositorum gebraucht, also „durch Weisheit siegend". — *Areta* ist auf die Wurzel *ar*, gehen, zurückzuführen; mit dem Dativ losgehen auf Jemand.

V. 7. *Âzus.* Dieses ἅπ. λεγ. macht grosse Schwierigkeit. Man hält es am passendsten für einen Eigennamen. Etymologisch könnte man es auf die Wurzel *zu* = *hu (hvĕ)*, rufen, anrufen, zurückführen und als der Anrufer deuten. — *Zarzdistô* ist deutlich ein Superlativ von *zarazdâo*, s. zu 31, 1. — *Bûnôiṭ* kann Ablativ sing. eines Thema's *bûni* und dritte Person sing. optat. von einer Wurzel oder einem Verbalthema *bûn* sein. Das Nomen *bûni* würde nach dem neupers. *bun* Grund, Ursprung heissen; doch finden wir letzteres eher in *buna* Jt. 19, 51 wieder. Als Verbalwurzel könnten wir nur *bû*, sein, annehmen; *bûn* wäre eine eigenthümliche dialektische Erweiterung derselben. Ich glaube, letztere Erklärung vorziehen zu müssen. — *Para* und *aora (avara)* bilden hier augenscheinlich Gegensätze und heissen entweder Früheres und Späteres oder Höheres und Niederes. Ich möchte es in der erstern Bedeutung nehmen und auf ältere und neuere Sprüche beziehen. — *Jeizajathâ.* Das *i* ist reiner Vorschlag wie das *u* in *urûraoçt.* Die Wurzel ist indess nicht *zi* = *hi*, werfen, schicken (wovon *zaja*, Werkzeug), wie man vermuthen könnte, sondern *zan*, erzeugen. Man vgl. *zajĕitĕ* Jt. 13, 16, *zajâoñtĕ* Jt. 23, 5, geboren werden. Aber wir können es der Construction nach nicht als Passivum fassen, sondern wir müssen ihm einen transitiven Sinn beilegen. Dieses ist leicht möglich, wenn wir es wie *ġâjate* im Sanskrit als Deponens nehmen. — Für *magĕus*, wie West. nach K. 5, 6 schreibt, ist mit K. 4, 9, 11, P. 6 *magĕm* zu lesen. Denn nicht nur giebt es sonst

keine Bildung *magu*, sondern der Genitiv-Ablativ wäre wegen des Accus. *têm* gar nicht zu erklären. Das Demonstrativ *têm* weist deutlich auf *magahjâ* des ersten Versgliedes hin.

V. 8. *Dafshnjâ* Ner. *avjâpâram*. Dieses ἅπ. λεγ. lässt sich nur von der Wurzel *dab* = *dambh*, klein sein, betrügen, täuschen, ableiten. Zunächst ist es ein Adject. relativum eines Nomens *dafshna*, wohl aus *dafshana* verkürzt, das aus *dab* ebenso gebildet ist, wie Sanskr. *dhishaṇâ*, Lobgesang (eigentl. Produkt des Nachdenkens), aus *dhî*, *dhjâi*. Sonach ist es das Verringern, Abnehmen, Schwinden, und *dafshnja*, sich verringernd, abnehmend. — *Zaqjâ*, ebenfalls ἅπ. λεγ., kann nur Genitiv sing. eines Nomens *za* sein, das wir am passendsten auf die Wurzel *zan*, erzeugen, der wir im vorigen Verse begegneten, zurückführen und mit dem sanskritischen *ǵa* (in fine compos.), erzeugt, geboren, zusammenstellen. Es weist auf *ivîzajathâ magêm* zurück. — *Ǵênarâ* und *khrûnerâ* sind sicher Eigennamen, und zwar wie der Zusammenhang zu lehren scheint, von Ortschaften; das erstere Wort besagt: die welche siegreiche Männer hat, das zweite die welche kriegerische (harte, rauhe) Männer hat. *Râmãmćâ* ist sicher nur Prädikat, zu den beiden vorhergehenden Namen gehörig. Auffallend ist indess das *ćâ*, das eigentlich nicht hieher gehört. — Die Dative *skjêitibjô vîzibjô* stehen (wie öfter) für den Instrumental. — Ueber *dvafshô* s. zu 44, 14. — *Derezâ* ist als Instrumental von *derez* = *dṛh*, fest, stark sein, zu nehmen und bedeutet mit Macht, Stärke.

V. 9. *Vaêshô*, ein ἅπ. λεγ., das hier Eigenname eines Feindes zu sein scheint. Das ἅπ. λεγ. *narepîs* ist ein Adjectiv und leitet sich am besten von *nare*, Mann, + *pî*, fett sein, transit. ernähren, Gedeihen geben, ab. Für *riǵîs*, wie West. schreibt, wird am besten mit K. 9 *raǵîs* gelesen, als Accus. plur. von *raǵi* Jaç. 19, 18. Verehrung, Religion von skr. *raǵ*, ergeben sein, verehren. — *Aêshaćâ* lässt sich nur als eine Nominalbildung des Verbalstammes *ishaç*, bilden, schaffen (s. zu 50, 2), fassen und als Geschöpf, Gebilde deuten. — *Peshô-tanvô* ist soviel als *perethô-tanvô*; der Uebergang von *eret*, *ereth* in *esh* oder *art* in *ash* ist im Baktrischen sehr häufig (s. bei *peshjêinti* 44, 20). — *Gjâtêus hêmithjâṭ* vgl. 46, 4, woraus klar hervorgeht, dass *hêmithjâṭ* Verbum (dritte Person Potent.) der Wurzel *mith*, stossen, herausstossen, ist; *hê* lässt sich nur als eine Verkürzung für *hêm* = *sam* erklären. — *Vaçê-iti*, das von selbst Fortgehen, ist soviel als sonst *vaçnâ frashem*. — Ueber *dregavê* (von *dregu* = *drigu*) s. zu 34, 5.

Schlussabhandlung.

---

1. Bedeutung und Stellung der *Gâthâ's* im Zendawesta.

Das Wort *gâthâ* findet sich im Zendawesta in zwei Bedeutungen. Erstens bezeichnet es einzelne Liederverse, so stets in der zu Anfang einer jeden Liedersammlung stehenden Segensformel: Lob sei euch ihr wahrhaftigen *Gâthâ's.* In dieser Bedeutung treffen wir es auch im Sanskrit, sowie im Pâli (vgl. Dhammapadam ed. Fausböll, p. 76, wo die einzelnen Verse *gâthâ* genannt sind). Aber es bezeichnet nicht etwa Dichterverse überhaupt, sondern solche, die gesungen oder wenigstens mit einer gewissen Modulation der Stimme vorgetragen wurden [1]). Zweitens ist es die Benennung einer ganzen Sammlung von Liederversen. Diesen Sinn hat das Wort in den spätern Theilen des Zendawesta, wo bereits von den fünf *Gâthâ's* (Jaç. 57, 7. 8. 71, 6) die Rede ist und jede einzelne einen bestimmten Namen hat (Afrig. 2, 1). Dass hier nur die jetzt noch vorhandenen fünf Liedersammlungen verstanden werden können, leuchtet von selbst ein [2]).

Diese fünf Sammlungen nun bildeten schon in sehr früher Zeit ein geschlossenes Ganzes, wie wir aus allen spätern Theilen des Zendawesta zur Genüge sehen können. Nicht nur werden sie oft im Allgemeinen (Jaç. 3, 4. 9, 1. Jt. 22, 13. 24, 59. Vend. 18, 111. Sp.) und auch mit ihren besondern Namen im Einzelnen (Visp. 1, 5 ff. 20, 2. 14, 4. Jaç. 71, 16. Afrig. 2, 1. u. s. w) angeführt, sondern die einzelnen Verse sind häufig genug wörtlich citirt, namentlich im *Vendidâd*, dessen zehnter Fargard grossentheils aus solchen Citaten besteht (man vgl. Jaç. 7, 24, wo 45, 7. 10, 20, wo 48, 5. 19, 17, wo 43, 6. 21, 3, wo 43, 1. Vend. 8, 20, wo 46, 7 u. 44, 16.

---

[1]) Vgl. *Gâthâ* Rv. VIII, 5, 2, 1. 8, 2, 14. 9, 12, 2. 10, 5, 9. IX, 1, 11, 4. X, 7, 1, 6.

[2]) Man vgl. denselben Doppelsinn von *Mischnah*, als Name einzelner Gebote und Gesetzesabschnitte, wie der ganzen Sammlung.

Vend. 8, 107, wo 49, 11 angeführt sind u. s. w.). Schon früh wurde mit den fünf Sammlungen von Liederversen der sogenannte *Jaçna haptañhaiti* (*Jaçna* von sieben Capiteln, Jaç. 35—42) nebst einigen kleinern Gebeten verbunden, welche in Prosa abgefasst sind und sicher aus einer jüngern Zeit als die *Gâthâ's* stammen. An den Anfang der Sammlungen scheinen die drei heiligsten Gebete der Pârsen gestellt worden zu sein. Alles diess ergiebt sich aus der für die Geschichte der Entstehung des Zendawesta höchst wichtigen Stelle Visp. 1, 5 ff. Hier sind nämlich die heiligen Schriften in folgender Ordnung aufgezählt: 1) das *Ahuna-vairja*-Gebet; 2) das *Ashem-vohu*-Gebet; 3) das *Jênhê-hâtãm*-Gebet; 4) die *Gâthâ ahunavaiti* (Jaç. 28—34); 5) *Jaçna haptañhaiti* (35—42): 6) die *Gâthâ ustavaiti* (43—46); 7) die *Gâthâ çpeñtô-mainjus* (47—50); 8) die *Gâthâ vohû-khshathrem* (51); 9) die *Gâthâ vahistô istis* (53); 10) das *Airjama*-Gebet (54); 11) das *Fshûsô-mãthrô*-Gebet (58); 12) *Fraçna âhuri, ṭkaêshô âhuri*, worunter nur der Kern des Vendidad verstanden werden kann. Diese hier aufgezählten Theile dürfen wir mit Recht als die ältesten und wichtigsten Stücke des Zendawesta betrachten, die als der eigentliche *Avesta* oder als die eigentliche göttliche Offenbarung galten. Unter diesen standen die *Gâthâ's* oben an, wie aus Vend. 18, 111. Sp. erhellt, wo drei Arten heiliger Schriften: 1) *Gâthâ's;* 2) *Jaçna (haptañhaiti);* 3) *Paiti-parstem fraçañghem*, die Lehre in Antworten (wohl ein Theil des Vendidad selbst), aufgezählt sind.

Das Recitiren der *Gâthâ's* war eine der wichtigsten Handlungen beim Gottesdienst und wird neben der Unterhaltung des heiligen Feuers (Jaç. 9, 1) und dem Streuen des *Bereçma* oder heiligen Opfergrases (Jaç. 3, 4. 57, 6 ff.) genannt. Der erste, der diese Lieder sang und überhaupt den ganzen Gottesdienst begründete, wie *Agni* im Weda, war der Genius *Çraosha*, wie diess deutlich aus Jaç. cap. 57 und dem Serosch-Jesht hervorgeht. Als Verfasser galt Zarathustra (s. weiter unten). Schon früh waren sie, wie die Wedaverse, Gegenstand des Studiums bei den irânischen Feuerpriestern geworden. Spuren davon lassen sich noch aufzeigen. Man theilte die noch aufbewahrten Liederverse 1) in *hañdâti's* oder Sammlungen, deren es fünf sind, mit besondern Namen; 2) in *hâiti's* oder einzelne Abschnitte, deren wir 17 haben und die gewöhnlich nach ihren Anfangsworten benannt sind; 3) in *afçmãn* oder einzelne Verse (eigentl. Segenssprüche); 4) in *vaća* oder Verszeilen; 5) in *vaćatasta* oder einzelne Worte. Vgl. darüber Visp. 14, 4 und Jaç. 57, 8; in der letztern Stelle sind *Âzainti's*, d. i. Erklärungen (Zend), und *Paitifraçâo* oder Antworten als eine Zugabe zu den *Gâthâ's* genannt. Hierunter haben wir aller Wahrscheinlichkeit nach das Zend oder den dogmatisch liturgischen Commentar und das Pâzend oder die Glossen zum Zend, in Form von Antworten, zu verstehen. Zu den drei heiligsten Gebeten ist die *Âzainti* noch erhalten von Jaç. cap. 19—21, wodurch wir einen Einblick in die Exegese der

alten Feuerpriester zu thun vermögen. Zu den *Gâthâ's* scheint nur ein Theil des *Pâzend* in Vend. 10 erhalten zu sein. Hier werden drei Klassen von *Gâthâ's* oder Liederversen, zu denen indess auch der prosaische, aber alte *Jaçna haptañhaiti* gerechnet ist, angeführt: 1) *bisâmrûta*, d. i. solche, die zweimal, 2) *thrisâmrûta*, solche, die dreimal, und 3) *ćathrusâmrûta*, solche, die viermal hergesagt werden müssen. Die zu den einzelnen Klassen gehörigen Verse sind mit den Anfangsworten angeführt.

Da wir fast alle in den spätern Theilen des Zendawesta citirten Verse in der ältern Visp. 1, 5 ff. beschriebenen und im *Jaçna* noch erhaltenen Sammlung nachweisen können, so dürfen wir daraus mit einiger Sicherheit schliessen, dass diese längst vor Entstehung des jetzt sogenannten *Zendawesta* ein geschlossenes und als heilig anerkanntes Buch bildete.

2. Beschaffenheit der vorhandenen Sammlungen.

Die noch vorhandenen fünf *Gâthâ's* sind fünf Sammlungen theils ganzer Lieder, theils einzelner Liederverse, die oft den Charakter von Sprüchen tragen. Von ganzen Liedern sind nur sehr wenige erhalten; dagegen desto mehr Liederfragmente und vereinzelte Verse, wie diess ganz dem fragmentarischen Zustand des Zendawesta entspricht. Ihr äusserer Umfang ist verhältnissmässig gering. Alle fünf Sammlungen enthalten nur 17 Capitel oder Abschnitte, von denen 7 auf die erste, je 4 auf die zweite und dritte, und je 1 auf die vierte und fünfte Sammlung kommen. An äusserem Umfang sind die erste und zweite Sammlung so ziemlich gleich, die dritte ist bedeutend kleiner und in den beiden letzten ist derselbe noch weit geringer.

Fragen wir zunächst nach dem Grund dieser fünffachen an Umfang so ungleichen Abtheilungen der alten Lieder und Liederverse, so scheint dieser zunächst ein liturgischer gewesen zu sein. Der Tag wurde nämlich in fünf Zeiten eingetheilt, und in jeder mussten bestimmte Gebete hergesagt werden. Da die überlieferten alten Liederverse die kräftigsten und wirksamsten Gebete gegen die bösen Geister enthielten, so vertheilte man dieselben auf die fünf Tageszeiten, welche desshalb später ebenfalls *gâthâ's* genannt worden sein müssen, wie die pârsische Benennung dieser Tageszeiten, *gâh*, deutlich beweist; denn dieses kann nur aus *gâthâ* verstümmelt sein; im Neupersischen hat sich dann diese Bedeutung zu der allgemeinern von Zeit erweitert. Die umgekehrte Erklärung der fünf Tageszeiten aus der Vertheilung der fünf einmal vorhandenen und überlieferten Sammlungen ist nicht wohl statthaft, da die Namen der erstern mit denen der letztern nicht im mindesten übereinstimmen. Freilich lässt sich die Eintheilung des Tages in fünf Zeiten (*ratu* = skr. *ṛtu*) in den alten Liedern nicht nachweisen; diese scheinen

nur drei, Morgen *(ushâo)*, Mittag-Abend *(arem-pithwâ)* und Nacht *(khshapâ)*, gekannt zu haben (s. 44, 5). Aber die den einzelnen Zeiten gegebenen bestimmten Namen: *hâvanja* (Vormittag), *rapithwina* (Mittag und Nachmittag), *uzajêirina* (Abend und Vormitternacht), *aiwiçrûthrema* (Mitternacht bis zum Frühroth) und *ushahina* (Morgen), die in keiner Beziehung zu den fünf *Gâthâ's* stehen, deuten darauf hin, dass diese Tageseintheilung unabhängig davon entstanden ist.

Wenn nun auch die Fünfzahl der *Gâthâ's* auf einem liturgischen Grunde beruht, so soll damit nicht gesagt sein, dass die Sammlungen überhaupt nur zu diesem Zweck veranstaltet wurden. Bei näherer Betrachtung finden wir, dass bei der Anordnung der Sammlungen namentlich auf Metrum und auch auf den Inhalt Rücksicht genommen wurde. So enthält die erste Sammlung nur dreizeilige, die zweite nur fünfzeilige (mit der einzigen Ausnahme des Schlussverses von Cap. 44, der vierzeilig ist), die dritte nur vierzeilige Strophen von meist dem gleichen Metrum; die vierte nur aus einem Capitel bestehende Sammlung hat wieder dreizeilige, die fünfte vierzeilige, aber von denen der dritten metrisch abweichende Strophen. Die Berücksichtigung des Inhalts bei der Sammlung und Anordnung der einzelnen Bruchstücke lässt sich indess nur theilweise erkennen; ein bestimmter Plan und Zweck eigentlich nur bei der zweiten nachweisen.

Die erste Sammlung wird durch eine Ueberschrift (s. darüber den Commentar p. 41 ff.) eingeleitet, in der die folgenden Stücke als eine an Zarathustra vom höchsten Gott gemachte Offenbarung bezeichnet werden. Sie ist die wichtigste und älteste und enthält nur Verse von Zarathustra selbst oder von seinen nächsten Freunden. Das erste Stück enthält ein Gebet an die höchsten Genien, um Verleihung irdischer und geistiger Güter, dem mehrere alte, aus Zarathustra's Zeit stammende Sprüche einverleibt sind (s. p. 38 ff.) und bildet höchst passend den Eingang der Sammlung. Wegen der hohen Bedeutung, welche die Erdseele und deren Orakel bei den alten Iraniern hatte, liess man sogleich ein Lied folgen (Cap. 29), welches die Entstehung eines wichtigen Orakelspruchs zum Gegenstand hatte, um so wichtiger, weil daraus das heiligste Gebet der Pârsen, das *Ahuna-vairja (Honover)* hervorgegangen ist. Weil Zarathustra selbst in demjenigen Liede, das wohl die erste öffentliche Verkündigung seiner neuen Lehre enthält, sich auf die Aussprüche der Erdseele beruft, so war Grund genug vorhanden, dieses wichtigste Stück der Sammlung (Cap. 30) an das Orakel anzuschliessen. Da am Schlusse dieses Liedes der Prophet zur Befolgung der Aussprüche *(urvâtâ)* Ahuramazda's auffordert, so war hier der passendste Ort, um eine schon früher gemachte Sammlung solcher Aussprüche einzuschalten. Denn als solche betrachte ich das 31. Capitel (s. p. 118), wie sich aus seiner Ueberschrift (v. 1) ergiebt. Es sind diess Sprüche, die theils von Zarathustra selbst, theils von ältern

Weisen, theils auch von seinen Anhängern herzurühren scheinen, die bei verschiedenen Anlässen gedichtet wurden und auch an Inhalt etwas verschieden sind. Da indess namentlich in den spätern Theilen der kleinen Sammlung Sprüche und kleine Lieder, die den grossen Unterschied zwischen dem wahren Glauben und der Abgötterei zum Gegenstand haben, vorkommen, so liess sich hier des verwandten Inhalts wegen das 32. Capitel anbringen, das aus mehreren zum Theil historischen Liederfragmenten besteht und den Kampf gegen den Götzendienst theils im Allgemeinen, theils ganz speziell den grossen geschichtlichen Religionskampf gegen die stammverwandten Inder schildert. Darauf konnte passend das kleine, vor dem Feueraltar von Zarathustra in Gegenwart seiner nächsten Freunde vorgetragene Lied 33, 1—5 folgen, in welchem der selbst in den Schooss der einzelnen Familien eingedrungene religiöse Zwiespalt uns entgegentritt. Nun folgen mehrere Bruchstücke bis zum Ende der Sammlung, die weder unter sich, noch mit dem Vorhergehenden in einem engern Zusammenhang stehen und hauptsächlich des gleichen Metrums wegen angeschlossen wurden. Es sind meist Gebete an die höchsten Genien um Verleihung irdischer und geistiger Güter und Fragen nach verschiedenen Gegenständen.

Während der äussere Charakter der ersten *Gâthâ* vorwiegend nur der der blossen Sammlung und Aneinanderreihung alter überlieferter Lieder und Sprüche ist, bietet uns die zweite *Gâthâ* das Bild einer Bearbeitung gesammelter Liederverse. Spuren eines Bearbeiters lassen sich zwar auch in der ersten *Gâthâ* (28, 6. 10) nachweisen, aber nicht so durchgreifend und planmässig wie in der zweiten. Hier tritt ganz sichtlich das Bestreben hervor, eine Reihe älterer überlieferter, meist ächt zarathustrischer Verse, die unter sich in keinem nähern Zusammenhang stehen, durch gewisse stehende Formeln zu einem grössern Ganzen zu verbinden. Diess ist durchgängig der Fall bei Cap. 44, wo alle Verse (den letzten ausgenommen) mit der Formel: Diess will ich dich fragen, Lebendiger! verkünde es mir recht, eingeleitet werden; in Cap. 43, das die *Gâthâ* eröffnet, treffen wir 7. 9. 11. 13. 15 jedesmal die Eingangsworte: Dein dachte ich als des Heiligen, Ahuramazda! daher kam er *(Çraosha)* zu mir mit dem guten Geiste. Cap. 45 finden wir vv. 1—6 die Formel: so will ich nun verkündigen *(aṭ fravakhshjâ)*. Weder in der ersten, noch in einer der übrigen Sammlungen finden wir so oft und theilweise durchgängig diese Formeln angewandt. Da sie öfter, wie aus den Einleitungen zu Capp. 43 und 44 zu ersehen ist, in gar keiner nähern Beziehung zu dem übrigen Inhalt der betreffenden Verse stehen, so liegt die Vermuthung nahe, sie seien nur hinzugesetzt, um dem Stück den Anschein eines wohlgegliederten Ganzen zu geben oder auch nur, um das fünfzeilige Metrum herzustellen. Jene Formeln sind indess nicht erst vom Bearbeiter erfunden, sondern rühren in der Hauptsache gewiss von Zarathustra selbst her. Die Formel: diess will ich

dich fragen, finden wir auch in einem kleinen ächt zarathustrischen Stück der ersten Sammlung (31, 14—16), die beiden andern, dein dacht' ich und so will ich nun verkündigen, ebenfalls (31, 8. 30, 1). In dem letzten Stück (Cap. 46) der zweiten Sammlung fehlen diese Formeln ganz, aber dennoch ist es nicht ohne Absicht an das Ende gesetzt, wie wir gleich sehen werden. Ausser diesen regelmässig wiederkehrenden Formeln lassen sich auch andere Spuren einer Bearbeitung entdecken. Wir finden nämlich einige Verse, deren einzelne Glieder weder mit einer vorhergegangenen Formel, noch unter sich zusammenhängen, wie diess bei 44, 6 und 46, 3 der Fall ist; diese sind nämlich aus verschiedenen kleinen, meist nur eine Zeile haltenden, dem Inhalte nach aber nicht verwandten Versen zusammengesetzt. Die Sammlung enthält vorwiegend zarathustrische Verse, mehr, als die erste *Gâthâ*. Der Plan des Sammlers und Bearbeiters scheint der gewesen zu sein, den Anhängern der zarathustrischen Religion ein möglichst getreues Bild der Thätigkeit des grossen Mannes zu geben, sowohl seines innern geistigen Verkehrs mit Gott, als seiner Wirksamkeit nach aussen. Den passendsten Vordergrund zu diesem Gemälde bildeten die Verse, in denen Zarathustra seinen Beruf zum Propheten und Religionsstifter ausspricht und sich auf einen höhern Auftrag beruft (Cap. 43). Aber ehe er öffentlich auftreten kann, muss er von *Ahuramazda* belehrt sein; daher richtet er an diesen Fragen über verschiedene Gegenstände, die Schöpfung der Welt, den wahren Glauben, den Grundunterschied zwischen Wahrheit und Lüge, über die Opfer etc. (Cap. 44). Nachdem er so berufen und belehrt ist, tritt er öffentlich auf und verkündet allen, die von nah und fern herbeiströmten, um ihn zu hören, die Grundzüge seiner neuen Lehre (Cap. 45). Da ausser den seine Berufung, seinen von Gott empfangenen Unterricht und sein öffentliches Auftreten schildernden Versen auch noch solche vorhanden waren, die sich auf seine Schicksale (46, 1. 2), sein Wirken in seiner Gemeinde (46, 5. 6. 18. 19) und sein Eifern gegen die Abgötterei (46, 4. 10), sowie auf den Kreis seiner Freunde und Genossen (46, 13 ff.) bezogen, so schloss man diese, um das Bild von dem Leben und Wirken des Propheten, soweit es noch aus treuen Ueberlieferungen zu erkennen war, zu vervollständigen, passend hier an (46). Da hienach dem Ganzen ein bewusster Plan und Zweck zu Grunde liegt, so sind wir zu der Annahme berechtigt, die zweite *Gâthâ* habe ursprünglich ein für sich bestehendes, von den übrigen ganz unabhängiges Buch gebildet. Sie scheint indess in der jetzigen Gestalt wirklich jünger zu sein, als die erste, die sich mehr an die treue Ueberlieferung hält und keinen so deutlich ausgesprochenen Plan und Zweck hat.

Die dritte Sammlung (Capp. 47 — 50) lässt weder einen bestimmten Plan, noch eine Anordnung nach Inhalt erkennen. Ihr Zustand ist meist fragmentarisch. Sie enthält Loblieder *Ahuramazda's* (47, 1 — 3. 50, 7 — 10) und der *Ármaiti* (48, 5. 6), verschiedene

alte Sprüche, die sich auf die heilige Ceremonie der Erzeugung des Feuers durch Reiben zweier Hölzer (47, 6), auf Zarathustra's Person und Lehre (48, 1—4. 7) beziehen, sowie Fragen über das Verhältniss der Wahrhaftigen und Lügner (47, 4. 5) und die Hilfe der Wahrheit gegen die Lüge, der Anhänger Zarathustra's gegen die Götzendiener (48, 8—11). Das merkwürdigste Stück dieser Sammlung ist indess ein historisches Lied aus der Zeit des grossen Religionskampfes, in dem als Anführer der Gegner *Bĕndva* genannt wird, worunter wohl ein Panduide zu verstehen ist (49, 1—5). Das Eigenthümlichste dieser Sammlung sind indess die vielen Verse, die Zarathustra selbst zum Gegenstand haben; vgl. ausser 48, 1—4. 7. 49, 12 namentlich 50, 5. 6, wo er hauptsächlich als Liederdichter auftritt. Aber auch seiner Freunde und Genossen ist darin gedacht (49, 7 ff.). Das grösste zusammenhängende Stück ist Cap. 50, in welchem die Erdseele den *Ahuramazda* um Hilfe anruft (vgl. 29) und den Zarathustra als ihren und seinen Sprecher nennt; ob es aber ursprünglich ein Ganzes war, ist fraglich. Merkwürdig sind überhaupt die Anklänge, die sich in der ganzen Sammlung an Cap. 29 entdecken lassen, worin der Ursprung eines der Erdseele gewordenen alten Orakelspruchs, den Zarathustra an die Menschen überbringt, erzählt wird; man vgl. ausser Cap. 50 noch 47, 3. 48, 7. 9. Hieraus scheint mir mit einiger Sicherheit zu folgen, dass diese Stücke später als jenes Capitel entstanden sind und eine Art Ausführung seiner Grundgedanken enthalten. Um den Stücken indess den Anschein eines zarathustrischen Gepräges zu geben, wurden der Sammlung einige ächte Verse, wie 49, 7. 8. 47, 6 u. s. w., einverleibt.

Die vierte und fünfte Sammlung, die den geringsten Umfang, jede nur ein Capitel (51. 53) haben, sind entschieden später als die drei ersten und enthalten auch bloss nachzarathustrische Verse. Wichtig sind indess beide durch die Nennung der Freunde und Verwandten Zarathustra's. Ausser den in den frühern Sammlungen erwähnten Namen des *Kavâ Vistâçpa*, *Frashaostra* und *Dĕgâmâçpa* finden wir auch den von *Maidjô-mâoñhâ* (51, 19) und der Tochter Zarathustra's *Pouru-ćiçtâ* (53, 3). Am meisten Eigenthümlichkeiten, namentlich auch in sprachlicher Beziehung, hat die fünfte Sammlung. Sie ist zugleich die einzige, in der einer der alten indischen Götter, nämlich *Vaju* (53, 6), angerufen wird. Als ein Ganzes lässt sich keine von beiden betrachten; sie sind meist aus vereinzelten Versen zusammengesetzt. Ihrer Stellung nach sind sie nur als ein Nachtrag zu den drei ältern Sammlungen anzusehen. S. weiter die Einleitungen zu Cap. 51 und 53.

Wann und von wem diese fünf Sammlungen veranstaltet wurden, lässt sich beim Mangel aller Angaben in spätern Schriften natürlich nicht bestimmen. Dass diese lange vor der Abfassung des jüngern *Jaçna* und auch des *Vendidâd* geschehen sein muss, ist aus §. 1 deutlich zu ersehen. Obschon jede Sammlung ein gewisses eigenthümliches Gepräge hat, so möchte ich doch nicht die einzelnen

Sammlungen bestimmten Familien zuweisen, wie diess bei den vielen kleinern Liedersammlungen, aus denen der *Rigveda* erwachsen ist, geschehen muss; denn an eine solche Fortpflanzung alter Lieder in einzelnen Familien kann nach dem Auftreten Zarathustra's bei den Irâniern nicht gedacht werden, da seine Lehre nicht zur Geheimlehre bestimmt war, sondern ein Gemeingut des ganzen Volkes oder wenigstens aller seiner Anhänger werden sollte. Die *Gâthâ's* mussten beim öffentlichen Gottesdienst vor dem Feueraltar gesungen werden und waren in den ältesten Zeiten, als ihre Sprache noch Volkssprache war, gewiss jedermann verständlich. Dagegen liegt die Vermuthung nahe, dass sie, wie die *Gâthâ's* des *Buddha*, von den ersten Anhängern und Schülern des Zarathustra gesammelt wurden. Aber dagegen scheinen mehrere Gründe zu sprechen. 1) Die Sammlungen sind zu klein, als dass angenommen werden könnte, sie enthielten auch nur das Wichtigste, was der grosse Prophet während seines reichen Lebens wirkte und dichtete und was doch seinen Jüngern bekannt sein musste. 2) Sind die von Zarathustra selbst und die von seinen Freunden und ersten Jüngern herrührenden Verse nicht geschieden, was, hätten die Schüler die Sammlung veranstaltet, bei der grossen Verehrung, die dem Meister gezollt wurde, gewiss geschehen sein würde. 3) Wäre es kaum denkbar, dass die Jünger vorwiegend solche Verse, die oft gar keinen Zusammenhang haben, ihrem Inhalt nach aber deutlich als Theile eines grössern Ganzen sich ergeben, gesammelt und aus dem Zusammenhang der vollständigen Lieder herausgerissen haben sollten. 4) Sind die ersten Freunde und Jünger Zarathustra's *Kavâ Vîstâçpa, Frashaostra, Dĕģâmâçpa* etc. in allen fünf Sammlungen in der Art genannt, dass nicht angenommen werden kann, sie selbst hätten die Sammlung veranstaltet; so haben sie z. B. ehrende Prädikate, gerade wie Zarathustra selbst, *Frashaostra* und *Dĕģâmâçpa* heissen *hvôgvâ* (s. darüber zu 46, 16), *Maidjômâoñhâ* und die *Haêćataçpa's* führen das Prädikat Zarathustra's *çpitama*, *Vîstâçpa* heisst gewöhnlich *kavâ* (dass dieser Beiname auch fehlen kann, und nicht etwa einen unzertrennlichen Theil des Namens bilde, beweist 28, 8). Wären sie selbst die Sammler, so würden wir diese Prädikate ebenso gut vermissen, als in den ächt zarathustrischen Stücken das Beiwort *çpitama* fehlt.

Da sich somit durchaus nicht wahrscheinlich machen lässt, dass Zarathustra's Jünger die Liedersammlungen veranstaltet haben, so sind wir zu der Annahme genöthigt, dass sie erst nach jener Zeit des grossen Religionskampfes, nachdem auch die Jünger des grossen Propheten bereits vom irdischen Schauplätz abgetreten waren, gemacht worden sind. Wie sich namentlich aus den drei letzten Sammlungen und auch aus einzelnen Versen der ersten (so 33, 14) ergiebt, war Zarathustra's Lehre bereits eine sichere Glaubensgrundlage seiner Gemeinde und er selbst Gegenstand der Reflexion bei den Bekennern seiner Lehre geworden; er galt bereits als Herr und

Haupt der ganzen irdischen Schöpfung (51, 12. 48, 7), was eines der Hauptdogmen des spätern Pârsismus ist, die sich aber in den ächten alten Stücken noch nicht entdecken lässt. Auch seine Freunde und Genossen sind bereits hochgefeierte Persönlichkeiten und ebenfalls Gegenstand der Speculation geworden. Diess alles konnte nur in einer Zeit geschehen, wo der persönliche Einfluss des Meisters und seiner Jünger nicht mehr wirken konnte und sie bereits Gegenstand der Verehrung geworden waren. Wenn wir 100—200 Jahre nach Zarathustra's Auftreten die Sammlung der *Gâthâ's* ansetzen, so dürfte dieser Zeitraum eher zu klein als zu gross sein.

Dass die Verse überhaupt aus so alter Zeit sich erhalten haben und dann später zusammengestellt wurden, hat gewiss einen gottesdienstlichen Grund. Wie bei den stammverwandten Indern bestimmte Verse alter Lieder beim Gottesdienst oder andern feierlichen Handlungen, bei Opfern, Bereitung des Somatranks, Streuung des heiligen Grases, bei Leichenbegängnissen etc. gesungen oder recitirt wurden, so dürfen wir sicher annehmen, dass die Irânier schon in der ältesten Zeit, vor und nach der Trennung von ihren Stammverwandten, bei den einzelnen gottesdienstlichen Handlungen, bei der Verehrung des Feuers, den Opfern, dem Ackerbau, der eine heilige Handlung ist, ebenfalls alter Verse und Sprüche sich bedienten. Vor dem Auftreten Zarathustra's waren diese ganz oder zum Theil identisch mit denen der wedischen Inder. Nachdem aber durch das Auftreten des grossen Propheten die Wedaverse als Zaubersprüche und Lügenwerk gebrandmarkt waren, so mussten die Irânier andere Verse bei ihren gottesdienstlichen Handlungen gebrauchen. Dass die von Zarathustra selbst und seinen Gefährten stammenden dazu verwandt wurden, obschon sie ursprünglich gar keine solche Bestimmung hatten, verstand sich bei der grossen Bedeutung, die alle von dem Religionsstifter selbst oder aus seiner Zeit stammenden Worte bei den Bekennern der neuen Religion haben mussten, ganz von selbst. Im Verlauf der Zeit, nachdem der neue Cultus fester geregelt war, entstand das Bedürfniss, diese Verse zu sammeln und zu ordnen und daraus ein für alle Zeiten geltendes kanonisches Buch zu machen. Da neben den bloss beim Gottesdienst gebrauchten Versen auch noch einzelne wenige grössere Lieder, wie Cap. 30, sich erhalten hatten, so wurden auch diese mit aufgenommen. Ueberhaupt müssen die Sammlungen zu einer Zeit veranstaltet worden sein, in der schon ein grosser Theil des alten Liederschatzes unwiderbringlich verloren war. So enthalten diese fünf Sammlungen sicher fast alles, was schon in früher Zeit von Zarathustra selbst hergeleitet wurde. Die Sammlungen haben grosse Aehnlichkeit mit denen des *Sâmaveda* und *Jaġurveda*, insofern sie mehr vereinzelte Verse und Bruchstücke als ganze Lieder enthalten. Ob ein *Rigveda*, d. h. eine möglichst vollständige Sammlung ganzer Lieder, bei den Irâniern überhaupt existirte, möchte zu bezweifeln sein; Spuren davon lassen sich keine entdecken, wenn man nicht einzelne im

Vendidad (namentlich Fargard 2 u. 3) erhaltene Verse dazu rechnen will. Auch die übrigen wenigen im Jaçna zerstreuten Verse (15, 2. 54) sprechen nicht dafür.

3. Sprache und Metrum.

Die Sprache der *Gâthâ's* unterscheidet sich von der des grössten Theils des Zendawesta und bildet einen eigenen Dialekt. Ausser den fünf *Gâthâ's* sind in demselben nur sehr wenige Stücke vorhanden, die aber sichtlich ebenfalls der ältern Literatur angehören. Das an Umfang bedeutendste ist der *Jaçna haptañhaiti* (Jaç. 35—42), eine kleine Sammlung älterer Gebete. Sonst sind nur noch einige wenige Verse hieher zu rechnen, wie die drei heiligsten Gebete (Jaç. 27, 13 ff. 4, 26 und Jaç. 15, 2), das *Airjĕma*- (Jaç. 54) und das *Fshûsô-mãthrô*-Gebet (Jaç. 58), sowie einige kleine poetische Stücke des Vendidad (2, 26. 3, 35), wo indess einige der äussern Spuren, wie Dehnung des Schlussvokals, verwischt sind.

Vor allem fragt es sich, ob dieser Dialekt nur dem Alter oder auch dem Ort nach von der gewöhnlichen Sprache des Zendavesta, in der der *Vendidad*, der jüngere *Jaçna*, *Vispered* und die *Jeschts* nebst den andern liturgischen Stücken abgefasst sind, verschieden sei. Westergaard (Einleitung zu seiner Ausgabe des Zendawesta, p. 16, not. 2) behauptet, dass der Unterschied zwischen diesen beiden Dialekten weniger in der Zeit als im Ort liege und dass der rauhere Dialekt des *Jaçna* (d. h. des älteren *Jaçna* mit den *Gâthâ's* an der Spitze) einer Gebirgsgegend, der andere dagegen als weicher dem mildern Klima der Ebene angehöre. Wenn sich nun auch nicht läugnen lässt, dass einige Spuren auf eine etwas verschiedene Oertlichkeit führen, so sind diese doch nicht hinreichend, um ein allzugrosses Gewicht auf diesen Unterschied zu legen. Er scheint etwas harter zu sein, als der gewöhnliche Dialekt, wie die öfter vorkommenden Häufungen von Consonanten zu Anfang der Worte, so *ptâ*, Vater, für *pitâ* oder *patâ*, *khçâi*, ich will sein, für *hiçâi*, *khshmâ*, ihr, für *hishmâ*, wie am Ende zeigen, vgl. die Imperfecta *tâst* für *tashat*, er schuf, *môiçt* für *môithaț*, er stiess, *côist* für *côithaț*, er wusste, etc., in denen sämmtlich das *a* der letzten Sylbe ausgestossen ist. Aber der gewöhnliche Dialekt ist auch nicht ganz frei von solchen Härten, wie die Bildungen *khstâ* für *histâ*, *fstâna* für *pistâna* beweisen. Daher kann aus diesen Consonantenhäufungen auch nicht mit Sicherheit auf einen besondern Gebirgsdialekt geschlossen werden. Neben diesen Härten finden sich indess Spuren entschiedener Weichheit, woraus man, da diese im gewöhnlichen Dialekt fehlen, das gerade Gegentheil, dass der Gâthâdialekt den Ebenen angehöre, vermuthen könnte. Hieher gehören vor allem die so häufigen Erweichungen einzelner Consonanten und ganzer Gruppen, wie *vâżdrĕñg* für *vâçtrĕñg* von *vâçtra*, Flur, *âdrĕñg* für

âthrēñg von *âtar*, Feuer (beides Accus. plur.), ferner die Auflösungen einfacher Sylben in doppelte durch Verwandlung des Halbvokals *j* in ein *ē*, so *ēeâ* = *jâ*, Dehnung von Vokalen im Inlaut, wie *çpitâma* für *çpitama*, und Auslaut. Die Dehnung des Schlussvokals eines Wortes ist so durchgängig im ältern Dialekt, dass sie gerade eine seiner Haupteigenthümlichkeiten bildet. Diese Umstände machen die Vermuthung, er sei ein Gebirgsdialekt, unwahrscheinlich; aber sie beweisen auch nicht das Gegentheil, dass er etwa den Ebenen angehöre. Dagegen lassen sich mehrere dieser Erscheinungen aus der Liederform und dem Singen oder Recitiren der *Gâthâ's* erklären. Die einzelnen Laute wurden sehr deutlich und bestimmt ausgesprochen, ebenso die einzelnen Worte bei der Recitation möglichst geschieden, wohl gerade so, wie diess in der Schrift geschehen ist. Da die Wörter so ungemein häufig auf Vokale auslauten, so konnte das Wortende am deutlichsten durch Dehnung des Schlussvokals hervorgehoben werden. Einen bloss metrischen Grund kann dieselbe nicht haben, da sie auch in den prosaischen Stücken des *Jaçna haptañhaiti*, die wohl auf dieselbe feierliche Weise wie die *Gâthâ's* recitirt oder gesungen wurden, sich findet. Vom Accent konnte sie auch nicht wohl herrühren, denn dann müsste bei allen Wörtern der Accent auf die letzte Sylbe gefallen sein, was nicht bewiesen werden kann; zudem kann der Accent kaum die Kraft haben, die Vokale, auf die er fällt, durchgängig zu dehnen, wie wir diess weder im Sanskrit noch im Griechischen finden. Die übrigen Dehnungen, wie *çpitâma*, können metrische Gründe haben, wie wir ja derartige metrische Dehnungen auch im Weda finden. Ebenso haben die Verkürzungen zum Theil auch metrische, zum Theil aber auch Accent-Gründe, wenn der Ton rasch nach hinten eilte, so sicher bei *ptâ* für *pitâ* = πατήρ. In Folge dieser Verkürzungen mussten Gruppen von Consonanten, die öfter etwas hart lauten, entstehen; so konnte *hiçâi* bei Ausstossung des *i* nur *khçâi* werden, da *hs* keine Lautverbindung ist, weil das weiche *h*, um sich halten zu können, sogleich zu *kh* sich erhärten muss.

Wenn auch aus den bis jetzt angeführten Eigenthümlichkeiten kein sicherer Schluss auf eine örtliche Verschiedenheit der beiden Dialekte gemacht werden kann, so lassen sich dagegen einige andere aufzeigen, die dieser Vermuthung mehr Raum zu geben scheinen. Hieher gehört vor allem das ungewöhnlich häufige Vorkommen des Vokales *ē*, der dem Anschein nach (s. die Grammat.) nur eine Abart des *ĕ* ist, namentlich für *ô* im Auslaut, so *kē* für *kô*, *jē* für *jô*, *vē* für *vô*, *nē* für *nô*, *vacē* für *vacô*, und *e*, so *avarē* für *avare* = *avô*, Hilfe. Ein metrischer oder ein in der Recitation liegender Grund kann hier nicht angenommen werden; ein derartiger Vokalwechsel weist auf eine wirklich dialektische Verschiedenheit, und zwar hier weniger auf eine zeitliche, als eine örtliche. Indess ist dieser Wechsel nicht durchgreifend, da wir oft genug auch *ô* im Auslaut finden. Eine andere mehr locale Eigenthümlichkeit ist der Wechsel

des *t* mit *ç* am Ende; so haben wir *ćinaç* (part. praes.) für *ćinat*, *çtavaç* für *çtavat* etc., aber auch dieser ist nur zerstreut und nicht durchgreifend genug, um viel darauf gründen zu können. Andere Spuren einer verschiedenen Oertlichkeit lassen sich nicht auffinden. Da diese somit ganz gering sind, so sind wir auch gar nicht berechtigt, eine bedeutende örtliche Verschiedenheit der beiden Dialekte anzunehmen. Derartige kleine Verschiedenheiten in der Vokalaussprache finden sich oft in nahgelegenen Orten; sie scheinen mehr die eines kleinen Bezirkes, vielleicht nur eines einzelnen Dorfes zu sein. Dass sie aber so treu bewahrt worden sind, beweist, dass sie für sehr wichtig gehalten wurden. Daher liegt die Vermuthung nahe genug, es sei der Dialekt von Zarathustra's Heimathsort gewesen. Diess ist um so wahrscheinlicher, als Zarathustra ja bei grossen Volksversammlungen seine Lieder und Sprüche vortrug, sodass jedermann seinen Dialekt hören konnte. Bei der grossen Wichtigkeit, die man seinen Worten beilegte, säumte man gewiss nicht, sie möglichst getreu so, wie der Prophet sie selbst gesprochen, der Nachwelt zu überliefern.

Weit grösser und bedeutender sind dagegen die Unterschiede des Alters. In dieser Beziehung steht der Gâthâdialekt zu dem gewöhnlichen Baktrischen in demselben Verhältniss wie die Sprache der Weda's zum classischen Sanskrit oder wie das Griechische des Homer zu dem classischen. Dieser Unterschied zeigt sich sowohl in der Formenlehre als im Wortschatz. Da alles dieses näher und eingehender in der Grammatik behandelt wird, so genügt es, hier einige wichtige Punkte hervorzuheben. Vor allem ist die Tmesis, die Trennung der Präposition von ihrem Verbum, wie im Weda und Homer, hieher zu rechnen. Ebenso finden wir durchgängig den (wedischen) Infinitiv auf *djâi*, der in den spätern Büchern kaum zu treffen ist. Der Dual ist vollständiger erhalten, sowohl im Nomen als im Verbum. Der Genitiv sing. hat noch die regelrechte Form *ahja* oder härter *aqja* = *asja*, während später die kürzere *ahé* gebräuchlich ist. Der Accusat. plur. der Nomina auf *a* endigt sich auf *ēñg*, vor *ćâ* auf *āç* und entspricht genau der wedischen Form auf *ân*s. Unter den Verbalbildungen ist vor allem die erste Person Conjunct. sing. (Voluntat.) auf *âi* und kürzer *â* bemerkenswerth. Das Augment erscheint noch freier gebraucht, so beim Imperativ und Conjunctiv, wie wir ähnliches auch im Weda finden. Ueberhaupt sind die grammatischen Formen durchgängig fester und bestimmter als in der spätern Sprache, und von der Casusverwirrung der letztern ist in der Liedersprache kaum etwas zu verspüren. Ausserdem finden wir manche eigenthümliche, aber wie die Sprachvergleichung zeigt, sicher alte Formen; so *maibjâ* = *mihi*, mir, *taibjâ* = *tibi*, dir, *mahjâ*, *maqjâo*, meiner, *thwahjâ*, *thwaqjâo*, deiner; *khshmâ*, ihr *(si + sma)*, *ēhmâ (i + sma)*, dieses da, eben das, *ćahjâ*, wessen? *ćôis*, von wem, wessen? *ćići*, was nur, *zdî*, sei, *çāç*, seiend, = *sant* (oder eher gleich *asant*, von *aç*, er war),

içôjâ, ich möchte haben, *akôjâ*, ich will mich schlimm zeigen (s. zu 43, 8), u. s. w.; ferner ältere Pronominalpartikeln wie *hjaṭ*, da, daher, *jjaṭ*, woher, nämlich, *gaṭ* (von dem wedischen *gha* = γε), *im*, *î* etc. Ebenso wie in der Grammatik zeigt sich auch im Wortschatz durchgängig eine wirklich ältere Sprache. Manche Wörter und Wortgebilde sind später ganz verloren oder nur als Reminiscenzen gebräuchlich; so *râni* = *araṇi*, Reibholz, der Name der Erde *rânjôçkereti*, *tashâ*, Bildner, *maretan*, Sprecher, *apan*, ein Wegnehmer, *urvâtem*, der Ausspruch, *irikhtem*, Abwehr, *airjêmâ* in dem Sinne von Client, Genosse, = *arjaman*, *çari*, Schöpfung, *arem-pithwâ*, Mittag, *âçti*, Angst, *debâz*, verdoppeln, *avapaçti*, Flur, *añgrô* = *angiras*, *arem* = *aram*, bereit, vorhanden u. s. w.

Hieraus ergiebt sich mit Sicherheit, dass der Gâthâdialekt älter sein muss, als die gewöhnliche Sprache. Jener Dialekt läuft der Sprache des Weda ganz parallel und ist sicher, wie wir weiter im folgenden Abschnitt sehen werden, ebenso alt und nur mundartlich davon verschieden. Von allen irânischen Dialekten ist er der älteste und hat die grammatischen Formen am treusten und vollständigsten bewahrt. S. weiter die Grammatik.

Die Metra der *Gâthâ's* zeigen keine grosse Mannigfaltigkeit. Wir können vier Arten unterscheiden, nach welchen die einzelnen Sammlungen geordnet sind. Bei jedem hat die Strophe eine bestimmte Anzahl von Verszeilen. Die erste Sammlung hat fast durchgängig ein 16sylbiges Metrum; drei Verszeilen bilden eine Strophe. Der Quantität nach ist es vorwiegend jambisch; doch lassen sich hier keine bestimmten Gesetze auffinden. Jede Strophe hat 48 Sylben und entspricht somit einer doppelten wedischen *Gâjatrî* oder einer 1½fachen *Anushṭubh*, woraus der *Çloka* hervorgegangen ist. Die Grundlage dieses Metrums sind 8füssige Halbverse, woraus bei den Indern sowohl die *Gâjatrî* als der *Çloka* hervorgegangen ist. Wir haben demnach in der Mitte eines jeden Verses, meist nach dem siebenten Fuss, eine Cäsur anzunehmen. Die zweite und dritte Sammlung zeigen gleichmässig ein 11sylbiges Metrum, nur mit dem Unterschied, dass es in jener fünf-, in dieser nur viermal in der Strophe wiederholt ist. Letzteres ist vollständig die wedische *Trishṭubh*. Nur selten fehlt eine Sylbe. Die vierte Sammlung zeigt ein 14sylbiges Metrum, das dreimal wiederholt eine Strophe bildet. Dieses ist nur eine Abkürzung des 16sylbigen, indem jedem Halbvers *(Pada)* bloss 7 Sylben gegeben, sie also durchgängig katalektisch sind. Die fünfte Sammlung vereinigt diese drei Arten von Metra, die jedoch öfter gestört sind. Sie hat vierzeilige Strophen; die zwei ersten haben ein kürzeres, die beiden letztern ein längeres Metrum. Bei dieser Sylbenzählung gelten *ere* und *are*, wenn ein einfacher Consonant folgt (*erezûs* 43, 3, *pereçaṭ* 43, 7) einsylbig, das *e* im Inlaut wird oft gar nicht gezählt, da es nur den Sinn eines hebräischen *Schwa* hat (vgl. *aêshemem* 30, 6), ebenso das

kurze *a*, namentlich in *skjaothana*. Consonantengruppen wie *nj*, *rj*, *rv* mit folgendem Vokal gelten als zweisylbig (*jêçnjâ* 30, 1, *frjâi* 44, 1, *açrvâtem* 30, 3). S. weiter hierüber die Grammatik.

4. Dichter und Zeitalter.

Als Dichter der *Gâthâ's* ist im Zendawesta selbst (Jaç. 28, 1. 53, 1. 57, 8) Zarathustra genannt. Diese Angabe hat an sich mehr Wahrscheinlichkeit als die der jetzigen Pârsen, welche den ganzen Zendawesta dem Zarathustra zuschreiben; denn in diesem selbst wird ausser den *Gâthâ's* nichts ausdrücklich auf Zarathustra selbst zurückgeführt; im Vendidad und den übrigen spätern Schriften wird von ihm in der dritten Person geredet, so dass diese Schriften auch nicht einmal den Anschein haben, von Zarathustra selbst verfasst zu sein, sondern nur als Berichte über seine von Gott empfangenen Belehrungen gelten wollen. In den *Gâthâ's* dagegen spricht der Dichter durchgängig in der ersten Person, der Einzahl (30, 1. 44, 1. 45, 1 etc.), der Zweizahl (46, 16. 43, 10 etc.) und der Mehrzahl (30, 9. 32, 1 etc.); daneben finden sich freilich auch Verse, wo von Zarathustra in der dritten Person geredet wird (29, 8. 33, 14. 49, 12). Der Dichter, der in der ersten Person von sich redet, kann natürlich auch ein anderer als Zarathustra sein und ist es in mehreren Stücken sicher. Aber es sind sichere Zeichen vorhanden, dass Zarathustra selbst wirklich mehrere der vorhandenen Lieder und Liederverse gedichtet hat. Um diese wichtige Thatsache beweisen zu können, müssen wir vor allem die Art und Weise, in der der Name *Zarathustra* erwähnt wird, besprechen. Diese ist eine dreifache. 1) Der Name findet sich in Verbindung mit der ersten Person sing. verbi 43, 8: Diesem (dem *Çraosha*) sagte ich: erstlich bin ich Zarathustra (er war nach seinem Namen gefragt worden); zeigen will ich mich jetzt als Feind der Lügner, aber als mächtigen Helfer der Wahrhaftigen, und mit dem Pronomen der ersten Person 46, 19: wer mir (für mich), dem Zarathustra, dieses wirkliche Leben am meisten fördert (am meisten zum Gedeihen des Lebens durch Ackerbau, Baumpflanzung etc. beiträgt), dem wird als Lohn das Geistesleben verliehen. 2) Zarathustra wird mit Namen angeredet 46, 14: wer ist dein wahrhaftiger Freund, Zarathustra? Die Antwort ist, dass dieser *Kavâ Vistâçpa* sei. 3) Am häufigsten wird von Zarathustra in der dritten Person geredet. In diesem Fall wird er einmal so erwähnt, dass er unverkennbar als Anwesender oder wenigstens als Mitlebender erscheint; so 28, 7: gieb dem Zarathustra und uns mächtige Hilfe; und 43, 16 [1]): So, Lebendiger! betet Zarathustra selbst für jeden, der den

[1]) Nachdem v. 15 ein ächt zarathustrischer Spruch angeführt worden.

(guten) Geist wählt, d. h. für jeden seiner Anhänger. Die übrigen Stellen (29, 8. 33, 14. 46, 13. 49, 12. 50, 6. 51, 11. 12. 15. 53, 1. 2) lassen es ganz zweifelhaft, ob Zarathustra noch als lebend zu denken ist oder nicht; mehrere führen entschieden darauf, dass sein Wirken schon ganz abgeschlossen und ein Gegenstand der Speculation geworden war (33, 14. vgl. 48, 4. 51, 12), und seine Person selbst bereits als heilig betrachtet wurde (46, 13), wie namentlich aus dem Prädikat *çpitama*, hochheilig, zu erhellen scheint (29, 8. 51, 11. 12. 53, 1). Aber aus den unter 1) angeführten Stellen folgt mit Sicherheit, dass Zarathustra selbst der Dichter ist. In dieser Art hätte doch sicher keiner der frühesten Nachfolger (und nur an die ältesten ist in den *Gâthâ's* zu denken) des Propheten aus Ehrfurcht vor dem grossen Meister zu reden gewagt; denn er würde dadurch einen groben Betrug begangen haben; ein solcher aber konnte, da Zarathustra vor grossen Volksversammlungen öffentlich lehrte, in früher Zeit nicht gut gewagt werden und hätte auch keinen Sinn noch Zweck gehabt. Die unter 2) ausgehobene Stelle scheint sich auf ein Zwiegespräch zwischen Zarathustra und einem seiner Freunde zu beziehen. Von den unter 3) ausgeschriebenen beweist wenigstens 28, 7, namentlich, wenn man die zwei nachfolgenden Verse vergleicht, dass Zarathustra selbst bei der Opferhandlung, während welcher jene Verse recitirt wurden, zugegen war. 43, 16 ist das Beten Zarathustra's für seine Anhänger als ein wirklich geschehendes, gegenwärtiges, nicht als ein geschehenes erwähnt.

Steht schon hiedurch unzweifelhaft fest, dass wir in den *Gâthâ's* wirklich von Zarathustra selbst oder von seinen nächsten Freunden herrührende Verse besitzen, so kann diess noch weiter aus dem Inhalt vieler Stücke mit der grössten Wahrscheinlichkeit gefolgert werden. Hier kündigt sich ein Mann als Prophet an (32, 13), sagt, dass ihm von *Ahuramazda* öffentlich aufzutreten (43, 12) befohlen sei; er fragt Gott und wird von ihm unterrichtet (Cap. 44), er tritt vor grossen Volksversammlungen wirklich auf, fordert Glauben an seine neue Lehre und eine entschiedene Trennung der Wahrhaftigen und der Lügner (Cap. 30. 45, 1—5); er beruft sich auf göttliche Offenbarungen und auf die Sprüche des Erdgeistes (30, 1. 2); seine Grundlehren sind die Existenz von zwei Urkräften, dem Sein und Nichtsein, dem Guten und Bösen, in der Dreiheit von Gedanken, Wort und That (30, 3); er bekämpft aufs heftigste den Götzendienst und die Lehren der Götzenpriester als Unheil und Verderben bringend (Cap. 32), fordert sogar zur Ermordung der Götzendiener auf (31, 18. 46, 4) und findet natürlich viel Widerstand (32, 13. 34, 7. 46, 1); er ist umgeben von Freunden, die *Frashaostra, Vîstâçpa* und *Dê-ģâmâçpa* heissen (49, 8. 9. 46, 14); daher redet er öfter in der Mehrzahl: wir wollen sein (32, 1. 49, 8. vgl. 30, 6. 9), und auch in der Zweizahl: rettet uns beide (34, 7), komm mit den Treuesten, *Frashaostra*, die wir

beide erwählt (46, 16); aus welch letzterer Stelle klar ist, dass der eine von den beiden *Frashaostra* heisst.

Nach alle dem zu schliessen, war dieser Mann eine gewaltige hervorragende Persönlichkeit, der durch seine Lehre und durch seine Bekämpfung des althergebrachten Götterglaubens eine grosse geschichtliche Bewegung hervorrief, deren Schluss eine gänzliche Trennung der beiden streitenden Religionen war. Seine Lehre war etwas Neues und begeisterte viele ihm nachzufolgen. Wer anders kann dieser gewaltige Mann gewesen sein als Zarathustra, den die Irânier als ihren Religionsstifter nennen? Er tritt als handelnde Person auf, nicht bloss als solche, über die berichtet wird, wie später durchgängig. Indess haben wir noch einen andern Beweis, als einen blossen, wenn gleich folgerechten und sichern Schluss, dass jene hervorragende Persönlichkeit wirklich Zarathustra selbst ist. Die Lehre von der Dreiheit: Gedanken, Wort und That, die sich 30, 3 vorgetragen findet, wird 33, 14 gerade eine der Grundlehren Zarathustra's genannt, vgl. 48, 4. Der Dichter von 30, 2 beruft sich auf die Aussprüche der Erdseele; 29, 8 ist Zarathustra ausdrücklich als derjenige genannt, der ein der Erdseele von *Ahuramazda* gegebenes Orakel den Menschen überbringen soll, und 50, 6 erscheint er geradezu als Dolmetscher der Geheimnisse derselben. Die Namen *Vîstâçpa*, *Frashaostra*, *Gâmâçpa* gehen durch die ganze parsische Sage als die der Freunde und eifrigsten Anhänger Zarathustra's.

Dass somit in den Liedersammlungen ächte zarathustrische Verse vorhanden sind, lässt sich hienach nicht bezweifeln. Zu diesen rechne ich 28, 11. 12. Cap. 30. 31, 6—22. Cap. 32. 33, 1—5. Capp. 43. 44. 45, 6—10. 46, 1—11. 16—19. Cap. 47. 49, 6—11. Sie sind an der einfachen, klaren und schwungvollen Sprache (vgl. namentlich Cap. 30. 31, 7. 8. 44, 3 ff. 45, 6—10), während die übrigen oft allen poetischen Schwunges entbehren und nur in metrische Formen gebrachte Prosa sind, sowie an der scharfen und zum Theil rein persönlichen Polemik gegen die Abgötterei und die Götzenpriester leicht kenntlich (vgl. Cap. 32. 31, 17 ff. 44, 12 ff.). Besonders stark tritt in diesen Versen *Ahuramazda* nur als der einzige wirkliche wahre Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde (44, 3—5), der Geister- wie der Körperwelt (31, 7. 8), vor den übrigen himmlischen Genien hervor (47), während in den nichtzarathustrischen Stücken diese weit häufiger mit ihm und neben ihm angerufen werden. Stark betont wird auch die Zweiheit von Körper und Geist, der das irdische und das geistige Leben entspricht. In sprachlicher Hinsicht bemerken wir mancherlei Eigenthümliches. Vor allem die Formeln: diess will ich fragen, dein dacht' ich, so will ich nun verkündigen (vgl. § 3); die Zusammenstellung von *qaêtus*, Herr, *airjêmâ*, Schutzgenosse, Freund, und *verezêna*, Diener (32, 1. 33, 3. 4. 46, 1. 49, 7); die Redeweise: wie einer dem Freunde giebt oder wie ein Freund dem Freunde giebt (43, 13. 46, 2), der Meinige (sage

es) dem Deinigen 44, 1. vgl. 46, 7; die Ausdrücke *maretânô*, Propheten, eigentl. Sprecher (30, 6. 32, 12. vgl. 43, 14), *ãnmâ*, Seele (30, 7. 44, 20. 45, 10), *añgrô* = *añgiras*, hell, glänzend (43, 15. 44, 12).

Der grössere Theil der Verse der Liedersammlungen stammt indess nicht von Zarathustra, sondern rührt theils von seinen ersten Jüngern und Gefährten, theils von noch spätern Nachfolgern her. Eines der sichersten Kennzeichen, dass ein Vers nicht von Zarathustra herrührt, ist das Prädikat *çpitama*, das er sich selbst nie beilegt und das ihm auch seine Freunde noch nicht gegeben zu haben scheinen (28,7); von selbst versteht sich die nichtzarathustrische Abfassung eines Verses, wenn von ihm in der dritten Person gesprochen wird (33, 14. 50, 6); ebenso wenig können solche Verse von ihm herrühren, die Anspielungen auf ihn enthalten, wie 34, 2. 48, 7, wo von dem heiligen Manne, dem Grossen, der Abtrünnige verstösst (33, 9), die Rede ist, noch weniger die, in denen er bereits eine dogmatische Persönlichkeit als Herr der ganzen Schöpfung (51, 12) und seine Lehre Gegenstand der Speculation geworden ist (48, 4). Von wem diese Stücke verfasst seien, lässt sich natürlich nicht bestimmen. Nur haben wir allen Grund zu vermuthen, dass manches den Gefährten Zarathustra's zugeschrieben werden darf, wie 28, 7—9, wo der Dichter von *Vistâçpa*, *Frashaostra* und *Zarathustra* als anwesenden Personen redet, 33, 6—10 wo auf Zarathustra (*magavâ*, v. 7) als einen Lebenden angespielt wird. Viele Verse wurden indess wahrscheinlich erst von spätern Dichtern verfasst, die 100 Jahre oder noch länger nach Zarathustra lebten.

Ob wir auch vorzarathustrische Verse in den Liedersammlungen haben, ist etwas fraglich, doch, da sich Zarathustra selbst auf Propheten (30, 6) beruft, nicht unwahrscheinlich. Vielleicht gehört zu diesen 28, 2—6 (s. p. 40) und 31, 2. 3 (s. I, p. 118).

Die Zeit der Abfassung genau zu bestimmen, ist bei allem Mangel chronologischer Daten ein Werk der Unmöglichkeit; wir werden uns, wie bei den Weden, mit allgemeinern Schätzungen begnügen müssen. Die Frage ist um so wichtiger, als sie mit der von Zarathustra's Zeitalter eigentlich identisch ist. Vor allem fragt es sich, welche Zeit und Verhältnisse finden wir geschildert, die uns einen Anhaltepunkt zu Schlüssen geben können. Der kräftige polemische, ja selbst fanatische Geist, der in den ältern Liedern weht, weist auf die Zeit eines grossen Religionskampfes, der zwischen zwei stammverwandten Völkern, die bisher dieselbe Religion und Sitten gehabt und friedlich neben einander gewohnt hatten, ausgebrochen war. Dass die Völker wirklich nahverwandt waren und zusammen lebten, geht klar aus 30, 2. 29, 5. 33, 1—5 hervor; 34, 7 ist sogar von dem Nächsten die Rede, der für immer vom Himmel ausgeschlossen werden soll. Der Kampf ist vorzugsweise gegen die *Daêvâ's* oder Götter und die *Kâvajas* und *Karapanô* als deren

Priester und Propheten gerichtet; einer derselben heisst *Grĕhma* (32, 12—14); ein anderer Feind des neuen Glaubens ist *Bĕndvô* (49, 1. 2); als Feind überhaupt ohne nähere Beziehung auf den Glauben ist *Frjâna* (46, 12) aufgeführt. Die Verehrer der Götter heissen *dregvâo*, d. i. Lügner, die Verehrer *Ahuramazda's ashavâ*, d. i. Wahrhaftige. Der grosse Kampf scheint blutig gewesen zu sein, da einigemal Schlachten und streitende Heere erwähnt werden (32, 7. 44, 15) und von der Ermordung der Lügner mit dem Schwerte die Rede ist (31, 18. vgl. 46, 4). Wer diesen Kampf hervorgerufen, ist nicht genau zu ermitteln. Keine Spur führt auf den Anfang desselben; überall finden wir uns mitten darein versetzt. Nur soviel ist klar, dass es nicht bloss eine neue, vom bisherigen Volksglauben abweichende Lehre, sondern auch eine neue Sitte war, die jene gewaltige Bewegung verursachte. Die neue Lehre war die von zwei Grundkräften, dem Sein und Nichtsein, Guten und Bösen in Gedanken, Wort und That; dieser schloss sich die von *Ahuramazda*, als dem einzig wahren Gott und Schöpfer des Himmels und der Erde, der mit mannigfachen Kräften ausgestattet ist und der das Reich des Guten fördert, an. Die neue Sitte war der Ackerbau und das sesshafte Leben. Ueberall wird die Bebauung der Erde als ein verdienstliches Werk gepriesen und mit besonderem Nachdruck hervorgehoben; sie selbst unter mehreren Namen, *Ârmaiti, Rânjôçkereti*, gepriesen; der Erdgeist selbst wird redend eingeführt (29. 50) und verlangt Hilfe und Schutz gegen die Verderber. Besonders eifrig wird über der Erhaltung der *Gaêthâ's*, der eingefriedigten Familienbesitzungen, welche von den Feinden so häufig angegriffen werden, gewacht. Die Gegner sind Feinde des Ackerbaus und suchen die Besitzungen zu zerstören, daher wird eine Trennung von ihnen gefordert (29, 5. 30, 2). Daraus ist klar, dass es nicht etwa fremde turânische Stämme waren, die Raubzüge gegen die Irânier unternahmen, sondern Leute des gleichen Stammes, welche die neue Sitte des Ackerbaus hassten und lieber das alte Nomadenleben fortsetzen wollten: Ackerbauer *(vâçtrja)* und Nichtackerbauer *(avâçtrja)* stehen sich ebenso schroff gegenüber als der Wahrhaftige und der Lügner (31, 9. 10); der Vermögende, der Landmann, ist dem Lügner geradezu entgegengesetzt (29, 5). So hängt die neue Lehre mit einer neuen Culturepoche zusammen; sie entstand also zur Zeit, als ein Theil der alten Arier von dem Nomadenleben, wie wir es im Weda herrschend finden, zum Ackerbau und zur Gründung fester erblicher Besitzungen fortschritten. Aber wie hängt die Einführung des Ackerbaus mit der Bekämpfung der Vielgötterei und der Lehre von zwei Grundprincipien zusammen? Die Verehrung der Erdseele und Heilighaltung der Erde sollte man sich als die einzig natürliche Folge denken, und diess war auch sicher die erste. Aber da die neue Sitte als ein Abfall vom Glauben betrachtet wurde, so konnte der durch die anfangende Verschiedenheit der Lebensweise hervorgerufene Streit leicht zu einem Religionskampfe

werden. Doch ein solcher, namentlich wenn er nicht etwa gegen einzelne Gottheiten, sondern gegen ein ganzes Religionssystem gerichtet ist, muss durch eine grosse Persönlichkeit wachgerufen und geführt werden. Wie im Judenthum und Mohammedanismus jener Kampf gegen die Abgötterei von den Gründern des neuen Glaubens, Moses und Mohammed, angeregt und geführt wurde, so muss diess ebenfalls von dem Urheber der alten arischen Religionsbewegung, Zarathustra, geschehen sein. Der geschichtliche Zusammenhang zwischen der Einführung des Ackerbaus und Zarathustra's Lehre und Wirken scheint mir folgender zu sein. Die neue Sitte, Grundstücke einzufriedigen und zu cultiviren, hatte grossen Zwiespalt in der arischen Gemeinde hervorgerufen; die Priester eiferten gegen diese Aenderung der altväterlichen Sitten und sahen darin einen Eingriff in die Rechte der Götter, denen es allein zustand, Satzungen zu ändern. Die Priester mochten längere Zeit mit einigem Erfolg gegen die neue Sitte angekämpft haben, da sie als Besitzer altehrwürdiger und allgemein als heilig verehrter Lieder und Sprüche, denen man Wunderkraft zuschrieb, im höchsten Ansehen standen; aber sie konnten sie nicht mehr ausrotten. Bald musste sich bei den Anhängern der neuen Sitte die Ueberzeugung geltend machen, dass nur durch eine Bekämpfung des ganzen Götterglaubens und seiner Priester und durch Trennung von den nomadisirenden Brüdern dieselbe befestigt werden könne. Der Träger dieser neuen Idee war Zarathustra. Der neuen Sitte aufs eifrigste ergeben, sann er nach über den Grund des neuen Zwiespalts und über die Mittel, der neuen Sitte des Ackerbau's den Sieg zu verschaffen. Er fand, dass er, um erfolgreich gegen die heilig verehrten alten Lieder und Gebräuche, wie den Somacult, wirken zu können, neue Sprüche und Lieder als eine ihm unmittelbar gewordene göttliche Offenbarung vortragen müsse. In diesen legte er das Ergebniss seines Nachdenkens dar. Der Unterschied zwischen den Ackerbauern und den Nomaden, zwischen cultivirtem Land und Wildniss und weiter zwischen Leben und Tod war ihm ein so durchgreifender und unvereinbarer, dass er auf die Annahme zweier Grundkräfte, wobei ihm der Volksglaube von einem weissen und schwarzen Geist zu Hilfe kam, geführt wurde. Alles Gute und Nützliche in der Schöpfung hing ihm mit dem Feldbau, dagegen alles Böse und Schädliche mit der Wildniss und Wüste zusammen. Jeder, der der Bebauung des Bodens Widerstand leistete, galt ihm für einen Beförderer des Schlechten; solche waren vor allem die Priester des alten Götterglaubens und die Götter selbst. Hatte er einmal die Idee eines uranfänglichen Dualismus erfasst, so mussten die Götter und ihr Anhang sonach dem schlechten (32, 2), alles Lebenfördernde dagegen dem guten Grundprincip entstammen. Die nächste praktische Consequenz seiner Philosophie (das Weitere übergehen wir hier) musste die eifrige Bekämpfung des Götterglaubens, als der Wurzel allen Uebels, sein. Da ein längeres Zusammenleben beider Parteien nicht mehr möglich

war, so musste Zarathustra auf eine völlige Trennung, die sich bis auf die Familie erstreckte (33, 3. 46, 5), hinarbeiten. So wurde er der Führer einer grossen Bewegung, jedoch nicht der eines auswandernden Volks, sondern der eines bereits sesshaften; die Nomaden mussten vertrieben werden.

Wenn nun, wie sich nach dem Vorhergehenden nicht läugnen lässt, Zarathustra's Auftreten mit der Einführung des Ackerbaus und dem Uebergang zum sesshaften Leben zusammenhängt, so beweist dieser Umstand für die Bestimmung seines Zeitalters wenigstens soviel, dass es in ein graues Alterthum fallen muss, und an die Zeit des Darius Hystaspes, also an das 6. Jahrhundert vor Chr., nicht im entferntesten gedacht werden kann, da zu jener Zeit der Ackerbau in Irân längst eingeführt war. Diess musste ja schon geschehen sein, als das baktrische Reich gegründet wurde, denn Nomaden gründen als solche kein Reich; und dieses Reich, das die Heimath Zarathustra's war, wurde historischen Ueberlieferungen zufolge schon 1200 a. Chr. von Assyrien aus [1]) vernichtet. Zwischen der Gründung des Reichs und seiner Vernichtung liegt aber gewiss ein sehr beträchtlicher Zeitraum. Die alten Lieder kennen aber noch gar kein grosses Reich mit einem gewaltigen Herrscher an der Spitze, so wenig als die Wedalieder, sondern nur eine Art Gauverfassung. Am vollständigsten wird uns die Gliederung dieses Gemeinwesens 31, 18 vorgeführt, wo Haus *(demâna)*, Dorf *(viç)*, Stadt oder Bezirk *(shôithra)* und Land *(daqjus)* sich folgen; 31, 16 ist das zweite ausgelassen, 46, 4 nur Bezirk und Land, 48, 10. 12 Länder genannt; diese kleinern und grössern Ganzen hatten ein Oberhaupt, wie schon an sich leicht verständlich ist und durch die spätern Erwähnungen von Hausherr, Ortsherr, Bezirksherr [2]), Landesherr (Jt. 10, 18. 84. vgl. Jaç. 19, 18) bestätigt wird. Diese Oberhäupter scheinen viel Macht und Einfluss gehabt zu haben, da es in ihrer Gewalt stand, ganze Genossenschaften von der Annahme des neuen Glaubens zurückzuhalten (31, 18). Dabei soll nicht geläugnet werden, dass bei solchen Zuständen kein Oberherrscher dagewesen sein könne; nur soviel ist gewiss, dass wenn er vorhanden war, er nur geringe Macht hatte, da nirgends dieselbe hervorgehoben wird. Dass aber wirklich ein irânisches oder baktrisches Reich mit Königen an der Spitze im frühen Alterthum existirte, wissen wir aus den Classikern sowohl als aus dem *Shâhnâmeh*. In welchem Verhältniss steht nun dieses Reich zu der in den *Gâthâ's* angedeuteten Verfassung, die indess auch in den spätern Büchern des Zendawesta bewahrt scheint? Ich glaube,

---

[1]) Duncker, Geschichte des Alterthums, II, p. 305.

[2]) Für *shôithra* steht später gewöhnlich *zañtu*, eigentl. Geschlecht, Stamm, das sich in den *Gâthâ's* nur in dem Compositum *huzeñtus*, von edlem Geschlecht, nachweisen lässt.

dass sie die Anfänge desselben enthält und dass sich zu Zarathustra's Zeit das Königthum erst zu bilden anfing. So werden wir auch von dieser Seite auf ein graues Alterthum geführt.

Doch alle diese Schlüsse würden immer noch keinen zwingenden Grund enthalten, Zarathustra in eine so ungemein frühe Zeit zu setzen, wenn nicht die ältesten Urkunden des bekämpften arischen Brudervolks, die Weden, zu Hilfe kämen. Die bekämpfte Religion war die der alten Inder, noch ehe sie in das Gangesland gezogen waren und das eigentliche Brahmanenthum sich ausgebildet hatte. Dafür sind unwiderlegliche Beweise vorhanden. Bis jetzt war nur einer bekannt, dass der Name der indischen Götter, *deva*, im Zendawesta Bezeichnung der bösen Geister geworden ist. Ich habe noch zwei weitere und zwingendere Beweise gefunden. Der eine beruht auf den Namen der Götterpriester und wedischen Liederdichter, der andere auf der Verwünschung des Somatranks. Für die Priester, Propheten und Dichter der Gegenpartei finden wir drei Namen: *kâvajô* (32, 14. 46, 11. 44, 20), *karapanô* (32, 12. 46, 11. 48, 10. 51, 14) und *uçikhs* (44, 20). Der erste und dritte lassen sich im Weda nachweisen, der zweite wenigstens erschliessen (s. zu 32, 12 u. 14).

Kavi ist im Weda der Name der Seher und Opferpriester (Rv. I, 128, 8. 142, 8. 188, 1); durch den Genuss des Soma erlangt man die Kraft eines *kavi*, d. h. man wird ein Seher (Rv. I, 91, 14); der Somapriester führt geradezu diesen Namen (IX, 37, 6. 72, 6); da sie im Besitz höherer Weisheit und Einsicht sind, so werden sie um Rath gefragt und sind Propheten und Orakelpriester (I, 164, 6. VII, 86, 3); die Götter selbst, vornämlich *Agni*, führen diesen Namen (II, 23, 1. III, 14, 1 heisst er *kavitamaḥ*, d. i. der grösste *kavi*). (Vgl. weiter zu 32, 14.) Ueber *karapanô*, womit nur die Opferpriester bezeichnet zu sein scheinen, s. zu 32, 12. Der Name *uçikhs* findet sich als *uçiǵ* ebenfalls im Weda und bedeutet einen Weisen, Verständigen, wie deutlich aus Rv. II, 21, 5. X, 46, 2 hervorgeht, sicher nicht eifrig strebend, zugethan, wie das Petersburger Sanskritwörterbuch (I, p. 1009) will; *Çâñkh. Gṛhj.* 6, 12, 19 ist es mit *kavi* zusammengestellt, gerade wie Jaç. 44, 20; es war wahrscheinlich nur ein anderer Name dafür. Dass die drei Worte: *kâvajô*, *karapanô* und *uçikhs* wirklich in den *Gâthâ's* eine schlimme Bedeutung haben, geht aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen (s. oben) mit vollkommener Sicherheit hervor. Dieser Umstand muss auf den ersten Anblick um so mehr befremden, als *kavi* bei den Irâniern der Ehrenname einer ganzen Dynastie, der Kajanier, war und Zarathustra's Freund, *Vîstâçpa*, denselben vor seinem Namen trug, denn *kai Gustâçp* der Pârsen ist nur aus einem *kavi Vîstâçpa* zu erklären. Dieser Ehrenname fehlt ihm wirklich auch in den *Gâthâ's* nicht; aber er lautet *kavâ*. Da aber im Baktrischen ein schliessendes *i* nie in *a* verwandelt wird, so liegt die Annahme nahe genug, es sei der ominösen

Bedeutung wegen absichtlich in *kavâ* [1]) verändert worden. Dieser Umstand führt uns auf eine wichtige Thatsache.

Wie *kavi* in den *Gâthâ's* eine schlimme Bedeutung hat, so hat sie *kava* in dem Weda; *kavâsakhaḥ*, Freund des *kava*, *kavâri*, Anhänger des *kava*, *kavatnu*, sind lauter Bezeichnungen für Götterfeinde. Die den Worten im Petersburger Sanskritwörterbuch gegebene Bedeutung eigennützig, karg gründet sich auf eine falsche Etymologie; denn eine Wurzel *ku*, geizig sein, existirt nirgends, und auf das verkleinernde und herabsetzende Präfix *ku* kann es sicher nicht zurückgeführt werden; ein Wort wie *kavâsakhaḥ* setzt für das erste Glied nothwendig ein *kava*, aber sicher kein blosses *ku* voraus. Prüfen wir die Stellen. Rv. V, 34, 3:

> *jaḥ asmâi ghraṁse uta vâ jaḥ ûdhani somaṁ sunoti bhavati djumâṅ aha*
> *apa apa çakraḥ tatanushṭim ûhati tanûçubhraṁ maghavâ jaḥ kavâsakhaḥ*

wer ihm (dem Indra) bei Licht und Dunkel (d. i. stets) Soma presst, wird glänzend (von ihm erleuchtet); aber weit fort stösst der Mächtige (Indra) den, der Besitzungen [2]) von Gütern hat, den durch sich selbst Glänzenden (Mächtigen), den *Maghava*, der dem *Kava* folgt. Diese Stelle lässt sich vollständig nur aus den *Gâthâ's* erklären. Im ersten Halbverse sind die Verehrer des Indra, die ihm den Somatrank darbringen und dadurch zu Glanz und Macht gelangen, im zweiten ihre Gegner, die diese Ceremonie verachten und sich eigener Kraft rühmen, genannt. Dass Zarathustra gegen den Somacult eiferte, folgt sicher aus zwei Stellen der *Gâthâ's* (32, 3. 48, 10). Die Gegner haben ausgedehnte Besitzungen, aus denen sie vertrieben werden sollen; diess sind die *Gaêthâ's*. Der Name der Anhänger Zarathustra's ist *magava* (51, 15); da das Wort häufig genug im Weda in der Bedeutung Mächtiger vorkommt, so musste, um eine Zweideutigkeit zu vermeiden, das Beiwort *kavâsakhaḥ* zugesetzt werden; *kavâ* ist der Ehrenname von Zarathustra's mächtigstem Freund und Beschützer

---

[1]) Wenn 44, 20, wo die Götzenpriester gemeint sind, der Singular ebenfalls *kavâ* lautet, so ist diess sicher die Verbesserung eines Abschreibers, der den Sinn des schwierigen Verses nicht mehr verstand und dem aus dem Zendawesta nur ein Singular *kavâ*, aber nicht *kavi* bekannt war. Dass aber im schlimmen Sinne dieser wirklich vorkam, beweist der Genit. *kevinô* 51, 12.

[2]) *tatanushṭi* kann nur eine Abstractbildung von *tanus*, Körper, sein; die Reduplikation verstärkt die Bedeutung; sie darf nicht befremden, da sie im Wedadialekt noch sehr häufig ist. Dass es auf die *Gaêthâ's* sich bezieht, scheint mir Jaç. 43, 7, wo *gaêthâ* mit *tanus* zusammengestellt ist. Die Erklärung Jâska's (Nir. 6, 19) einer, der sich gern ausdehnen, schmücken möchte, d. i. hochmüthig, ist unstatthaft. Richtig bezieht er es jedoch auf den *ajaḏvan*, den Nichtverehrer der Götter.

Vistâçpa seiner ganzen Familie. Den gleichen Sinn wie *kavâsakhaḥ* hat *kavatnu*, dem *Kava* eigen, d. i. ergeben; Rv. VII, 32, 9:

mâ sredhata somino dakshatâ mahe kṛṇudhvam râje âtuǵe
taraṇir iǵ ǵajati ksheti pushjati na devâsaḥ kavatnave

Nehmt keinen Schaden, ihr Somatrinker! werdet stark und helft zu grossem Gut, dass es uns zufalle. Der Schnelle (Indra) siegt, nimmt in Besitz, gedeiht; nicht (helfen) die Götter dem *Kava*ergebenen. Diese Worte sind nicht an die Götter, sondern, wie die vorhergehenden Verse zeigen, an die den Soma bereitenden und trinkenden Priester gerichtet; diesen ist der *kavatnu*, als ein den Soma verschmähender, entgegengesetzt. In derselben Beziehung zum Soma finden wir *kavâri*, dem *Kava* nachfolgend oder ergeben. X, 107, 3:

devî pûrtir dakshiṇâ devajaǵjâ na kavâribhjo na hi te pṛṇanti
athâ naraḥ prajatadakshiṇâso 'vadjabhijâ bahavaḥ pṛṇanti

Die glänzende Gabe des geläuterten Tranks *(Soma)* ist den Göttern darzubringen, nicht den Anhängern des *Kava*; denn diese kämpfen nicht; aber die Männer, denen die Opfer dargebracht wurden, kämpfen in grosser Zahl. Die Männer, welche kämpfen, sind die Manen nach v. 1 *(mahi ǵjotiḥ pitṛbhir dattam)*, und zwar kämpfen sie für die Ihrigen zum Dank für die dargebrachten Gaben. Ihnen sind die *kavâri* entgegengesetzt, was hier nicht auf die lebenden Somaverächter, sondern auf ihre Vorfahren bezogen werden muss, ein Beweis, wie tief im Volksglauben noch das Bewusstsein des zur Zeit der Abfassung dieses Liedes längst ausgekämpften Religionszwistes wurzelte. Dieses *kavâri* finden wir auch mit dem *a* privativ. zusammengesetzt *akavâri*, nicht dem *Kava* folgend, als Beiwort Indra's (III, 47, 5) und der *Sarasvatî* (VII, 96, 3); beide Gottheiten sind also als Feinde der *Kava's* bezeichnet; bei Indra, dem Somatrinker, begreift sich diess leicht; aber höchst merkwürdig ist, dass *Sarasvatî*, die zugleich ein Flussname ist, ebenso heisst; man könnte vielleicht daraus schliessen, dass dieser Fluss der Gränzfluss zwischen beiden Parteien war, den die Irânier, als nicht mehr zu ihrem Gebiet gehörig, nicht überschreiten durften. Auch das einfachste Negativum *akava* finden wir, das denselben Sinn, dem *Kava* nicht zugehörig, hat. Rv. VI, 33, 4:

saḥ tvam naḥ Indra akavâbhiḥ ûtî sakhâ viçva-âjuḥ avitâ vṛdhe bhûḥ

Du, Indra, bist uns zur Hilfe mit den Feinden der *Kava's*, ein Freund, ein Helfer im Wachsthum. (Vgl. I, 158, 1. III, 54, 16.)

Nach diesen Untersuchungen sind *kavâri* oder *kavâsakha* und *akava* oder *akavâri* religiöse Parteinamen. Die erstern sind Verächter der Götter, insbesondere des Indra und seines Lieblingstranks,

des Soma. Dass darunter die Anhänger der zarathustrischen Religion gemeint sind, geht mit Sicherheit aus den *Gâthâ's* hervor. 32, 3 ist der *Soma* mit seinem indischen, nicht mit dem irânischen Namen *Haoma* als ein Werk der Lüge und des Trugs, das die *Daêvâ's* bereitet, genannt; 48, 10 wird gefragt: wann erscheinen die Männer von Muth und Kraft? wann verunreinigen sie diesen Rauschtrank? (*mada* = *madhu*, Name des Soma in den Weden, vgl. zu der Stelle); durch diese Teufelskunst sind die Götzenpriester übermüthig und durch den schlechten Geist, der in den Ländern herrscht. Diese Thatsache, dass Zarathustra den altheiligen Somacult zu vernichten strebte, muss um so mehr überraschen, als wir die Verehrung des *Haoma* im spätern Zendawesta so gut treffen wie im Weda. Mehrere Capitel (Jaç. 9. 10) sind ihm gewidmet, und auch sonst wird er oft genug als ein wesentlicher Bestandtheil des Cultus aufgeführt. Sonach gelang es Zarathustra nicht, diesen Rauschtrank abzuschaffen. Dass er es aber versuchte, schien noch längere Zeit nach ihm im Volksbewusstsein fortzuleben; denn man suchte ihn, um den altheiligen Gebrauch zu schützen, später zu einem Verehrer Haoma's zu machen. Diess geht deutlich aus dem 9. Capitel des *Jaçna* hervor, in welchem *Haoma* dem Zarathustra, als er die *Gâthâ's* recitirt und das Feuer reinigt, erscheint und ihn auffordert, sein Verehrer zu werden, indem er ihm einen Lohn verheisst und, um ihm Vertrauen einzuflössen, auf den Segen, der den Vorvätern *Jima* etc. durch seine Verehrung geworden, hinweist. Diese ganze Aufforderung hätte keinen Sinn, wenn Zarathustra ebenso wie seine Vorväter den heiligen Gebrauch beobachtet hätte. Da er aber denselben abschaffen wollte, und dieser dennoch bestehen blieb, so liess die Sage den Zarathustra durch das Erscheinen des *Haóma* selbst in glänzender Gestalt wieder dazu bekehrt werden.

Da der Somacult aufs engste mit der Verehrung Indra's zusammenhängt, mit dieser aber eine neue Epoche in der altarischen Religionsentwicklung beginnt, so gewinnen wir dadurch einigen Anhaltepunkt für die Bestimmung von Zarathustra's Zeitalter. Im Weda ist Indra der Gott des Donners wie des heitern Himmels und der Herr der Schlachten, geradezu der Nationalgott. Um Kraft zur Besiegung seiner zahlreichen Feinde zu gewinnen, trinkt er den berauschenden Soma; dieser muss ihm und seinen Schaaren, unter denen die Götter der Winde die erste Stelle einnehmen, von seinen Verehrern dargebracht werden; denn ohne ihn vermag er nichts. Diesen obersten Rang hatte er indess nicht von Anfang an, sondern wie Zeus bei den Griechen an die Stelle des Uranos kam, so trat er bei den Indern an die Stelle des *Varuṇa*. Je herrschender und allgemeiner seine Verehrung wurde, die neue Gebräuche, wie den Somatrank, mit sich brachte, desto mehr mussten die Anhänger des alten Cultus ihr widerstehen. Der wilde kriegerische Geist des neuen Indracultus stand mit der alten, so friedlichen und kindlichen Ver-

ehrung des Feuers und der erhabenen des Himmels und seiner Lichterscheinungen im schneidendsten Widerspruch, so dass alle diejenigen Arier, welche zu einem sesshaften Leben übergehen wollten oder schon übergegangen waren, sich durch die neue Religion bedroht sahen. So rief dieselbe einen gewaltigen Kampf hervor, dessen Ende eine vollständige Trennung der beiden stammverwandten Völker war.

Da die von Zarathustra geleitete Religionsbewegung von der eben angedeuteten nach den obigen Erörterungen nicht verschieden ist, so dürfen wir mit Recht sein Zeitalter dem der Entstehung der Wedalieder vollkommen gleichsetzen, und zwar der ältern, nicht etwa der spätern, im 10. Buche des Rigweda und im Atharvaweda erhaltenen; denn Indra und Soma ziehen sich durch den ganzen Weda, durch die ältesten, wie die neuesten Stücke. Diese Annahme wird durch ein gewichtiges Zeugniss bestätigt, nämlich durch die Erwähnung von Zarathustra's Namen in der Form *Ǵaradashṭi* im Weda. Die Hauptstelle steht Rv. VII, 37, 7 in einem an Indra und die *Ṛbhu's* gerichteten Liede:

abhi jañ devi nirṝtiçćid îçe nakshanta Indrañ çaradaḥ supṝkshaḥ
upa tribandhur Ǵaradashṭim 'eti asvaveçam jañ kriṇavanta martâḥ

von welchem (dem Pferd, das die Güter entführt hatte) die Göttin der Vernichtung Besitz nimmt; dem Indra aber werden gabenreiche Jahre (als Ersatz für das Geraubte) zu Theil; zu *Ǵaradashṭi,* den die Leute von seinem Eigenthum vertrieben haben, kommt der Dreibund. Der Zusammenhang beider Halbverse ist schwer zu ermitteln; es scheint eine Anfeindung und Bekämpfung Indra's, zu der *Ǵaradashṭi* in Beziehung steht, angedeutet zu sein. Der zweite Halbvers lässt sich vollständig aus den *Gâthâ's* erklären. 46, 1 klagt Zarathustra: Nach welchem Land soll ich mich wenden? wohin soll ich mich flüchten? Welches Land gewährt Schutz dem Herrn und seinem Gefährten? Niemand von den Dienern verehrt mich, noch von den Herrschern des Landes, die ungläubig sind. Hier finden wir also den Propheten landflüchtig, vertrieben aus seiner Heimath und seinem Eigenthum, wie er im Wedaverse geschildert ist. Der Dreibund (*tribandhu* findet sich im ganzen *Rigveda* nur hier, vgl. *dvibandhu,* Zweibund, Paar, von Mitra-Varuna X, 61, 7) ist die dreifache Gliederung der zarathustrischen Gemeinde: *qaêtus,* Herr, *airjama,* Schutzgenosse, Gefährte, und *verezêna,* Diener, wie sie uns nur in den ächten Stücken ent gegentritt (s. oben). Es scheint eine neue Einrichtung Zarathustra's gewesen zu sein; denn wir finden sie, so natürlich sie auch ist, weder im Weda, noch in dem übrigen Zendawesta. Namentlich muss die Stellung des *Airjama* bald etwas in Vergessenheit gekommen sein, da das Wort später stets einen Genius bedeutet, so schon in der alten Formel (Jaç. 54); dass aber das Bewusstsein

davon nicht ganz verschwand, zeigt eine spätere Notiz (s. zu 46, 1). Der Dreibund könnte aber auch auf Zarathustra's drei wichtigste Freunde, *Vistâçpa*, *Frashaostra* und *Dĕgâmâçpa*, bezogen werden; aber die erstere Erklärung verdient entschieden den Vorzug. Der Sinn des Verses ist demnach: dem durch seine Feinde von seinem Eigenthum vertriebenen *Ǵaradashṭi* kommt seine Gemeinde zu Hilfe. Will man die Stelle aus dem Zusammenhang des Liedes erklären, so müsste man *tribandhu* auf die drei *Ṛbhu's*, *Ṛbhukshâ*, *Vibhvâ* und *Vâǵa*, und *Ǵaradashṭi* auf Indra oder Agni, der ebenfalls in Gemeinschaft der *Ṛbhu's* sich findet, beziehen. Aber der Vers steht augenscheinlich in gar keinem rechten Zusammenhang zu dem ganzen Liede. Ein Sammler, der den wahren Sinn nicht mehr verstand und unter *tribandhu* die drei *Ṛbhu's* sich dachte, stellte ihn, da er ihn sonst nicht unterzubringen wusste, an das Ende dieses *Ṛbhu*-liedes; er liess zwar noch einen Vers folgen (v. 8), aber auch dieser ist an *Savitar* gerichtet und ist vom ganzen Liede völlig unabhängig. Ausser der angeführten Stelle treffen wir *Ǵaradashṭi* nur noch Rv. X, 85, 36. Der Vers ist an *Pûshan*, den Wächter des Hauses, gerichtet.

gṛbhṇâmi te saubhagatvâja hastam̃ majâ patjâ Ǵaradashṭir jathâ asaḥ

ich ergreife deine Hand zu meinem Glücke; mögest du mit mir sein, wie *Ǵaradashṭi* mit dem Herrn. Die Vergleichung ist etwas dunkel. Da *Ǵaradashṭi* dem angerufenen Gotte gegenübersteht, so liegt die Vermuthung nahe, er sei ebenfalls ein Gott, und zwar *Agni*, der ein Schützer des Hauses ist und der V, 8, 2 das Prädikat *ǵarad-vish* (der das Nass lobt oder der altes Nass besitzt) führt. Und dem Dichter mag er auch so gegolten haben, nachdem die wahre Bedeutung des Namens verloren gegangen und sich nur noch die dunkle Erinnerung, dass durch einen *Ǵaradashṭi* der Feuerdienst erhalten wurde, bewahrt hatte; daher konnte er leicht mit *Agni* identifizirt werden. Treuer und geschichtlicher ist die Erinnerung in der erstern Stelle (VII, 37, 7), wo *Ǵaradashṭi* nur auf eine wirkliche Person bezogen werden kann. Wollte man dieselbe auf *Agni* beziehen, so müsste man annehmen „aus seinem Eigenthum vertrieben" gehe darauf, dass man ihm seinen eigenen Heerd genommen und ihm einen mit den *Ṛbhu's* gemeinschaftlichen eingerichtet hätte. Aber diess würde dem ganzen Agnibegriff des Weda widerstreiten, wornach dieser der Vermittler zwischen den Göttern und Menschen ist, und also den Heerd mit Niemand zu theilen hat. — Gegen die Identification des *Ǵaradashṭi* mit *Zarathustra* könnte man indess in lautlicher Beziehung Bedenken erheben; aber man muss bedenken, dass der Name Zarathustra den Indern, als einem etwas abweichenden Dialekt angehörig, fremd klang und daher, wie es Fremdwörtern so leicht geht, im Volksmunde verunstaltet wurde. Er wurde ja zudem auch bei den Irâniern selbst verstümmelt, und unter den mehreren verderbten Formen

finden wir die fast ganz gleiche *Zaradesht* neben der gewöhnlichern *Zerdusht* im *Shâhnâmeh* (Vuller's Lexic. pers., II, p. 103). Wollte man *Ǵaradashṭi* aus dem Sanskrit erklären, so würde es einen, der das Ziel lobt, bedeuten; aber auf alle Fälle kann es VII, 37, 7 nur der Eigenname eines Mannes sein.

Nach diesen Darlegungen hängt somit die Bestimmung von Zarathustra's Zeitalter aufs engste mit der Frage über die Abfassungszeit der ältern Wedalieder zusammen. Letztere Frage erfordert eine ganz weitschichtige und höchst schwierige Untersuchung, die ich mir für einen andern Ort vorbehalten will. Nach dem bisher Bekannten darf man das Alter eines grossen Theils der Wedalieder über 1500 a. Chr. setzen. Da aber *Ǵaradashṭi* im Weda schon eine halbverklungene Persönlichkeit ist, so wird man nicht irren, wenn man ihn ebenfalls über diese Zeit setzt. Die classischen Schriftsteller setzen bekanntlich Zarathustra in eine unvordenkliche Zeit. Aristoteles lässt ihn nach Plinius Mittheilung 6000 Jahre vor Plato leben, andere 5000 Jahre vor dem troischen Krieg. Nach Berosos, dem Geschichtschreiber Babylons, war Zoroaster König der Meder, der an der Spitze einer medischen Dynastie stand, die zwischen 2200—2000 a. Chr. über Babylon regierte. Duncker (Gesch. des Alterth., II, p. 317) setzt seine Lebenszeit zwischen 1300 und 1250, was offenbar zu niedrig gegriffen ist und weder mit den classischen Nachrichten, noch mit den Ergebnissen meiner neuen Untersuchung sich recht reimen will. Denn wie ist es denkbar, dass der Ackerbau erst eingeführt wurde, nachdem schon lange die *Kajanier*-Dynastie bestand, gegen deren Ende Zarathustra nach seiner auf das *Shâhnâmeh* sich stützenden Annahme gelebt haben soll? Bunsen dagegen setzt ihn, den Zeugnissen der Alten, namentlich dem des Berosos mehr Gewicht beilegend, weit höher, zwischen 3000—4000 a. Chr. (Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, V. a, p. 236). Er macht mit Recht die nähere Entscheidung über das Zeitalter des arischen Religionsstifters von der Beantwortung der Frage abhängig: Ist Zoroaster's Auftreten in Baktrien vor oder nach der Auswanderung aus Baktrien zu setzen? Ich glaube mich unbedingt für den erstern Fall entscheiden zu müssen; denn im zweiten müsste man eine Rückwanderung der Irânier aus dem Indusland, in welches sie mit ihren indischen Brüdern gezogen sein würden, annehmen. Dafür fehlen nicht nur alle Zeugnisse, sondern die Zustände, die wir in den *Gâthâ's* geschildert finden, widersprechen sogar ganz einer solchen Annahme. Die Irânier sind bereits sesshaft; sie sind im Besitz von eingefriedigten Grundstücken *(gaêthâ's)* und bauen den Acker. Wie kann da an eine Auswanderung oder Rückwanderung gedacht werden? Wenn von einer Trennung beider Glaubensweisen in den alten Liedern geredet wird, so darf diess nicht auf eine Auswanderung der Zarathustrier, sondern nur auf eine Ausscheidung der Altgläubigen, die sich nicht bekehren wollten, bezogen werden. Da diese von den Anhängern der neuen Religion aufs heftigste bekämpft wurden,

so wanderten sie in das Indusland aus. Ob indess das ganze Volk der wedischen Inder an dem Kampfe Antheil genommen, ist fraglich; ich vermuthe, dass es nur die nördlichen Stämme waren.

5. Zarathustra's Leben und Lehre nach den *Gâthâ's*.

Obschon Zarathustra's hohe Persönlichkeit wie ein rother Faden durch den ganzen Zendawesta sich durchzieht, so ist es doch unmöglich, ein genaueres Bild seines Lebens zu entwerfen; denn die weniger ächten Stücke in den *Gâthâ's*, in denen Zarathustra als eine rein historische Persönlichkeit erscheint, geben zu wenig Ausbeute, und in allen spätern Stücken ist er, mit einem Nimbus der Heiligkeit umgeben, der wirklichen Geschichte entrückt und daher ein desto fruchtbarerer Gegenstand der Sage und Speculation geworden. Ebenso unhistorisch und legendenhaft sind die Nachrichten des *Shâhnâmeh* und der spätern Pârsenbücher und die aus der Sage geflossenen der Classiker, obschon nicht geläugnet werden kann, dass sich noch ein Rest wirklich historischer Erinnerung erhalten hat. Dahin gehört vor allem, dass er unter *Kavâ Vistâçpa* gelebt, dass *Frashaostra (Freshoster)*, *Dē-ǵâmâçpa (Ǵâmâçp)*, *Maidjômâonhâ (Mediomah)* seine (zum Theil mit ihm verwandten) ersten eifrigsten Anhänger gewesen seien; dass er gegen eine bestehende Priesterkaste, die Magier, aufgetreten sei, worin eine deutliche Erinnerung an die *Kavi's* sich erhalten hat, dass er sich auf eine unmittelbar göttliche Sendung berufend, eine neue Lehre verkündigt habe, und vielfach angefeindet und verfolgt, doch schliesslich den Sieg errungen habe. Suchen wir nun die geringen Spuren in den *Gâthâ's* auf, die uns ein freilich nur sehr dürftiges Bild des rein historischen Zarathustra geben können.

Zarathustra, der vortreffliche Sänger oder Dichter [1]), wie der Name übersetzt heisst, gehörte zu der irânischen Familie der

---

[1]) Der Name hat schon viele Deutungsversuche erfahren. Die verbreitetste, von den Parsen selbst herrührende ist die von Goldstern (aus *zairi*, Gold, und *Tistrja*, Name eines Sterns); diese lässt sich indess auf keine Weise mit der Urform des Namens *Zarathustra* reimen und widerspricht allem, was wir sicher von ihm wissen. Man suchte sie dadurch zu rechtfertigen, dass man ihn zu einem Sternanbeter machte; aber davon findet sich keine Spur in den *Gâthâ's*. Besser ist der Versuch Burnouf's „gelbe Kameele habend", den er aber wieder aufgab und den viel schlechtern alten von Goldstern dafür eintauschte. *Ustra* findet sich öfter als Name des Kameels im Zendawesta, und Personennamen, die dieses Wort zu ihrem letzten Gliede haben, waren im Baktrischen gewiss ebenso leicht bildbar als die zahlreichen mit *açpa*, Pferd, schliessenden, wie *Haêćataçpa*, *Vistâçpa* etc.; aber *zarath* kann nicht wohl gelb oder golden heissen, da es kein Adjectiv sein kann, sondern, wie die Analogie der wedischen Namen, z. B. *Bharad-vâǵa*, lehrt, die Grundform des Participii praes. sein muss, welcher aber *(zarat = harat, ǵarat)* nirgends die Bedeutung gelb zukommt.

Haêčat-açpa's, wie mit Sicherheit aus dem vollständigen Namen seiner Tochter: *Pouručiçtâ Haêčaṭ-açpânâ* (53, 3), d. i. *Pouručiçtâ* (Vielwisserin) die *Haêčataçpîdin*, die heilige von den Töchtern Zarathustra's, deutlich hervorgeht. Diese Familie ist 46, 15 auch wirklich genannt und führt wie Zarathustra selbst das Prädikat *çpitama*, das gewöhnlich durch hochheilig, der heiligste erklärt wird. Von dieser heisst es dort, dass sie das Recht und Unrecht unterscheide und dass durch ihre schon von Anfang an von dem lebendigen Gott eingesetzten Gebräuche ihr die Wahrheit verliehen werde. Hieraus können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit den Schluss ziehen, dass in ihr das Richteramt erblich und sie daher im Besitz aller Ueberlieferungen und der Kenntniss der Gesetze war. Vielleicht steht auch ihr Prädikat *çpitama* in Beziehung zum Richteramt; die Bedeutung hochheilig ist sicher nicht die ursprüngliche, sondern diese ist am besten reinigend, scheidend (von *çpi*, weg-

---

Will man an der Deutung des *ustra* durch Kameel festhalten, so lässt sich das *zarath* = *ǵarat* durch lobend oder alternd, also: Kameele lobend oder alternde Kameele besitzend, erklären (man vgl. sanskr. *ǵarad-gava*, ein alter Ochs). Da aber der Sinn zu unpassend ist, so müssen wir von diesem Versuch ganz abstehen. Die Erklärung durch Goldschmied ist schon von lautlichem Standpunkt ganz zu verwerfen; denn man müsste *zara* und *thustra* trennen und in letzterem eine Verkürzung für das wedische *tvashṭar*, Bildner, sehen; aber dieses Wort lautet im Baktrischen *thwôrestar*, das sich nicht zu *thustra* zusammenziehen konnte; zudem heisst das Gold *zairi*, nicht *zara*. Will man auf eine wirklich richtige und haltbare Erklärung kommen, so muss vor allem die Trennung des Namens in *zara* und *thustra* aufgegeben werden; man darf nur *zarath-ustra* abtheilen. Der erste Theil *zarath* ist entweder die Grundform eines Particip. praes. *zarat* von der Wurzel *zar* = *ǵar* in der doppelten Bedeutung lobsingen und altern, oder das Substant. *zarad* = *hṛd*, Herz; der zweite *ustra* ist, da nach dem eben Gesagten *ustra*, Kameel, aufgegeben werden muss, soviel als skr. *uttara*, höher, vortrefflich; das *a* der vorletzten Sylbe ist ausgestossen, gerade wie in *ǵâgerebustrô* (Vend. 4, 48 nach der Lesart der meisten Codd.) für *ǵâgerebustarô*, der mehr ergriffen hat, und in *Frashaostra*, wofür 53, 2 *Frashaos'ara* sich findet; *ustrem* = *uttaram* in der adverbialen Bedeutung weiter, mehr treffen wir 44, 18. Von den drei möglichen Bedeutungen der ersten Hälfte muss die von alternd (skr. *ǵarat*) als zu unpassend bei Seite gelassen werden. Zwischen den beiden andern ist dagegen schwer zu entscheiden, weil auf beide in alten Versen angespielt scheint; auf *zarad*, Herz, 43, 11 *çâç mashjaêshu zarazdâitis*, da ich bin die Herzenshingabe unter den Menschen, d. i. da ich euer ergebenster Diener bin; ebenso 31, 1: *jôi zarazdâo aǹhen Mazdâi*, die ihr Herz den Mazda geben, dagegen auf *zar*, lobsingen, 44, 17: *kathâ Mazdâ zarem čarânî haca čarânî*, wie soll ich euch lobpreisen gehen? Auf *zarad*, Herz, zurückgeführt würde somit das Ganze der ein treffliches Herz hat bedeuten; von *zarat* = *ǵarat*, lobsingend, abgeleitet dagegen der treffliche Lobsänger. Da das Singen von Lobliedern in den *Gâthâ's* eine wichtige Rolle spielt (vgl. den Namen des Paradieses *garô-demâna*, Liederwohnung, und 34, 2) und Zarathustra selbst als Dichter erscheint (50, 6), so ziehe ich die letztere Erklärung vor. Der Uebergang des *t* von *zarat* in *th* geschah durch Einfluss des *u*. Ein ähnlich gebildeter Name ist der indische *ǵarat-kâru*.

nehmen, tilgen von der Kraft des Glaubens Vend. 3, 41). Sicherlich führte Zarathustra dieses Prädikat nur als Mitglied der *Haêćataçpiden*-Familie, das ausser diesen auch noch den *Maidjô-mâoṅhâ's* (51, 19) zukommt. Diese Familie ist in der Ueberlieferung der Pârsen zu einem Einzelnamen Mediomah, der ein Vetter Zarathustra's gewesen sein soll, geworden. Dass die Familie verwandt war, scheint mir das gemeinschaftliche Prädikat *çpitama* zu beweisen. Zarathustra's Vater ist in den *Gâthâ's* nicht erwähnt; nach Jaç. 9 hiess er *Pourushâçpa*, welcher Name ganz richtig sein mag. Der Sage nach hatte Zarathustra Söhne und Töchter. Der Söhne ist in den *Gâthâ's* nicht gedacht, dagegen der Töchter, von denen *Pouru-ćiçtâ* (die Vielwisserin) 53, 3 mit dem Familienprädikat *çpitâmi* ausdrücklich genannt ist; wahrscheinlich war sie sein hervorragendstes Kind, die die Sprüche und Lieder ihres Vaters am besten bewahrte; darauf scheint ihr Name hinzudeuten. Ueber die Heimath Zarathustra's geben die Lieder nicht die geringste Andeutung. Aber alle Traditionen weisen auf Baktrien, das ich in *berekhdhâ Ármaiti*, d. i. Hochland (s. zu 44, 7), der *Gâthâ's* zu erkennen glaube, und wir haben gar keinen Grund, diess zu bezweifeln; jedenfalls kann seine Heimath dem obern Indusgebiet, wo sich lange die wedischen Inder aufhielten, nicht fern gelegen haben. Seiner Stellung nach war er Priester des Feuers und wahrscheinlich auch Richter. Er zählt sich selbst zu denen, die dem Feuer Opfer darbringen (43, 9) und wird auch von Andern einer der Opferer *(râtãm)* genannt (33, 14). Diese Bezeichnung deutet auf priesterliche Geschäfte, gerade wie wir ähnliche Priesternamen im Weda haben (man vgl. *ṛtviǵ*, der zur rechten Zeit Opfernde). Wir treffen ihn öfter (30, 2. 32, 1) vor dem Feueraltar, wie er in die hell auflodernden Flammen schaut, um daraus *Ahuramazda's* Stimme zu vernehmen und seine Sprüche zu hören. Dieser Umstand lässt ihn deutlicher als Orakelpriester und Propheten erkennen. Er selbst nennt sich einen *mãthran*, d. i. einen, der heilige Gebete *(mantra's)* spricht (32, 13), und einen Gesandten *(dûta) Ahuramazda's* (32, 1); letztere Benennung theilt er aber mit seinen Gefährten, die *maretan* oder Sprecher (30, 6. vgl. 43, 14) heissen, welcher Name indess auch frühern Propheten zuzukommen scheint. Ob es indess zu seiner Zeit schon einen fest eingerichteten Priesterstand gab, können wir nicht sicher entscheiden; wenigstens wird er nirgends in den alten Liedern erwähnt. Die öfter genannten *Çaoskjañtô*, d. i. Feueranzünder (s. über die Etymologie die Note zu 45, 11), wahrscheinlich so genannt, weil sie die heilige Ceremonie der Feuererzeugung durch Reiben zweier Hölzer (*râni* = *araṇi*, vgl. p. 119) vorzunehmen pflegten, kann man als Feuerpriester betrachten; aber sie scheinen noch keinen eigentlichen Stand gebildet zu haben. Nach 48, 12 sind die *Çaoskjañtô* in den Ländern diejenigen, welche mit gutem Sinn der Verehrung *Ahuramazda's* obliegen und seine Befehle vollziehen, und von ihm zu Vernichtung aller feindlichen Angriffe

auf den Ackerbau eingesetzt sind. Sie besitzen heilige Sprüche (45, 11); ihre schönen Werke oder Sprüche heissen der Weg des guten Sinnes (34, 13); ihre hohen Gedanken trugen sie in künstlichen Liedern vor (46, 3); sie beschäftigten sich aber auch mit der Erklärung alter Offenbarungen (48, 9). Ihre Lehre war dieselbe, wie die *Zarathustra's*, *Vistâçpa's* und *Frashaostra's* (53, 3), mit welchen wir sie auch später (Jaç. 12, 7) zusammengestellt finden. Die Benennung Hausherr (*dĕñg-pati* 45, 11) wirft ein Streiflicht auf ihre ursprüngliche Bedeutung. Es waren die Hausväter und patriarchalischen Priester, die sich durch Weisheit auszeichneten und Lieder zum Preise des Feuers und der Erde dichteten. Dieselbe Stellung als Priester hatten die Hausväter ja auch bei den wedischen Indern; aber diese setzten früh Stellvertreter (*purohita*) ein, woraus sich später das Brahmanenthum entwickelte. Diess scheint bei den Irâniern nicht geschehen zu sein, da wir keine Spur davon finden. Sie nehmen in der irânischen Religion ganz dieselbe Stelle ein, wie die *Angirasas* und die *Bhṛgavas* im Weda, die man neuerdings gewiss mit Unrecht ganz in das Nebelgebilde mythischer Gestalten auflösen wollte. Sie sind die frommen Vorväter, die nur das heilige Feuer verehrten und den Acker zu bauen anfingen, auf die mit Verehrung hingeblickt wird. Merkwürdigerweise finden wir auch den Namen *añgrĕñg* = *añgirasas* (43, 15) in demselben Sinne von Feuerverehrer, wie *Çaoskjañtô* (s. zu 44, 12).

An die Lehre dieser *Çaoskjañtô*, d. h. an die alten überlieferten Sprüche und Lieder derselben zum Lobe des Feuers, schloss sich Zarathustra insofern an, als er zunächst den uralten Feuerdienst, der durch den neuen wilden Indracult etwas vernachlässigt wurde, aufrecht zu erhalten suchte; er wollte mit der Vergangenheit seines Volkes nicht brechen. Dass ihm die alten Traditionen heilig waren, beweist auch die Art und Weise, in der er des *Jima*, des hochgefeierten Dschemschid der irânischen Sage, gedenkt (32, 8). Den altarischen Volksglauben an gute Geister, *ahura's mazda's* genannt, die als alles Leben und Gedeihen schaffend und im Besitze aller Weisheit gedacht wurden, behielt er bei und suchte ihn zu vergeistigen (s. nachher); dem Glauben an böse Mächte dagegen gab er eine ganz veränderte Gestalt, indem er die meisten bisher verehrten Götter zu solchen umstempelte. Diess war der Anfang der grossen Religionsbewegung, der ältesten, die die Weltgeschichte kennt und die seinen Namen an der Spitze trägt. Dass er die Bewegung in Folge des sich immer mehr verbreitenden stürmischen und den altväterlichen Sitten widerstrebenden Indra- und Somadienstes hervorrief, um die ältern Sitten zu erhalten und den eben erst beginnenden Ackerbau zu schützen, ist bereits im vorigen Abschnitte gezeigt worden. Um mit Erfolg gegen eine von Vielen anerkannte Religion, deren Träger, die Priester und Weisen, man im Besitz geheimer Kräfte glaubte, wirken zu können, musste er sich auf eine höhere Offenbarung und auf unmittelbar göttlichen Auftrag

berufen können. Dass er diess wirklich that, lehrt das wichtige 43. Capitel, wo er von den Besuchen des Genius *Çraosha* in Begleitung des *Vohû-manô* oder guten Sinnes redet und v. 12 sagt, dass ihm *Ahuramazda* befohlen habe, nicht ohne die Offenbarung aufzutreten, ehe nämlich *Çraosha* die erhabenen Wahrheiten, wie sie bei der heiligen Ceremonie der Feuererzeugung durch Reiben zweier Hölzer zu schauen sind, ihm mitgetheilt habe. Diesem Auftrag leistete er nach v. 14 wirklich Folge, wo er sich, nachdem er in den Besitz mannigfacher kräftiger Sprüche gekommen ist, aufzutreten bereit erklärt. Der folgende Vers beschreibt nun sein, wahrscheinlich erstmaliges Auftreten, das gewiss zunächst im Kreise seiner Freunde geschah. Er erklärt, dass der heilige Feuerdienst, der Glück und Frieden bringe, fortdauern solle, und fordert die Zuhörer auf, dass Niemand den Lügenpriestern, sondern den alten Feueranzündern Verehrung darbringen solle. Später trat er vor grossen Volksmassen, die von nah und fern herbeiströmten, um den gewaltigen Propheten zu hören, auf; eines seiner Lieder, das er bei einer solchen Gelegenheit vortrug, ist Cap. 30 erhalten (vgl. die Einleitung zu demselben I, p. 92 ff.); eine Nachahmung, wahrscheinlich von einem seiner Nachfolger, haben wir Cap. 45, 1—5. Er entwickelte, vor dem Feueraltar stehend, seine neuen eigenthümlichen Lehrsätze, auf die wir bald zu sprechen kommen werden, und verlangte eine Glaubenswahl, d. h. eine Trennung der Bekenner der zwei bisher neben einander bestandenen Religionen; daher ist *varena*, Wahl, das ächt zarathustrische Wort für seine Religion; die der Gegner heisst *ṭkaêsha* (49, 3), das aber später seine schlimme Bedeutung ganz verloren und ein gewöhnliches Wort für Glauben (neupers. *kesh*) geworden ist. Alles Unheil, das auf Erden gestiftet wird, legt er den Götzendienern und ihrer Religion zur Last. Der Mensch wird durch die Götter und ihre Priester um seinen Wohlstand, sein Glück und seine Unsterblichkeit betrogen (32, 5). Dieser Angriff auf den Götterdienst rief den heftigsten Widerstand hervor; die Priester suchten den neuen Propheten durch Worte zu widerlegen, und im Anfang mag der Streit nur ein Wortstreit (31, 11. 12) gewesen sein, was daraus zu schliessen ist, dass schon nach Beginn des Zwiespalts die Bekenner beider Religionen noch neben einander wohnten (30, 2), ja sogar ein und derselben Familie angehören konnten (33, 3). Sie behaupteten, auf ihre Lieder, denen eine unwiderstehliche Siegeskraft zugeschrieben wurde, sich stützend, dass sie im Besitze der höchsten und wichtigsten Lehren seien; aber Zarathustra bestritt es und suchte überall seine Lehre als die bessere und höhere darzustellen (31, 17). Er nannte sie geradezu *maga maz*, d. i. das grosse Gut, der grosse Schatz (29, 11. 46, 14). Da die Sprüche und Lieder der Götterpriester in grossem Ansehen standen, so scheint er anfänglich mit keinem grossen Erfolg dagegen angekämpft zu haben; er musste den Seinen ausdrücklich verbieten, nicht mehr auf diese Zaubersprüche zu hören,

weil sie nur verderblich wirkten (31, 18). War der Fanatismus einmal angefacht, so konnte es bei keinem blossen Wortstreit mehr bleiben; ein blutiger Religionskrieg war die nothwendige Folge. Um Zarathustra schaarten sich alle, die dem Feuerdienst der Vorväter und der Verehrung der Geister des Lichts und Lebens treu bleiben und den friedlichen Landbau betreiben wollten. Um die Götterpriester sammelten sich alle Verehrer des neuen Somacultes und Freunde des Nomadenlebens. Zwischen beiden streitenden Parteien kam es zu Kämpfen (31, 18. 32, 7. 44, 15) mit wechselndem Glück. Als die Hauptgegner des Propheten und seiner Lehre sind *Grĕhma* (32, 12—14), worunter vielleicht der berühmte wedische Sänger *Grtsamada* (I, p. 176) zu verstehen ist, und *Bĕndva* = *Pâṇḍava* (49, 1. 2), also ein Sprössling des berühmten Pâṇḍugeschlechts, genannt. *Grĕhma* hatte die Besitzungen der Anhänger Zarathustra's verwüstet und den Propheten selbst aufs heftigste geschmäht; daher soll er mit seinen Helfern, den andern *Kavi's*, vertrieben werden. *Bĕndva* hatte ebenfalls das angebaute Land der Zarathustrier verheert; der Dichter bittet den *Ahuramazda* um Hilfe gegen ihn. Für einige Zeit scheinen die Götterpriester gesiegt zu haben; denn wir finden 46, 1 den Propheten landflüchtig; er klagt *Ahuramazda* seine Noth und bittet ihn um seinen Beistand (46, 2).

Als die wärmsten und eifrigsten Anhänger Zarathustra's sind *Kavâ Vistâçpa*, *Frashaostra* und *Dĕ-gâmâçpa* oder vielmehr die Familie der *Dĕ-gâmâçpa's* genannt. Alle drei kennt auch die irânische Sage. Nach ihr war *Vistâçpa (Kai Gustâsp)* der König, unter dem Zarathustra auftrat; aber wir finden ihn nirgends deutlich als König oder Herrscher bezeichnet, wie wir überhaupt nach dem oben Gesagten keine deutlichen Spuren eines wirklich starken Königthums entdecken können. Er ist Freund und Verehrer *(urvathô)* Zarathustra's genannt, der bereit ist, dessen Lehre weiter zu überliefern (46, 13); er erlangte die wahre Erkenntniss durch die Kraft des *Maga* (Zarathustra's Lehre), durch die Verse des guten Geistes (51, 16); er bahnt als Verehrer *Ahuramazda's* mit *Frashaostra* die richtigen Wege, d. h. er befördert den wahren Glauben, Feuerdienst und Ackerbau (53, 2). Da er als ein Verkündiger (denn dieser Begriff liegt in *fraçrâidjdi* 46, 13, s. die Note) der zarathustrischen Lehre erscheint, es aber kaum denkbar ist, dass der Oberherrscher von Irân die neue Lehre selbst öffentlich gepredigt habe, und da der aus *kavi* verdrehte Name *Kavâ* ursprünglich durchaus keinen König oder Herrscher, sondern nur einen Priester oder Weisen bezeichnete, so liegt die Vermuthung nahe, dass er nur Haupt eines hoch angesehenen Geschlechts war, das namentlich in religiösen Dingen eine einflussreiche Stimme hatte; später mögen dann daraus Könige hervorgegangen sein. — *Frashaostra*, der Sage nach ein Bruder des *Ǵâmâçp*, wird neben *Zarathustra* und *Vistâçpa* (28, 7 f.) genannt. Der Prophet richtet an ihn (46, 16) eine Aufforderung, mit den Getreuen zur *Ârmaiti* und den übrigen hohen Genien zu

kommen, was auf die auch aus Vend. 2 bekannten Zusammenkünfte Zarathustra's mit den höhern Geistern hinzudeuten scheint (vgl. 46, 14). 51, 17 sagt von ihm die Erdseele, dass er ihr für die Verbreitung des Glaubens einen glänzenden Körper ausersonnen habe, in welchem sie von *Ahuramazda* fortgeschickt zu werden wünscht, was entweder auf ein schönes, dem Lobpreis der Erde gewidmetes Lied (in Cap. 50 redet die Erdseele durchgängig in der ersten Person, so dass sie als Dichter erscheint) oder auf eine schön eingerichtete Besitzung hindeutet. Letzteres ist das Wahrscheinlichere. Damit stimmt die Bitte des Dichters 49, 8, *Ahuramazda* möge dem *Frashaostra* die gedeihlichste und blühendste Schöpfung verleihen, und sein Prädikat *hvógva*, reich, angesehen (s. zu 46, 16). Er war sonach einer der eifrigsten Pfleger des Ackerbaus, der grosse und schöne Güter besass, und schon aus diesem Grunde eifrig dem verderblichen Indradienst entgegenwirkte. — *Dê-ǵâmâçpa*, *Ǵâmâsp* bei den Pârsen, nach der Sage Minister des Königs *Gustâsp*, lässt sich nur als Plural in den *Gâthâ's* nachweisen, woraus wir mit Sicherheit schliessen dürfen, dass es nicht der Name eines einzelnen Mannes, sondern einer ganzen Familie war. Das vorgesetzte *Dê* ist wie *Kavâ* ein Ehrenname und heisst der Weise (vgl. *dhî*, Nachdenken, *dhîra*, weise, im Weda); ausserdem haben sie auch das Prädikat *hvógva*, wie *Frashaostra*. Dass die Familie als Besitzerin von Segenssprüchen galt, geht klar aus 46, 17 hervor, wo sie aufgefordert sind, dorthin zu kommen, wo ihnen die Segensworte zu Theil werden und sie stets die von *Çraosha* geschaffenen Güter, d. i. die Ueberlieferungen besitzen sollen. Wahrscheinlich waren es Kenntnisse in der Heilkunde, durch die die Familie sich auszeichnete; denn darauf deutet der Ausdruck *afshmâni*, Segens- oder Heilsprüche (s. die Note). Ihre Sprüche und ihre Erkenntniss werden auch sonst gerühmt (49, 9. 51, 18). — Ausser den drei genannten ist einmal der Name *Maidjô-mâoñhâ* (s. oben) erwähnt (51, 19); diese Familie scheint aber keine solche Rolle wie die drei genannten Namen gespielt zu haben.

Wie viel diese eben aufgeführten ersten Bekenner des Zarathustrismus an der Vorbereitung und Ausbildung desselben Antheil hatten, lässt sich natürlich nicht genau bestimmen. Sie wachten wohl über die Reinerhaltung der Lehre und setzten nach Zarathustra's Tode den Kampf gegen die Götterpriester fort. Sie sind als die ersten *Magava's*, d. i. Schatzreiche, Mächtige (als Inhaber wirksamer Lieder und Sprüche) zu betrachten und aus ihren, sowie aus Zarathustra's eigener Familie erwuchs die später so einflussreiche Kaste der Magier. Das Wort kommt im ganzen Zendawesta merkwürdigerweise nur dreimal vor (Jaç. 33, 7. 51, 15. Vend. 4, 47); in der einen (33, 7) ist es wahrscheinlich eine Bezeichnung Zarathustra's; in der andern (51, 15) ist vom Lohne die Rede, welchen *Zarathustra* den *Magava's*, die in den folgenden Versen (16—19) mit Namen aufgeführt sind (*Vîstâçpa, Frashaostra,*

Dê-gâmâçpa, Maidjômâonhâ), zuerkannt habe; in der dritten weit spätern scheinen schon die wirklichen Magier — jedenfalls eine besondere Menschenklasse — gemeint, denn es heisst: ich spreche, wie der *Magava* laut zu sprechen pflegt, d. h. ich spreche eine Formel ganz in der Weise, wie diess die thun, welche sich einen besondern Beruf daraus machen, wie die *Magava's*. Das Verhältniss der *Magava's* zu den Priestern des Zendawesta, den *âthrava's*, darzulegen, würde mich zu weit in die irânische Religionsgeschichte hineinführen. Ich bemerke für jetzt nur soviel, dass wohl lange nach Zarathustra ein Sectenkampf ausbrach, in welchem die Anhänger der reinen ächten Lehre Zarathustra's, die *Magava's*, von den Feuerpriestern, die noch viele heidnische Gebräuche, wie den Somacult, bewahrt und Zarathustra's Ideen mit dem alten Götterglauben in Einklang zu bringen versucht hatten, aus Baktrien vertrieben wurden. Wir finden sie später in Westirân oder Medien.

Zarathustra's Thätigkeit war nach dem Bisherigen auf Vernichtung des Götterdienstes und Reinerhaltung des Feuercultes, sowie auf Beförderung des Ackerbaus gerichtet. Die Wirksamkeit in letzterer Beziehung tritt so stark hervor, dass er geradezu ein Prophet des Ackerbaus genannt werden kann. Ihm theilte *Ahuramazda* selbst einen auf die Erdseele bezüglichen Spruch, dass diese zum Schutze des Landmanns von Gott geschaffen sei, mit und befiehlt ihm, denselben den Menschen zu überbringen (29, 8). Der Erdgeist selbst nennt ihn (50, 6) seinen Verehrer und den Dolmetscher seiner Geheimnisse. Auf seine Aussprüche beruft sich der Prophet (30, 2). Hieraus ist mit Sicherheit zu schliessen, dass er wesentlich zur Verbreitung des Ackerbaus beitrug. Dieser hing mit dem sesshaften Leben aufs engste zusammen; daher sind in allen *Gâthâ's* die *Gaêthâ's* oder Besitzthümer so ungemein stark hervorgehoben (über die Ableitung vgl. Zeitschr. der D. M. G., VIII, p. 746 ff.). Dass es eingehegte oder eingefriedigte Ackerstücke (mit Haus und Hof) [1]) waren, geht nicht nur aus den stets in Bezug auf sie gebrauchten Zeitwörtern *frâd* und *vared* (s. zu 44, 10), einhegen, einzäunen, sondern auch aus der wichtigen Stelle 46, 12, wo ihre Entstehung beschrieben wird, hervor [2]): „als unter den Verbündeten und ihren

---

[1]) Das Mascul. *gaêtha* (im Locat. *gaêthê* 34, 2) bedeutet Wohnung überhaupt; es steht dort für das gewöhnliche *demâna*, Haus.

[2]) Vgl. weiter den 13. Farg. des *Vendidâd*. Hier heisst es nämlich, der *Paçus-haurva*, d. i. Viehhüter (Name einer bestimmten Hundeart), müsse stets bei den *Gaêthâ's* sein (v. 50. Sp.), damit kein Dieb etwas davon wegnehmen könne (v. 28). Hier sind sie abgegränzte Orte, wo das Vieh weidet. Dass sie mit Latten oder Pfählen eingefriedigt waren, versteht sich leicht von selbst und folgt aus dem Obigen mit Sicherheit. — Die im *Vendidâd* so ungemein häufige Formel: *dâtare gaêthanãm açtvaitinãm* heisst nicht: Schöpfer der daseienden Welten, sondern Schöpfer der irdischen Besitzthümer (Familiengrundstücke), d. h. Gründer des sesshaften Lebens.

Nachkommen, den Siegern über den Feind *Frjâna*, die heiligen Gebräuche (*ashâ*, Feuerverehrung und Ackerbau) aufkamen, [so schufest du zimmernd die *Gaêthâ's* der *Ârmaiti*. *Ahuramazda* stiess sie (die Pfähle) rings herum ein und wies sie ihnen (den Verbündeten) zum Besitze an." Sie gehören der *Ârmaiti* (43, 6. 44, 10) im doppelten Sinn des Worts, als Erde und Frömmigkeit, der Erde, insofern sie Grundstücke sind, der Frömmigkeit, insofern sie nur durch sie erworben und erhalten werden können. Sie sind ein Inbegriff des Lebens, weil in ihnen unter sorgfältiger Pflege alles blüht und gedeiht; Zarathustra ist ihr Herr und Haupt; für ihn friedigte sie *Ahuramazda* selbst ein (46, 13); daher heissen sie auch seine *Gaêthâ's* (43, 7, wo *Çraosha* ihn fragt, wie sorgst du für deine *Gaêthâ's* und Körper?). Da später dieses Wort als Inbegriff alles irdischen Lebens und Gutes die Bezeichnung für Welt überhaupt wurde (vgl. das neupersiche *gethî*, Welt, aus *gaêthja*, was sich auf die *gaêthâ's* bezieht, verstümmelt), so musste sich auch die Vorstellung von Zarathustra als dem Haupt und Herrn der irdischen Schöpfung, wovon wir schon früh Spuren finden (Jaç. 51, 12: in ihm ist das Dasein, die Welt, erwachsen), entwickeln. Aus diesem in den alten Liedern angedeuteten Verhältniss Zarathustra's zu den *Gaêthâ's* möchte ich schliessen, dass er nicht nur darauf bedacht war, die bereits gegründeten zu erhalten, sondern auch neue gründete, um möglichst viel Land zu cultiviren und das Gedeihen des Lebens in der Natur zu fördern.

Nachdem wir bei seiner praktischen Thätigkeit verweilt, müssen wir nun auch seine theoretische, nämlich seine Meditation und die daraus hervorgegangene Lehre etwas besprechen. Bei der blossen Bekämpfung des Götterdienstes und der Erhaltung der Feuerverehrung und des Ackerbaus konnte er nicht stehen bleiben. Er musste der hochangesehenen Lehre der Götterpriester und ihrer vielgepriesenen Weisheit eine neue entgegensetzen. Seine wesentlich neue Lehre war das Ergebniss eines tiefen Nachdenkens und enthält streng genommen keine Religion, sondern eine reine Philosophie. Er ist der älteste Philosoph — im vollen Sinne des Worts — den die Weltgeschichte kennt. Ueber den Zusammenhang seiner Lehre mit seiner praktischen Thätigkeit sind schon im 4. Abschnitt Andeutungen gegeben worden. Am klarsten und deutlichsten ist seine Philosophie in dem höchst merkwürdigen 30. Capitel vorgetragen. Die mathematische Grundlage ist eine Zwei- und eine Dreitheilung. Alles, was sich der Betrachtung des Menschen darbietet, ist auf zwei Urkräfte zurückzuführen, die nur als die einzigen nichterzeugten im Gegensatz zu allem Erzeugten ein Zwillingspaar genannt werden, aber in ihrer Thätigkeit grundverschieden und sich geradezu entgegengesetzt sind. Diese sind das Sein und Nichtsein (*gaja* oder *gjâitis* und *agjâitis*), der Anfang und das Ende (*paourvîm, apemem*). Das Sein ist das Leben (*ahu*), die Wirklichkeit und Wahrheit (*asha*) und das Gute, das Nichtsein der Tod,

der Schein, die Lüge *(drukhs)* und das Böse. Aus ihrem Zusammenwirken ist die ganze Welt, die körperliche wie die geistige, hervorgegangen. Die Macht beider erstreckt sich somit nicht bloss auf die äussere Welt, sondern auch auf die Gedanken, Worte und Thaten der Menschen. Der Gedanke ist stets vorangestellt; die guten wie die schlechten Worte und Thaten haben in ihm ihren Ursprung. Diese Dreitheilung (*drigu*, Dreiheit, 34, 5) wird schon früh (33, 14) eine der Grundlehren Zarathustra's genannt; sie zieht auch durch den ganzen Zendawesta hin. Die beiden sich widerstreitenden Religionen ruhen auf jenen beiden Grundkräften. Die Verehrer des Feuers und die Ackerbauer gehören dem wahren und guten Princip an, weil sie alles thun, was das Leben und das Wohlsein der Welt fördert; daher heissen sie *ashava*, d. i. die das Wahre, Wirkliche, Fortdauernde besitzen. Die Verehrer der Götter dagegen folgen der bösen Grundkraft, von der die Götter mit ihrem Lug und Trug selbst stammen; sie heissen *dregvâo*, Lügner (nach der irânischen Bedeutung der Wurzel *dreg*, *drug* = skr. *druh*, zerstören), weil sie die Wahrheit vernichten und das Gedeihen der guten Schöpfung stören. Die Zweizahl finden wir indess noch weiter in diesem System angewandt. Das Leben ist ein zweifaches, ein irdisches, körperliches *(açtvat)* und ein geistiges, „das des Gedankens" (*hjaṭcâ manaṅhô* 28, 3. 43, 3), öfter nur die beiden Leben ohne weitere Bestimmung genannt. Sie heissen auch Urleben *(parâhu)* und Gedanke (*manē* 46, 19); das geistige auch das zweite *(daibitim* 45, 1). Nicht hieher zu ziehen ist dagegen der Ausdruck: das Erste des Lebens (44, 2. 45, 3), was auf den Anfang *(paourvim)* des Lebens sich bezieht, dem das Ende *(apemem)* entgegengesetzt ist. Eine weitere Zweitheilung ist in der Unterscheidung zweier Denkungsarten *(mainis)* oder Weisheiten *(khratus)* zu erkennen; sie heissen die erste und die letzte (44, 19. 48, 4), d. i. die göttliche und die menschliche Weisheit, die Urintelligenz und die durch Erfahrung erworbene [1]).

Diese wenigen Grundgedanken der eigentlichen Philosophie Zarathustra's bilden das wesentlich neue Element, das er in die Volksreligion brachte. Diese bestand in der einfach kindlichen Verehrung des Feuers, als des Schützers gegen alle feindlichen, in das Dunkel der Nacht sich bergenden Mächte, und in der Anbetung guter Geister, die als die Urheber des Lebens und die Inhaber aller Weisheit gedacht wurden und daher bald *Ahura's*, d. i. Lebendige, bald *Mazda's*, d. i. Weise, genannt wurden (31, 4. 45, 1). Ihre Zahl war anfänglich ganz unbestimmt, ebenso wie die der *Âditjâ's*

---

[1]) Diese Unterscheidung finden wir noch in spätern Pârsibüchern. Die erste heisst *âçnô-khratu*, Urweisheit, die zweite *gaoshô-çrûta-khratu*, die durchs Ohr vernommene Weisheit. Die Urweisheit ist als *Mainju-khard*, d. h. himmlische Weisheit, in dem sogenannten *Minôkhired* personifizirt.

(*Varuṇa, Mitra, Arjaman, Bhaga, Añça, Daksha* sind die vornehmsten) des Weda, die gewöhnlich zur Vergleichung herbeigezogen werden. Die Vorstellungen von beiden sind verwandt, aber sicher nicht identisch. Denn der Name keines einzigen dieser später auf die Siebenzahl beschränkten und unter der allgemeinen Benennung *Amesha çpeñta* (Unsterbliche, Heilige) bekannten *Ahura's mazda's* stimmt mit denen der im Weda als *Âditjâ's* bezeichneten Genien. Von allen sieben Einzelnamen der *Amesha çpeñta's* lässt sich überhaupt nur ein einziger, als Name einer Genie, im Weda nachweisen; nämlich *Ârmaiti;* aber die entsprechende wedische *Aramati* wird nie zu den *Âditjâ's* gezählt. Wenn sich auch sonst einige dieser Namen, wie *Arjaman, Bhaga, Mitra,* im Irânischen wiederfinden, so haben sie andere Bedeutungen; in den ächt zarathustrischen Stücken heisst *airjama* nur Freund, Schutzgenosse, und *bagha* ist später ein allgemeinerer Name für Gott. *Mitra* steht als *Mithra* ganz ausserhalb des Systems der *Amesha-çpeñta's,* und nimmt in der irânischen Mythologie ganz die Stelle des wedischen *Varuṇa* ein, der als Gott ganz und gar aus dem irânischen Glauben verschwunden ist. An eine Herleitung der *Amesha-çpeñta*-Lehre und weiter des *Ahura-mazda*-Glaubens aus der Vorstellung von den *Âditjâ's* ist sicher nicht zu denken. Beide haben aber dieselbe Grundlage, nämlich den einfach kindlichen Glauben an das Walten guter Geister, denen man alles Nützliche und Gute zuschrieb, deren Zahl anfänglich unbestimmt war und die wohl auch keine besondern Namen hatten; sie nahmen im altarischen Glauben ganz dieselbe Stelle ein, wie die *Elohim* bei den alten Semiten. Deutlich zu ihnen gerechnet wird indess der *Gêus urvâ,* der Erdgeist (29, 2. 6), der in dem spätern System keine Stelle hat. — Neben den guten Genien kannte der Volksglaube auch böse, wovon wir auch Spuren genug im Weda finden. Ihr ältester Name war wohl *Khrafçtra,* d. i. Fleischfresser, worunter nicht bloss schädliche Geschöpfe, sondern auch Unholde zu verstehen sind.

Aus diesen Vorstellungen in Verbindung mit dem Feuerdienst entwickelte sich der Volksglaube an einen weissen *(çpeñtô)* und schwarzen (*añrô,* s. zu 44, 12) Geist, den die stammverwandten Slawen in *Biel bog* (weisser Gott) und *Czerny bog* (schwarzer Gott) bewahrt haben. Sie sollten zunächst nur die Mächte des Lichts und der Finsterniss in einer Einheit repräsentiren. Die nächste Veranlassung zur Bildung dieses Glaubens war wohl der Feuerdienst; in der hellauflodernden glänzenden Flamme erblickte man den weissen, in dem ganz verkohlten schwarzen Holze den schwarzen Geist. Als Urkräfte, als Schöpfer des Guten und Schädlichen in der Welt, als die Urheber aller guten und schlechten Thaten der Menschen galten sie sicher nicht, sondern sie nahmen, wie in der slawischen Mythologie, nur eine untergeordnete Stellung ein. Darauf deuten schon die Namen hin, die nur auf rein physische Eigenschaften sich beziehen, ferner dass Steigerungen des Namens *çpeñtô,*

weiss, wie *çpeñtôtemô*, der allerweisseste, oder *çpênistô*, der weisseste, häufig vorkommen, wenn die Bezeichnung auf *Ahuramazda* angewandt wird. Die Finsterniss, das eigentliche Element des bösen Geistes, gilt in den Liedern zudem nicht für etwas Böses, wie später durchgängig; denn 44, 5 sind die Finsternisse *(temâoçča)* wie die Lichter von *Ahuramazda* geschaffen und haben auch dasselbe Beiwort *hvâpâo*, die Gutes schaffenden. Während wir dem Namen des weissen *(çpeñtô)* Geistes, der allmählich eine Bezeichnung *Ahuramazda's* wurde, oft in den *Gâthâ's* begegnen, finden wir den des schwarzen Geistes eigentlich nur einmal (45, 2), wo er dem weissen entgegengesetzt wird; das Wortspiel von *añgrô* und *añrô* 44, 12 (*mainjus* fehlt) kann kaum gerechnet werden. Zarathustra suchte, um dem Volksaberglauben nicht zu viel Nahrung zu geben, ihn geflissentlich zu vermeiden.

Wie verhält sich nun Zarathustra's Philosophie zu diesem Volksglauben? Er suchte ihn durch seine neuen Ideen zu läutern und zu vergeistigen. Indem er seine neuen Gedanken demselben anpassen wollte, lief er Gefahr alle Volksvorstellungen vom göttlichen Wesen in blosse Begriffe aufzulösen; und ganz ist er auch dieser Gefahr nicht entgangen; aber er war in dieser Beziehung doch glücklicher als Buddha, der durch lauter Speculation alle Persönlichkeit vernichtete. Zarathustra rettete wenigstens den Glauben an einen persönlichen Gott. Diesen gewann er aber zunächst nicht dadurch, dass er den Begriff des Seins personifizirte, sondern indem er die Volksvorstellung vom weissen Geist und von den *Ahura's mazda's* zu einer Einheit verschmolz und durch den Begriff eines anfanglosen Daseins vergeistigte; jener lieh die Einheit des Begriffs, diese statteten ihn mit den göttlichen Eigenschaften und Gütern aus. Aus den *Ahura's mazda's* wurde nun ein *Ahura-mazda*, mit dem der ältere Name *Çpeñtô mainjus*, weisser Geist, wechseln konnte, aber so dass dann *çpeñtô* die übertragene Bedeutung heilig annahm. Ein deutliches Zeichen, dass das Prädikat *çpeñtô* nicht mehr ganz zu genügen schien, erkennen wir in der öfter vorkommenden Ersetzung desselben durch höhere Steigerungsgrade, seltener durch den Comparativ *çpanjâo* (45, 2), häufiger durch die beiden Superlative *çpênistô* und *çpeñtôtemô*. Der herrschende Name wurde indess der andere, viel bezeichnendere, *Ahuramazda*, lebendiger Weiser. Er ist der Schöpfer und Herr des leiblichen, wie des geistigen Lebens (vgl. die schöne Stelle 31, 7. 8 und den Hymnus 44, 3—5); in seiner Hand sind alle Geschöpfe, daher heisst er *dâmis*, der die Geschöpfe habende; er als der Ungeschaffene ist der Selbstleuchtende *(qâthra)*, von dem Alles Licht und Leben borgt; er schuf zuerst die *Gaêthâ's*, die Besitzthümer, und die *Daênâ's*, die Sprüche und Lieder, zum Schutze der guten Schöpfung; er ist der Wissende, Einsichtige etc. Auch den Begriff der Gerechtigkeit finden wir nicht ausgeschlossen, denn er giebt Schlechtes dem Schlechten, Gutes dem Guten 43, 5. Er ist im Besitze mannigfacher Gaben und

Kräfte, wie des *khshathrem* oder des irdischen Besitzes (31, 6), der *Haurvatât* oder Ganzheit, Vollkommenheit, der *Ameretât* oder Unsterblichkeit (31, 21. 33, 8. 9); er ist der Vater des guten Sinns (*Vohû-manô* 31, 8. 45, 4), der Inbegriff des Wahren (*asha* 31, 8); in ihm ruht die *Ârmaiti*, die Erde, sie ist seine Tochter (31, 9. 45, 4); auch der Erdgeist ruht in ihm (31, 9). Diese Kräfte wurden sehr früh personifizirt und als höchste Geister dem *Ahuramazda* beigeordnet; man brachte mit ihm ihre Zahl auf sieben und gab ihnen den allgemeinen Namen *Amesha çpeñta*, unsterbliche Heilige. Aber weder ihre Siebenzahl, noch ihr allgemeiner Name findet sich in den *Gâthâ's* (die entschieden spätere Ueberschrift von Cap. 28 ausgenommen). Man konnte sie um so leichter personifiziren, als der Volksglaube an gute lebendige Geister hier zu Hilfe kam. Nun entsteht die Frage, waren nicht gerade sie die alten *Ahura's Mazda's?* Von einigen wird es sich nicht läugnen lassen, wie von der *Ârmaiti*. Diese war eine Genie schon in älterer Zeit, wie die entsprechende *Aramati* des Weda lehrt, und hatte schon früh die doppelte Bedeutung Ergebenheit, Frömmigkeit und Erde. Schon mit weniger Grund können wir diess bei *Haurvatât* und *Ameretât* annehmen, denn diese sind selbst in den *Gâthâ's* nie personifizirt, sondern nur Kräfte in der Hand des höchsten Gottes. *Khshathrem* und *Vohû-manô* sind reine Begriffe und ein blosses Produkt von Zarathustra's Speculation. Nach 33, 14 hat er das *khshathra*, den Begriff irdischer Macht und irdischen Reichthums, zuerst eingeführt. *Vohû manô*, der gute Sinn, ist ein zarathustrischer Name des guten Grundprincips des Seins und der gerade Gegensatz von *akem manô*, dem nichtigen Sinn, dem Nichtsein (30, 3), wir finden davon auch den Comparativ *vahjô* und sehr häufig den Superlativ *vahistem*; für Zarathustra selbst war es ein blosser Begriff und sicher keine Person. *Asha* (skr. *ṛta*), das Wahre, Wirkliche, Fortdauernde, der Inbegriff des Daseins, ist eigentlich nur ein Beiname der *Ahura's mazda's.* Dass er aber bald, schon vor Zarathustra, Name eines besondern Genius wurde, lässt sich nicht verkennen, da er als solcher in den unverkennbar alten Stücken, wie Cap. 28 u. 29, erscheint und in sicher zarathustrischen Stücken dem Mazda gegenübergestellt wird (30, 10). So ist die ganze *Amesha-çpeñta*-Lehre theils aus ältern Vorstellungen des Geisterglaubens, theils aus der Personification zarathustrischer Begriffe hervorgegangen. Dieses geschah schon sehr früh, da wir in den *Gâthâ's* Anrufungen von wenigstens vier einzelnen derselben (mit Ausnahme *Ahuramazda's*), nämlich des *Asha*, *Vohû-manô*, *Khshathra* und der *Armaiti*, finden (28, 2—6. 29, 11 u. s. w). Auch Zarathustra selbst vermied es nicht ganz, im Plural von der Gottheit zu reden, wahrscheinlich, um sich besser dem Volke verständlich machen zu können. Am durchgreifendsten und überwiegendsten tritt die Einheit *Ahuramazda's* in der zweiten *Gâthâ* hervor, die verhältnissmässig die meisten ächt zarathustrischen Verse enthält. Oefter

finden wir auch einen Dual (28, 2), wenn *Ahura* von *Mazda* getrennt und als ein besonderer Genius gedacht ist. Die beiden sind häufig ganz getrennt, ein deutlicher Beweis, dass sie ursprünglich nicht einen Namen bildeten. Alle dem liegt eben noch die Vorstellung von einer Vielheit des göttlichen Wesens zu Grunde, die Zarathustra nicht ganz aufheben konnte.

Während nach dieser Untersuchung Zarathustra aus den Volksvorstellungen von einem weissen Geist und von guten Genien durch sein philosophisches Princip des Seins den Begriff eines lebendigen persönlichen Gottes, des *Ahuramazda*, entwickelte, so können wir nicht sagen, dass er aus dem Glauben an einen schwarzen Geist und an böse Geister überhaupt vermittelst seines Princips des Nichtseins den Irâniern einen persönlichen Teufel gegeben hätte. Er mochte die schlimmen Einflüsse einer krassen Teufelslehre voraussehen; daher war er hier behutsam und bewegte sich meist nur in Abstractionen. Er selbst gebraucht den Namen *Añrô mainjus*, die später stehende Bezeichnung des Teufels, nie (ausgenommen in dem Wortspiel von 44, 12, wo indess *mainjus* fehlt). Seine philosophische Benennung des bösen Grundprincips ist *akem*, d. i. nichts (οὔτι), ein von ihm neugebildetes Wort (30, 3), womit er zunächst nur den Begriff des Nichtseins bezeichnen wollte und wovon wir auch den Comparativ *ashjô* und den Superlativ *aćistem* finden; in physischer und ethischer Beziehung nannte er es *drukhs*, Verderben und Lüge, was einer der gewöhnlichsten Namen ist; rein physische Bedeutung hat die Bezeichnung *aêshema*, Angriff (29, 1), rein ethische die von *dusçaçtis*, Verläumdung, Schmähung (32, 9. 45, 1), die indess in die concrete von Verläumder überzugehen scheint; nur in der Bezeichnung *dregvão*, Verderber, Lügner, die aber auch für die Götterverehrer gebraucht wird, finden wir das böse Princip deutlicher personifizirt (30, 5). Von einem besondern Reich des bösen Geistes mit Ahriman und sechs Erzdews an der Spitze, wie wir es später finden, lässt sich noch keine Spur entdecken. Nach der ächt zarathustrischen Anschauung (32, 3) sind die *Daêva's*, die Götter, aus dem Princip des Nichtseins hervorgegangen, d. h. sie sind Schein, Lug und Trug; von einem Reich, wo sie einen besondern Rang einnehmen, weiss er nichts. Aus dem zarathustrischen Grundprincip des Nichtseins in Verbindung mit dem Volksglauben an einen schwarzen Geist ist dann in späterer Zeit, wohl schon durch einige seiner ersten Nachfolger, die seine Philosophie nicht mehr begriffen, die Vorstellung von einem leibhaftigen persönlichen bösen Grundwesen, das als gleich uranfänglich dem *Ahuramazda* gegenübergestellt wurde, hervorgegangen.

Der Glaube an einen Himmel und an eine Hölle findet sich schon in den *Gâthâ's*. Ob Zarathustra denselben bereits vorfand, oder ihn erst begründete, lässt sich nicht sicher entscheiden. Ich vermuthe das Erstere. Der gewöhnliche Name für den Himmel ist *Garô-demâna* (Liederwohnung), wo die Schaaren seliger Geister Lob-

lieder singen (28, 10. 34, 2) und wo *Ahuramazda* wohnt, zu dem die *Magava's*, die erleuchtetsten Freunde Zarathustra's, kommen (51, 15) und ihm Lob und Preis darbringen (45, 8). Ein anderer Name ist *açman* 34, 7: welche nicht das Wahre denken, sind fern vom glänzenden Himmel. Der Name der Hölle ist *Drûǵô-demâna*, Wohnung der Lüge oder des Verderbens; hieher kommen die Götterpriester, die das wahre Leben zu Grunde richteten (46, 11), und alle, die Schlechtes denken, reden, thun und glauben (49, 11). Mit dem Glauben an Himmel und Hölle hängt die Vorstellung von der Brücke *Ćinvat* zusammen, die im spätern Pârsismus eine so grosse Rolle spielt. Ueber diese gelangen die Frommen ins Paradies zur Lobpreisung *Ahuramazda's* (46, 10), die Gottlosen (vornämlich die Götterpriester) müssen sie umgehen und gelangen in die Wohnung des Verderbens (46, 11). In einer spätern Stelle (51, 13) ist von zwei Brücken *Ćinvat* die Rede, gegen welche die Seele des Verderbers anstürme. Man kann *Ćinvat* nur als Versammler, nicht als Richter deuten; denn von einem Gericht nach dem Tode finden wir in den *Gâthâ's* ebenso wenig eine Spur, als dort die reine Wurzel *ći* richten heisst. Die Vorstellung bildete sich wohl aus dem Glauben von Zarathustra's und seiner Jünger Gängen zu höhern Geistern, von denen er Unterricht und Belehrung empfing (vgl. 46, 14. 16 f.). Der Name Versammler bezeichnet ursprünglich wohl *Zarathustra* selbst oder den Genius *Çraosha*.

In der Vorstellung von den *urvânô* oder Seelen haben wir die Grundlage des spätern Glaubens an die *Fravashi* oder Schutzgeister (aus *fravareti* = *Phraortes*, Schützer, verderbt); sie sind die Seelen der Verstorbenen, welche ihre Nachkommen schützend umschweben und für sie kämpfen (49, 11); sie folgen nur dem guten, nicht dem bösen Geist (45, 2).

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Ueber das

Çatrunjaya Mâhâtmyam.

Ein Beitrag

zur

Geschichte der Jaina.

Von

Albrecht Weber.

Leipzig 1858
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. Band.

№ 4.

Dem

Wirklichen Geheimen Rath

Dr. Johannes Schulze

zum 30. August 1858

in dankbarer Verehrung

dargebracht.

Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam.

Von Dr. **Albrecht Weber.**

Die Entstehung und Geschichte der Jainalehre liegt noch in ziemlich mysteriöses Dunkel gehüllt. Die gewöhnliche Annahme ist, dass die Jaina eine Sekte seien, die sich wesentlich erst auf den Trümmern des Buddhismus, als derselbe gezwungen ward Indien zu räumen, gebildet habe, oder wie sich Wilson, Mackenzie Collection I, 147 (1828), ausdrückt: „the Jaina religion appears to have grown out of the downfall of that of the Bauddhas about the eighth or ninth century". In der später geschriebenen Introduction freilich findet sich eine bedeutende Modifikation dieses Ausspruches: es heisst daselbst S. LXVII „it is highly probably therefore from these accounts as well as from the inscriptions, that the Jaina faith was introduced into the Peninsula about the seventh century of the Christian era". Um im siebenten Jahrhundert im *Dekhan* eingeführt werden zu können, müsste die Jainalehre natürlich da, von woher sie kam, ein Geraumes früher entstanden sein, also nicht erst im achten, neunten Jahrhundert aus der Zerstörung des Buddhismus, sondern bereits in einer Zeit, wo derselbe noch in Blüthe stand, sich gebildet haben. So war es denn auch früher Wilson's Ansicht gewesen, in der Vorrede zum Sanscrit Dictionary (1819) S. XXXIV, dass die Jainalehre „a scion of the Bauddha heresy" sei, „which sprang into existence during the early centuries of the Christian era". P. v. Bohlen (Altes Indien 1830 I, 357) stimmte dieser letzteren Auffassung bei, während Benfey im Artikel: Indien in der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie, 1840, S. 160 die Jaina erst im zehnten Jahrhundert aus den Kämpfen zwischen Brahmathum und Buddhismus hervorgehen lässt. Lassen in dem neuesten Hefte (III, 2, 1858) seiner Indischen Alterthumskunde hält es S. 532 „zwar für möglich, dass zur Zeit der Blüthe der Dynastie von *Ballabhipura* (d. i. im sechsten, siebenten Jahrhundert) die Jainasekte sich bereits von dem Buddhismus abgezweigt hatte, ihr war jedoch eine so bedeutende Blüthe (dreihundert Tempel nämlich, nach Tod's Angaben, deren Glocken die Andächtigen zum Gebete zusammengerufen hätten) damals noch nicht zu Theil geworden". S. 534

meint er, dass „der Entstehung der Jainasekte kein so hohes Alter (es ist von einem Ereigniss aus angeblich 224 nach Chr. die Rede) zugestanden werden darf".

Im direkten Gegensatze hiezu stehen Colebrooke und Stevenson. Colebrooke's erste Abhandlung über die Jaina, die 1807 im neunten Bande der Asiatic Researches (misc. essays I, 191 ff.) erschien, enthält nur faktische Angaben über die Lehren derselben überhaupt, keinen Versuch über ihr Verhältniss zum Buddhismus ins Klare zu kommen. Wohl aber geschieht dies in der zweiten Abhandlung (1826, im ersten Bande der Transactions of the Royal As. Soc., misc. ess. I, 315 ff.). Daselbst identificirt er den *Indrabhûti Gautama*[1]) oder *Gautamasvâmin*, den Lieblingsschüler *Vîra's*, des letzten Jina, geradezu mit *Gautama Buddha*, und erklärt somit den Stifter des Buddhismus für einen Schüler des Stifters der Jainalehre, welche letztere sich von ihrem Stifter durch seinen andern Schüler *Sudharman* fortgepflanzt habe, während *Gautamasvâmin* deshalb keine „spiritual successors in the Jaina-sect" habe, weil eben seine „followers constitute the sect of Buddha". Danach wären also beide Sekten, Jaina und Bauddha, gleichzeitig entstanden, ja die Ersteren hätten sogar noch Ansprüche auf Priorität, da *Vîra*, ihr Stifter, Lehrer des Stifters des Buddhismus gewesen wäre, wie denn Colebrooke ausdrücklich auch noch weiter geht und sogar schon den vorletzten Jina, *Pârçvanâtha*, der 250 Jahre vor der „apotheosis" des *Vîra* starb, als „the founder of the sect of Jainas" annimmt, S. 317.

Stevenson in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des *Kalpasûtra* (1848) stimmt wesentlich hiermit überein und meint, dass „Gautama by the force of natural genius threw their (der Jaina) system entirely into the shade till the waning light of Buddhism permitted its fainter radiance to reappear on the Western horizon."

Diese Annahme Colebrooke's beruht zunächst auf der Namensgleichheit des *Gautamasvâmin* und des *Gautama Buddha*, — sodann darauf, dass Buddhisten wie Jaina Süd-Behâr als den Hauptschauplatz des Wirkens und insbesondere auch des Todes ihrer Stifter angeben, — dass Beide denselben Dialekt, das *Mâgadhî*, als heilige Sprache verwenden, — und dass endlich auch die traditionelle Chronologie beider Sekten „assigns nearly the same period to their Gautama respectively". Es wird zudem von den Buddhisten der nächste Vorgänger Buddha's *Kâçyapa* genannt, *Vîra* aber war der Tradition der Jaina nach ein *Kâçyapa*, s. *Kalpasûtra* S. 37: ich habe daher auch selbst im Anschlusse an Colebrooke früher (Ind. Studien III, 127) die Vermuthung ausgesprochen, dass „einer von den in der buddhistischen Legende als Zeitgenossen Buddha's erwähnten *Kâçyapa*, *Uruvilvâ-Kâçyapa* nämlich, dessen Bekehrung so

---

[1]) So heisst er im *Kalpasûtra* S. 92: „the chief of his (*Vîra's*) perfectly initiated disciples", und wird auch S. 93 an der Spitze der Schüler desselben stehend genannt.

grossen Eindruck machte, sowohl der Legende der Jaina, als dem angeblichen unmittelbaren Vorgänger Buddha's zu Grunde liegen möge." Es erscheint endlich, füge ich hinzu, *Gautama* durchweg in den Schriften der Jaina als Lehrer des *Magadha* Königs *Çreṇika* (s. Wilson Mackenzie Coll. I, 144. 146. 153. 157. II, 97. 99—101). Ebenso aber, oder *Çreṇya*, hiess auch *Bimbisâra*[1]), König von *Magadha*, der bekannte Patron und Schüler Buddha's, s. Burnouf Introduction à l'hist. du Buddhisme S. 165. — Gegen eine solche hienach ziemlich unmittelbar erscheinende Identität des *Gautamasvâmin* mit *Gautama Buddha* spricht nun aber allerdings, theils dass die Jaina selbst den *Gautama Indrabhûti* und den *Gotamânvaya Buddha* vollständig getrennt halten (s. Hemacandra 31 und 237), dass sie somit nicht die Ansprüche auf Vorrang erheben, die Colebrooke für sie macht, und die sie sicher geltend machen würden, wenn sie dazu berechtigt wären, theils ferner dass sich nicht minder bedeutsame Anhaltspunkte finden, welche zu einer Identifikation des *Vîra*, *Mahâvîra* selbst mit *Gautama Buddha* Veranlassung geben. Erscheint doch *Mahâvîra* geradezu z. B. im Eingange des *Mahâvanso* als Name Buddha's, dessen häufigster Name darin ja zudem gerade Jina selbst ist! Es wird ferner *Siddhârtha* als Name von *Vîra's* Vater angegeben, dies ist aber gerade Buddha's eigener Name. Es heisst endlich *Vîra's* Gemahlin, wie die Buddha's, *Yaçodâ* (Colebrooke II, 214). Fügen wir hinzu, dass es schwer denkbar ist, dass zwei rivalisirende Sekten der Art sich gleichzeitig aus dem Brahmanenthum losgetrennt haben sollten, so befinden wir uns in der That bei der Colebrooke'schen Auffassung in einiger Verlegenheit.

Dagegen erklären sich jene Uebereinstimmungen leicht und einfach, wenn wir dieselben auf die Entstehung der Jainasekte aus dem Buddhismus zurückführen, also auf gemeinsame Erinnerungen mit diesem, die nur bei ihnen anders gewendet wurden, um eben ihre selbständige Entstehung zu begründen.

Denn dafür, dass dies das wirkliche Verhältniss gewesen sei, spricht doch allerdings gar Mancherlei. Zunächst die Namen der elf Schüler *Vîra's* selbst, welche bei Hemacandra 31. 32 also aufgezählt sind: *Indrabhûti*, *Agnibhûti*, *Vâyubhûti*, alle drei aus dem Gautamageschlecht, *Vyakta*, *Sudharman*, *Maṇḍita*, *Mauryaputra*, *Akampita*, *Acalabhrâtar*, *Metârya* (Colebrooke II, 216 hat die Lesart *Mevârya*, die ich vorziehe) und *Prabhâsa* aus verschiedenen Geschlechtern[2]): es wird dabei im Texte angegeben, dass zu diesen elf Schülern nur neun *ṛishisaṅgha*, resp. *gaṇa*, Schulen, gehören, und in

---

[1]) Hemacandra 712 hat *Bhambhâsâra*.

[2]) In dem selbstverfassten Scholion dazu nennt der Vf. (bei Böhtlingk-Rieu S. 293) diese Geschlechter. Sonderbarer Weise darunter noch einen *Gautama (Akampita)*, was jedenfalls auffällig ist, da er im Text selbst ausdrücklich nur die ersten drei als *Gautama* bezeichnet hat. Auch der *Mauryaputra* als *Kâçyapa* verdient schwerlich besonderen Glauben.

dem selbst verfassten Commentar giebt der Verf. als Grund dafür an, dass die Lehren des *Akampita* und *Acalabhrâtar* und die des *Metârya* und *Prabhâsa* mit einander übereingestimmt hätten. Woher nun Colebrooke II, 216 dem gegenüber die anderen Angaben hat: „nine of these disciples died with *Mahâvîra*, and two of them *Indrabhûti* and *Sudharma* survived him and subsequently attained beatitude. The *Calpasútra* adds that all ascetics, or candidates for holiness, were pupils in succession of *Sudharma*, none of the others having left successors. The author then proceeds to trace the succession from *Sudharma* to the different *çâkhâs* or orders of priests, many of which appear still to exist“ ist nicht ersichtlich; wohl aus einem Commentar zum *Kalpasûtra?* denn dieses Werk selbst enthält, in Stevenson's Uebersetzung wenigstens, nicht das Geringste von allem dem, nicht einmal der Name des *Sudharma* wird darin genannt, von allen jenen Schülern überhaupt nur der des *Indrabhûti Gautama.* Erst in der nach dem Schlusse des Werkes (hinter Cap. VII.) angefügten *sthirâvali*, Lehrerliste, ist *Sudharma* an der Spitze derselben genannt. Stevenson selbst indess ist der Ansicht, dass diese Lehrerliste eine spätere Zuthat sei, wenn er S. 99 Note sagt: „I am inclined to think that the original work ended with the life of *Mahâvîra*“, d. i. mit Cap. VI. Was freilich Stevenson pref. S. XIII über die Angaben der jetzigen Jaina bemerkt: „they tell us that not he (*Indrabhûti* nämlich) but *Sridharma* (sic!) became head of the community after the *Tirthankara's* death etc.“, steht mit Colebrooke's Worten allerdings im Einklang, vermag aber den Widerspruch, in welchem dieselben mit Hemacandra sich befinden, nicht zu beseitigen. Zu dessen Zeit wurden offenbar neun *Gaṇa* als von *Vîra* ausgehend angenommen, und *Sudharma* war nur der Führer eines derselben. — Unter jenen elf Namen nun sind zunächst nur drei, welche ein annähernd alterthümliches Gepräge tragen, die drei ersten nämlich: *Indrabhûti*, *Agnibhûti*, *Vâyubhûti*, vgl. die ähnlichen Namen in dem freilich selbst nicht gerade sehr alterthümlichen *Vançabrâhmaṇa* des *Sâmaveda*, s. Monatsberichte der k. preuss. Akademie der Wissenschaften 1857, S. 503. Unter den übrigen acht Namen aber sind wenigstens zwei, welche mit Bestimmtheit sich als späterer Zeit angehörig erweisen lassen, als die ist, auf welche sie Ansprüche machen, *Mauryaputra* nämlich, welcher Name bekanntlich erst seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts vor Chr. überhaupt möglich ist, und *Mevârya*[1]), welcher Name auf den Landstrich *Mevâr* zurückgeht, für den eine solche Benennung in so früher Zeit schwerlich irgend denkbar ist (vgl. Lassen, Indien I, 113). — Von allen elf Namen ist nun übrigens blos der des *Gautama*, womit *Indrabhûti* gemeint sein mag, und der des *Sudharman* (vgl. *Çatrunj. Mâh.* I, 10)

---

[1]) Da Mevâr einer der Hauptsitze des Jainathums lange gewesen ist, so wäre möglich, dass dieser Name, unter die Schüler *Vîra's* erhoben, nur eine Art Compliment für die frommen Jaina daselbst sein sollte.

in der sonstigen Jainaliteratur (ausser *Hemacandra*) bis jetzt nachgewiesen. Den Namen des letztern könnte man möglicher Weise sogar als eine blosse Fiction zu deuten versucht sein, da das Wort *sudharma* „gutes Gesetz" in der Jainalehre eine überaus grosse Rolle spielt [1]): es wäre dann nur das verkörperte Jainagesetz selbst, welches sich in dem Namen des Stifters wiedergespiegelt fände. Die Namen seiner Schüler in der *sthirâvali* (*Kalpasûtra* S. 100) klingen wenigstens durchaus nicht so alterthümlich, wie man für die Zeit, welcher sie zugeschrieben werden, zu erwarten berechtigt wäre.

Die Aera übrigens für den Tod *Vîra's* stimmt, wie wir im Verlauf sehen werden, durchaus nicht so genau mit der für *Buddha's* Tod überein, wie dies nach den jetzigen Angaben der Jaina bei Colebrooke. II, 215. 317 und Stevenson (*Kalpasûtra* pref. III.) der Fall ist, sondern ist nicht unbedeutend, fast 200 Jahre später. Die Angabe der nördlichen Buddhisten freilich, die *Buddha's* Tod 400 Jahre vor *Kanishka* setzen, stimmt sonderbar genau mit *Vîra's* Aera überein und könnte dieser Umstand für eine Geltendmachung jener Angabe, bei den unstreitig gemeinsamen Erinnerungen beider Sekten, wohl in Anschlag gebracht werden. Die Entstehung der Jainasekte als solcher wirklich mit der Aera *Vîra's* (d. i. circa 348 vor Chr.) zu beginnen, wäre dann ganz unnöthig, ist freilich auch sonst, selbst abgesehen von dem *Mauryaputra* und *Mevârya*, wohl unthunlich.

Was nämlich vor Allem die Posteriorität der Jaina nach den *Bauddha*, den jüngeren Ursprung ihrer heiligen Literatur wenigstens, klar dokumentirt, ist der Umstand, dass ihr *Mâgadhî* nicht mit dem *Mâgadhî*, *Pâli*, der letzteren identisch ist, wie Colebrooke annimmt, sondern dass es auf einer wesentlich späteren Stufe steht als dieses, wie aus den geringen Proben davon, die bis jetzt durch Stevenson bekannt sind, bereits mit voller Sicherheit hervorgeht. Es entspricht dasselbe entschieden, auch nach Stevenson's eignen Bemerkungen darüber, vielmehr dem *Mâgadhî* des *Vararuci*, s. hierüber Spiegel in seiner Besprechung des *Kalpasûtra* in den Münchner Gelehrten Anzeigen, 1849, S. 911—12.

Es sind endlich auch sonst die Dokumente der Jaina überhaupt an Alter mit denen der Buddhisten nicht zu vergleichen.

Wenn wir somit auch ausser Stande sind, eine mit dem Entstehen des Buddhismus gleichzeitige oder gar eine frühere Entstehung der Jainalehre anzuerkennen, so sprechen denn doch für eine gewisse Alterthümlichkeit derselben, eine grössere, als die gewöhnliche Annahme ihr zugesteht, Gründe genug, so dass ich nicht nur geneigt bin, mich Wilson's früherer Annahme von ihrer Entstehung

---

[1]) Den „*Jainaḥ sudharmaḥ*, das gute Jainagesetz" finden wir *Çatr. Mâh.* XIV, 343., das Appellativum *sudharman*, z. B. XIV, 182. Indra selbst scheint I, 335 *sudharma* zu heissen, regelmässig wenigstens heisst er *sudharmendra*, *saudharmendra* (vgl. Colebrooke II, 214. Wilson Mack. Coll. II, 148—50). Auch eine *sabhâ sudharmâ* finden wir zu dem *saudharma* des Textes bei Hemac. 93 im Scholion S. 298.

„during the early centuries of the Christian era“ anzuschliessen, sondern auch, des *Mauryaputra* wegen, einen noch etwas früheren Termin ansetzen möchte, da die Dynastie der *Maurya* nach Lassens Berechnung nur von 315—178 vor Chr. regierte, Glieder ihres Namens also schwerlich noch mehre Jahrhunderte später zu vermuthen sind.

Die ältesten Zeugnisse nämlich für die Existenz der Jaina, abgesehen von ihren eignen Angaben, sind die folgenden.

Die Stellen der Alten über die γυμνῆται oder γυμνοσοφισταί[1]) beweisen allerdings nichts für die Existenz der Jaina (wenn es auch auffällig bleibt, dass Ptolemäus geradezu ein Reich derselben im nordwestlichen Indien anführt): die Nacktheit ist ja nicht blos den Jaina, sondern auch den brahmanischen *Yogin* eigen, wenn auch nicht den Buddhisten, wie Lassen III, 357 irrthümlich angiebt, denen sie vielmehr ausdrücklich untersagt ist (vgl. Köppen, die Religion des Buddha, S. 339 ff.). Die sicher wohl genuine Glosse des Hesychios indessen „Γέννοι οἱ Γυμνοσοφισταί“ scheint denn doch mit Bohlen (I, 357) jedenfalls sich auf die Jaina zu beziehen und bewiese somit ihre Existenz ziemlich sicher doch mindestens für ein halbes Jahrhundert vor der Zeit desselben, d. i. vor dem Ende des vierten Jahrhunderts.

Aus Colebrooke's Worten über die Polemik gegen die Jaina in den *Sânkhya*- und *Vedânta-Sûtra* (1827, misc. ess. I, 329. 378 ff.) erhellt leider nicht mit Sicherheit, ob damit die betreffenden Sûtra selbst, oder nur ihre Commentare gemeint sind, doch scheint Ersteres das Wahrscheinlichere.

Die bis jetzt in brahmanischen Schriften als älteste vorliegende Erwähnung der Jaina ist somit einstweilen, bis wir über den eben angeführten Punkt im Klaren sind, die bei *Varâhamihira* 59, 19 (Catalog der Berl. Sanskrit-Handschriften, S. 247. Reinaud mém. sur l'Inde, S. 121. 122), wo sie *(jinâs)* den *Çâkyâs* gegenüberstehen, ebenso wie ebend. 58, 44 *Buddha* ihrem *Arhatâm deva* in v. 45.: an beiden Stellen ist ihre Nacktheit besonders betont.

Im *Pancatantra* S. 234 ff. (ed. Kosegarten) müssen unter *jina* und den *jinâs* offenbar auch die Jaina, nicht die Buddhisten gemeint sein (ob auch eine Erinnerung an eine Buddhistenverfolgung dabei mit hineinspielt, s. Indische Studien III, 353), da sie *nagnakâḥ* (236, 4) genannt werden: danach lebten sie damals in *Pâṭaliputra* von den Gerichten geschützt.

Die von Böhtlingk-Roth unter *xapaṇaka* angeführten Stellen können sich nur zum Theil auch auf Buddhisten beziehen, mit Ausnahme derer nämlich, wo von Nacktheit der *xapaṇaka* gesprochen wird; vgl. das über die *digambara* von Colebrooke I, 380. II, 202 Bemerkte.

Die bisher älteste Jainaschrift war das im Vorhergehenden schon

---

[1]) Letzteres Wort noch nicht im makedonischen Zeitalter, s. Lassen I, 70. III, 357.

öfter erwähnte, von Stevenson (1848) übersetzte *Kalpasûtram* des *Çrî Bhadrabâhusvâmin*[1]), welches in Cap. I — VI. eine Lebensbeschreibung des *Vîra* enthält, oder vielmehr eine Beschreibung seiner Geburt, resp. dessen was derselben vorherging in Cap. I—V. S. 21 — 80, während nur Cap. VI. bis S. 95 sehr dürftig von seinem Leben und Tode handelt. Als Cap. VII. schliessen sich daran Nachrichten über das Leben des *Pârçva, Nemi* und *Rishabha*, der dem *Vîra* vorhergehenden zwei und des allerersten *Jina*[2]). Darauf folgt noch eine Lehrerliste und als letzter Nachtrag — denn als solcher sind Cap. VII. etc. auch nach Stevenson's Ansicht zu betrachten — mönchische Regeln über die Beobachtung der *pajjusana (paryushaṇa)* genannten Fastenzeit. — Dies Werk nun ist, seinen eignen Angaben am Schlusse von Çap. VI. nach (s. Stevenson S. 95. 96 und Colebrooke misc. II, 215), 980 Jahre nach *Vîra's* Tode verfasst, und im 993sten Jahre nach *Vîra*, also dreizehn Jahre später öffentlich gelesen worden. Der Commentar giebt (S. 15) die speciellere Nachricht, dass es 980 Jahre nach *Vîra's* Tode in *Ânandapura* (now called *Bâdnagar*, fügt er hinzu) unter König *Dhruvasena*, der gerade durch den Tod seines geliebten Sohnes *Senâgaja* schwer betrübt war, verfasst und gelesen worden sei; er erwähnt hierbei für letzteren Termin des Vorlesens der dreizehn Jahre nicht, die doch das Werk selbst ausdrücklich namhaft macht[3]). Stevenson schlägt nun, um die Abfassungszeit zu bestimmen, den Weg ein, dass er die Tradition der Jaina in Guzerate zu Grunde legt (S. 96), wonach *Vîra* 470 Jahre vor *Vikramâditya* gestorben sei; da er nun Letzteren in der gewöhnlichen Weise 56 v. Chr. ansetzt, so fällt ihm danach die Abfassung des *Kalpasûtra* 454 n. Chr. In der Vorrede S. IX gewinnt er ein anderes Datum, 411 n. Chr., indem er nämlich eine andere Aera für *Vîra's* Tod, die in Prinsep's Useful Tables angegebene, 569 v. Chr. zu Grunde legt. Bei der Berechnung der Zeit des zur *Valabhî*-Dynastie gehörigen *Dhruvasena* begegnet es ihm hierbei (S. X) freilich, dass er „the Gujerate copper-plate grants of the first (sic) *Çrîdhavasena* (sic) dated Samvat 375 i. e. AD. 318" nennt, also dabei nicht, wie nothwendig (es handelt sich hier um die Inschrift des *Çrîdharasena* IV) die *Valabhî*-Aera (welche 319 n. Chr. beginnt), sondern die *Samvat*-Aera (56 v. Chr.) zu Grunde legt! erstere würde allerdings nicht besonders für ihn gepasst haben. — Der einzig richtige Weg, um zu einem annähernd sicheren Resultat zu gelangen, ist eben nicht der, dass man die ganz unsicheren Angaben über

[1]) Der bei Hemacandra v. 34. als einer der sechs *Çrutakevalin* genannte *Bhadrabâhu* ist wohl nur ein Namensgenosse und könnte eher mit dem in der *Sthirâvali* als fünfter Nachfolger *Sudharman's* genannten *Bhadrabâhu* identisch sein, s. Stevenson Kalpas, S. 100.

[2]) Daraus darf aber nicht etwa geschlossen werden, dass nur diese vier Jina damals in der Jaina-Doktrin existirt hätten! es wird vielmehr im Eingange S. 24 ausdrücklich aller 24 Jina gedacht.

[3]) Stevenson, preface S. IX. X dreht das Verhältniss um.

Vikramâditya oder *Vîra* zu Grunde legt und danach den *Dhruvasena* bestimmt, sondern umgekehrt der, dass man die Zeit des letzteren, und damit die Zeit des *Vîra*, resp. wenn man will des *Vikramâditya* zu fixiren sucht.

Dazu aber helfen uns jetzt mehrere Umstände. Zunächst die von Wathen und Anderson so glücklich entzifferten Inschriften der *Valabhî*-Dynastie, in denen sich der Name des *Dhruvasena* dreimal vorfindet (s. Journal of the Asiatic Soc. of Bengal IV, 477 ff. Sept. 1835, und Journal Bombay Branch R. As. Soc. III, 213 ff. 1850). Sodann der wie in so vielen andern Beziehungen so auch hier überaus wichtige eigne Reisebericht *(Si-yu-ki)* des chinesischen Buddhapilgers *Hiuen-Thsang*, der von 629—45 Indien durchreiste, und dessen *Siyuki* in St. Julien's gewiss trefflicher Uebersetzung wenigstens zur Hälfte bereits vorliegt [1]). Endlich ein Werk, welches fortab als die bis jetzt älteste Jainaschrift zu gelten hat, das *Çatrunjaya Mâhâtmyam* nämlich, ein Legendenbuch zur Verherrlichung des heiligen Berges *Çatrunjaya* [2]) in *Surâshṭrâ*, mit welchem Werke wir uns eben hier speciell beschäftigen werden, und über dessen literarhistorische Stellung ich bereits im zwölften Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft S. 186—89 vorläufig die Hauptdata mitgetheilt habe. Dasselbe ist nach I, 13—15. XIV, 342 verfasst von dem Jainalehrer *Dhaneçvara* in *Valabhî* [3]) unter dem Schutze des *Surâshṭrâ*-Herrschers *Çîlâditya*, welcher (nach XIV, 286) 477 Jahre nach *Vikramârka* herrschte [4]), während Letzterer (XIV, 101—103) seinerseits 470 Jahre nach dem *Nirvâṇam* des *Vîra* gesetzt wird. Es ist das Werk somit 947 nach letzterem Ereignisse abgefasst, also 33 Jahre älter als das (980 danach abgefasste) *Kalpasûtram*, und hat natürlich auch *Çilâditya*, der Patron des *Dhaneçvara* in *Valabhî*, 33 Jahre früher gelebt als *Dhruvasena*, der Patron des *Kalpasûtra*-Verfassers in *Ânandapura*. Können wir nun in der Wirklichkeit zwei Könige dieser Namen nachweisen, die in dem eben angegebenen Verhältnisse zu einander stehen, so ist die Identität derselben mit den Genannten wohl über allen Zweifel erhoben.

---

[1]) Leider fehlt gerade noch der Guzerate und Mâlava betreffende Theil, doch enthält die von St. Julien vorausgeschickte Uebersetzung der Lebensbeschreibung des *Hiuen Thsang* theils im Anhange direkte Auszüge daraus, theils giebt auch die Lebensbeschreibung selbst den Inhalt des Siyuki wohl im Ganzen ziemlich getreu wieder.

[2]) „This is a tîrtha of the Jains 34 miles from Bhownagur" lautet Stevenson's Bemerkung zu einer Stelle in der Einleitung des Commentars zum *Kalpasûtra* S. 9, wo „Satrunjaya among holy places" der Heiligste genannt wird, ebenso wie es ebend. S. 10 heisst: „no holy place superior to Sri Satrunjaya". Auch Hemaçandra v. 1030. kennt den Namen *Çatrunjaya*, dem ich aber ausserdem noch nirgendwo begegnet bin.

[3]) Nicht Ballabhi, wie die Stadt in der Regel genannt wird.

[4]) d. i. doch wohl in dem Jahre, in welchem das *Çatrunjaya Mâhâtmyam* abgefasst ward!? So wenigstens auch die Randglosse der Handschrift zu I, 13.

Was nun zunächst die Nachrichten des *Hiuen Thsang* betrifft, so giebt derselbe an, dass 60 Jahre vor seiner Ankunft in Mâlava, die etwa 637 zu setzen sein mag, daselbst ein frommer König *Kiai-ji*, oder *Chi-lo-o'-t'ie-to Çilâditya*, geherrscht habe (vie de *Hiuen Thsang* 204. 370), der als ein grosser Begünstiger der Buddhisten noch in dankbarer Erinnerung stand und dessen 50jährige Regierung als eine Zeit des Glückes galt. Hier scheint nun in der That wenig Veranlassung zu einer Identifikation dieses Fürsten mit dem gleichnamigen Patron des *Çatr. Mâhâtmya*, der ja darin mehrfach als ein Verfolger der Buddhisten gerühmt wird. Es liegt indess eine Lösung hiefür nicht sehr fern. *Hiuen Thsang* nämlich berichtet ausdrücklich, dass in Valabhi, Ânandapura und Mâlava die Schule „*Tching-liang-pou* (ou les *Sammitiyas*, *Sammitinikâya*) qui se rattache au petit véhicule *(Hinayâna)*“ herrschend sei (s. die Angaben aus dem *Siyuki* bei St. Julien vie de *H. Ths.* 358. 370. 419 und vgl. noch S. 204. 206). Sollten darunter nicht vielleicht direkt die Jaina zu erkennen sein, deren Namen in der chinesischen Umschreibung *Tching-liang-pou* noch durchzublicken scheint?[1]) Es wären eben dem chinesischen Pilger die Unterschiede der Jaina von den Bauddha nicht prägnant genug gewesen, um Beide zu trennen: er hätte Jene eben nur als eine abweichende häretische Schule dieser angesehen (vgl. noch S. 123, 124, 132, 181, 211 wo die *Tching-liang-pou* ebenfalls erwähnt sind), und das mit vollem Rechte. Dass Beide sich auf das Bitterste gegenseitig befehdeten, ist eine Sache für sich und hat ja zwischen den buddhistischen Sekten von jeher in nicht minderem Grade stattgefunden, wie dies bei allen mit einander verwandten religiösen Parteien noch heutigen Tages zu geschehen pflegt: je näher man sich eigentlich steht, desto schärfer pointirt man die Unterschiede. Auch *Hiuen Thsang* tritt ja mehrfach als Bekämpfer der verschiedenen *Hinayâna*-Schulen, die im eigentlichen Indien damals die Oberhand über die *Mahâyâna*-Schulen besassen, auf, und insbesondere auch gerade als Bekämpfer der *Tching-liang-pou* (S. 241). Sollte sich übrigens diese unsre Identifikation der Letzteren mit den Jaina als richtig erweisen, so ergäbe sich daraus auch die Möglichkeit die Spuren der Jaina noch weiter in den chinesischen Berichten zu verfolgen. In der Beschreibung freilich, welche im *Siyuki* selbst Cap. III, S. 163—164 von den Häretikern im Reiche *Sinhapura* (in derselben Gegend, wohin nach Lassen Ptolemaios sein Reich der Γυμνοσοφισταί versetzt!), die theils weisse Kleider tragen *(Çvetâmbara)* theils, und zwar in der Regel, nackt[2]) gehen *(Digambara)*, gemacht wird, und welche in allen Einzelheiten vollständig auf die

[1]) Allerdings wird aber sonst *jina* als Theil von buddhistischen Namen von *Hiuen Thsang* stets durch *Chin-na* oder *Tchin-na* gegeben, s. vie de *H. Ths.* S. 94. 187. 210.

[2]) Die nackten Häretiker, die in der Lebensbeschreibung S. 242. 224. 228 genannt werden, sind wohl brahmanische *Yogin*.

Jaina passt, wird der Name *Tching-liang-pou* nicht für diese Häretiker in Anwendung gebracht. Dafür findet sich aber in den einzelnen Angaben, welche *Hiuen Thsang* über *Çilâditya's* Regierung macht (vie de *H. Ths.* S. 205) Mancherlei, wodurch derselbe mit ziemlicher Bestimmtheit als Jaina markirt wird; so heisst es von ihm: „dans la crainte de causer la mort aux insectes, qui vivent dans l'eau, il ne permettait pas d'en donner à boire aux éléphants ou aux chevaux avant de l'avoir soigneusement filtrée. Quant aux hommes du royaume il leur défendait sévèrement de tuer des animaux. De là il vient, que les bêtes féroces s'attachaient aux hommes, les loups oubliaient leur fureur" (vgl. *Çatrunj. Mâh.* I, 48); eine dergl. Uebertreibung der *ahiṃsâ*, Lehre von der Schonung des Lebens Andrer, ist das recht charakteristische Kennzeichen des Jainathums [1]). Auch die Aufstellung der „statues des sept Buddhas" führt uns zu den Jaina, welche eine dergl. Siebenzahl ausdrücklich annehmen (*Hemacandra* 235, 236), während *Hiuen Thsang* sonst durchweg nur von „quatre Buddhas passés" [2]) spricht. Die Buddhisten kennen nämlich auch sonst nur vier dergl. in der jetzigen Periode, und ausserdem in der früheren Periode 24 Buddha [3]); die Verehrung durch Statuen beschränkt sich in der Regel auf *Çâkyamuni* allein, oder dehnt sich höchstens zugleich auch noch auf die drei ihm vorhergehenden Buddha aus, s. Lassen II, 997, 998. III, 514 not.; erst aus späterer Zeit rühren Gebete an die sieben letzten Buddha her (s. Köppen, die Religion des Buddha, S. 314).

Ist somit eine Identifikation der beiden *Çilâditya* des *Çatr. Mâh.* und des *Hiuen Thsang* wohl zu rechtfertigen, so handelt es sich doch darum noch nähere Anhaltpunkte dafür zu gewinnen. Dass der Eine König von Valabhi, der Andere König von Mâlava heisst, ist zunächst kein Hinderniss, da beide Reiche nebst Ânandapura und anderen Distrikten zu *Hiuen Thsang's* Zeit vereinigt waren, s. Lassen III, 510. 522. 525. Leider enthält die Angabe desselben, dass 60 Jahre vor seiner Zeit „le trône était occupé" durch *Çilâditya*, keine Bestimmung darüber, wie lange dies von da ab noch gedauert habe, wann *Çilâditya* gestorben sei. Nehmen wir daher auf gut

---

[1]) Im grellen Widerspruche hiemit stände sein Kriegszug gegen die Mahratten, von dem Lassen berichtet (III, 515). Lassen hat hiebei aber irriger Weise, das was *Hiuen Thsang* (vie de H. Ths. S. 416) von dem ihm gleichzeitigen (aujourd'hui) *Çilâditya*, König von Kânyakubja berichtet, auf jenen 60 Jahre früher blühenden *Çilâditya* von Mâlava übertragen.

[2]) So überaus häufig im Siyuki S. 198. 206. 212. 233—39. 262—68 etc. die Siebenzahl aber nur an dieser einen Stelle (vie 205).

[3]) Vgl. Hardy, Manual of Buddhism S. 94. 95. Die älteste Aufzählung freilich im Eingange des Mahâvanso kennt überhaupt nur 24 Vorgänger *Gautama's*, mit *Dîpankara* beginnend, nicht die drei Vorgänger dieses Letzteren. — Ohne Zweifel gehört hieher die Vorstellung der Jina von ihren 24 *Tîrthankara*: so (*Tanhankara*) heisst ja gerade der erste Buddha bei Hardy.

Glück jene Zeit, also das Jahr 577 (60 Jahre vor 637, wo *Hiuen Thsang* in Mâlava gewesen sein mag) als die Blüthe, den Mittelpunkt der 50jährigen Regierung desselben an, so hätte er danach von 552—602 n. Chr. regiert (Lassen nimmt 545—595 an). Wie steht es nun mit einem 33 Jahre nach diesem *Çilâditya* zu setzenden *Dhruvasena?*

Unter den drei *Dhruvasena*, welche die Inschriften der *Valabhî*-Dynastie kennen lehren [1]), erscheint in der That der eine, *Dhruvasena* II., als ein Neffe und unter den Nachfolgern eines von seiner Beherrschung Mâlava's auch *Vikramâditya* genannten [2]) *Çilâditya*. Und es stimmt hiezu ferner auch die Angabe des *Hiuen Thsang*, der unter den ihm gleichzeitigen Fürsten einen *Thou-lou-po-po-tcha*, *Dhruvabhaṭṭa* [3]), als Neffen des *Çilâditya* von Mâlava, als Fürsten von Valabhî wie des südlichen (westlichen) Indiens überhaupt, und als Schwiegersohn des Sohnes eines andern *Çilâditya*, Königs von Kânyakubja, aufführt (vie de *H. Ths.* 206. 254, 370).

Mit Rücksicht darauf nun, dass die Abfassung des *Kalpasûtra*, resp. dessen Patron *Dhruvasena*, nur 33 Jahre später fällt, als die des *Çatrunjaya-Mâhâtmyam*, resp. dessen Patron *Çilâditya*, dürfen wir die Abfassung des letztern Werkes erst in die letzten Regierungsjahre des *Çilâditya* verlegen, da wir bei dem Dazwischenliegen zweier Regierungen (des *Îçvaragraha* und des *Çrîdharasena* II.) zwischen *Çilâditya* und *Dhruvasena* II. nicht annehmen können, dass

---

[1]) Zur Orientirung stehe hier Lassen's Restitution der *Valabhî*-Dynastie in übersichtlicher Folge.

1. *Bhaṭârka, senâpati.*
2. *Dharasena, senâpati.*
3. *Droṇasinha*, erster Grosskönig.
4. *Dhruvasena* I.
5. *Dharabhaṭṭa.*
6. *Guhasena.*
7. *Çrîdharasena* I. 530—45 (Inschrift, die *samvat* 9 seiner Regierung und 220 der Aera d. i. 539 n. Chr. datirt).

Söhne von 7.: 9. *Îçvaragraha* 595—? — 8. *Çilâditya* 545—95.

Söhne von 9.: 10. *Çrîdharasena* II. — 11. *Dhruvasena* II. bis 650.
Sohn von 11.: 12. *Çrîdharasena* III. 650—660.

Söhne von 8.: *Çilâditya.* — *Îçvaragraha.* — 13. *Dhruvasena* III. 660—670.
Nachfolger: 14. *Çrîdharasena* IV. (zwei Inschriften, *samvat* 365 und 379 d. i. 684 und 698 n. Chr.).

[2]) So Benfey Indien S. 113.

[3]) So übertrage ich den Namen mit Jacquet und Benfey, vgl. *Dharabhaṭṭa* neben *Dharasena*. — St. Julien und Lassen nehmen *Dhruvapatu* an.

Letzterer sehr bald auf Ersteren gefolgt sei. *Îçvaragraha* zwar, der ältere Bruder und Nachfolger des *Çilâditya*, kann nicht mehr lange nach diesem regiert haben, wir wollen ihm aufs Ungefähr etwa noch fünf Jahre geben (also von 602 — 607). Aber sein Sohn *Çrîdharasena* II. kann auf die durchschnittliche Regierungszeit von 21 Jahren — die sich ergiebt, wenn wir die Zeit vom Regierungsantritt des *Çrîdharasena* I. bis zum letzten Inschriftendatum bei *Çrîdharasena* IV. d. i. nach Lassen 530 — 698 n. Chr., also 168 Jahre, gleichmässig unter die acht Fürsten dieser Zeit vertheilen[1]) — immerhin Ansprüche machen (also von 607 — 628). Diese 26 Jahre müssen somit von jenen 33 Jahren in Abrechnung gebracht werden, so dass wir nur sieben Jahre zur Vertheilung unter *Çilâditya* und *Dhruvasena* II. übrig behalten. Stellen wir diese Vertheilung gleichmässig an, so erhalten wir das Resultat, dass das *Çatrunj. Mâh.* $3\frac{1}{2}$ Jahre vor dem Tode des *Çilâditya* (602) also 598, das *Kalpasûtram* dagegen $3\frac{1}{2}$ Jahre nach dem Regierungsantritt des *Dhruvasena* (628), also 632 n. Chr. verfasst worden sei.

Rechnen wir hiernach zurück, so ergäbe sich, dass *Vîra's* Tod 947 Jahre vor 598, resp. 980 Jahre vor 632 n. Chr., d. i. 349 resp. 348 v. Chr. zu setzen wäre, und weiter, dass die Lebenszeit *Vikramârka's*, der im *Çatrunj. Mâh.* 470 Jahre nach *Vîra's* Hinscheiden gesetzt wird, danach in die Jahre 121, 122 n. Chr. fiele. Was nun zunächst jenes Datum für *Vîra's* Tod betrifft, so stimmt es allerdings nicht zu den sonstigen dergl. Angaben (s. Stevenson, Kalpas. pref. III.), welche zwischen 663 (the Jains of the Carnatic), 637 (those of Bengal), 569 (Prinsep, Useful Tables), und 526 (the Jains of Gujerath, Stevenson S. 96) schwanken, wohl aber stimmt es, wie bereits oben S. 5 bemerkt, ziemlich genau zu den Angaben der nördlichen Buddhisten über *Buddha's* Tod, welche denselben in runder Summe 400 Jahre vor *Kanishka* (nach Lassen 10 — 40 n. Chr.) ansetzen. Und jedenfalls ist unser Resultat in einer ganz unverfänglichen Weise gewonnen durch die Angaben *Hiuen Thsang's*, der Inschriften und des *Çatr. Mâh.* wie *Kalpasûtra* selbst gestützt, und kann nur wegen der Unsicherheit, die über die wahre Regierungszeit des *Çilâditya* und des *Dhruvasena* herrscht, um einige Jahrzehnte von der Wahrheit differiren, vorausgesetzt freilich dass die Angaben über die 947 (d. i. 470 + 477), resp. 980 Jahre selbst richtig sind.

In dieser Beziehung wird denn allerdings zunächst einiger Zweifel erregt, wie ich bereits in der Z. d. D. M. G. a. a. O. bemerkt habe, wenn in dem prophetischen Theile des letzten Capitels des

---

[1]) Für die sechs ersten Fürsten bleibt dann freilich, wenn man die *Valabhî*-Aera (319 n. Chr. beginnend) als nach ihrem Auftreten datirend rechnen will, ein unverhältnissmässig grosser Zeitraum (319 — 530) auszufüllen. Das Richtige wird wohl sein, dass diese Aera eben einen andern Grund ihres Beginnens gehabt hat.

Çatrunj. Mâh. XIV, 290, 291 von einem Könige *Kalkin* gesprochen wird, der 1914 Jahre nach *Vîra's* Tode, also 967 Jahre nach Abfassung des *Çatr. Mâh.* leben werde; da diese Angabe indess später v. 305 noch durch 86 Jahre vervollständigt wird, somit die Gesammtsumme 2000 herauskömmt, so scheint damit eben eine periodische Zahl (die Dauer des *paṇcamâra*) gemeint zu sein, wie ich ad l. näher besprochen habe. Die Uebereinstimmung von *Çatr. Mâh.* und *Kalpasûtra* untereinander und mit den sonstigen Verhältnissen lässt überdem für die Richtigkeit der Angaben über die Aera des *Vîra*, als damals so gültig, jedenfalls keinen Zweifel aufkommen. Etwas anders steht es freilich mit der einzeln dastehenden, nur auf *Dhaneçvara's* Zeugniss[1]) beruhenden Angabe über die Zeit des *Vikramârka*, da uns bis jetzt um 120 n. Chr. durchaus kein König der Art bekannt ist, und da sie ferner auch um mehrere Jahrzehnte von der von mir anderweitig ausgesprochenen Ansicht differirt, wonach die Blüthezeit der *Gupta*-Dynastie (*Candragupta* I., *Samudragupta*, *Candragupta* II., nach Lassen von etwa 168—240) für diejenige Periode zu erkennen wäre, welche der sagenhaften Tradition von der Herrlichkeit des Aerenstifters *Vikramâditya* zu Grunde liegt (Ind. Stud. II. 417. 1853).

Wir wenden uns nunmehr zu dem *Çatrunjaya-Mâhâtmyam* selbst, dem gegenwärtig ältesten Dokument der Jainalehre und seinem reichen Inhalte. Leider habe ich das umfangreiche Werk — es enthält 14 *sarga*, mit 8695 Versen, fast durchweg im *Çloka*-Metrum — während meines nur kurzen Aufenthalts in Oxford im vorigen Sommer nicht in allen seinen Theilen gleichmässig durchforschen, sondern zum grössten Theile nur kursorisch durchfliegen können: nur das vierzehnte Buch habe ich seiner historischen Notizen wegen vollständig kopirt: es sind daher die folgenden Angaben mehr geeignet und bestimmt, die Aufmerksamkeit Andrer auf das Werk zu richten, als über dasselbe bereits genügende Auskunft zu ertheilen.

Es bietet übrigens die Oxforder Handschrift, aus der Wilson'schen Sammlung Nr. 264, die einzige, welche bis jetzt überhaupt bekannt ist[2]), auf ihren sehr sauber und zierlich geschriebenen 172 Fol. manche Schwierigkeit sowohl durch einzelne eigenthümliche[3]) Schriftzüge (wie sie in den Jainamanuscripten fast durchweg wiederkehren), als auch durch gelegentliche Inkorrektheiten[4]) und

---

[1]) Dem die Angabe der jetzigen „Jains of Gujerath" offenbar entlehnt ist.

[2]) Eine ganz incorrekte, moderne Abschrift davon findet sich in der Wilson'schen Sammlung selbst, in Nr. 271, 272, auf 369 Fol.

[3]) Eine orthographische Eigenthümlichkeit ist die, dass sich finaler Guttural vor Nasalen nicht in *ṅ*, sondern *g* wandelt.

[4]) Häufiger Wechsel von *ç* und *s*, *kh* und *sh* oder *x*.

Lücken, welche letztere zwar mehrfach, aber doch nicht immer, am Rande ergänzt sind: sie ist geschrieben: *samvat* 1654 *çrîjegrama(l)lamerumahâdurgamadhye vâcanâcâryavaryaçrîpadmahemagaṇiçishyena nilayasundaragaṇinâmnâ.*

Das Werk ist in den Mund des letzten Jina, *Vardhamâna* oder *Vîra* genannt, gelegt, der bei einer feierlichen Versammlung auf dem *Çatrunjaya* selbst den Bitten Indra's gemäss demselben die sich an den dem ersten Jina, *Ṛishabha*, geweihten Berg knüpfenden Legenden erzählt, dabei aber überaus weit ausholt, so dass er nicht nur die eigentlichen Jainasagen selbst über die Geschichte ihrer hauptsächlichsten Patriarchen, des *Ṛishabha* nämlich und seiner Familie, so wie des *Ajitasvâmin*, *Çânti*, *Nemi*, *Pârçva* heranzieht, sondern auch den ganzen brahmanischen Sagenschatz einfügt, der sich auf die Geschichte des *Râma*, wie auf den Kampf der *Kuru* und *Pâṇḍu* und die Geschichte des *Kṛishṇa* bezieht (andere dem *Purâṇa*-Kreise speciell angehörige Stoffe fehlen), und zwar in zum Theil höchst willkürlicher Weise umgeformt.

Die Sprache des Dichters ist im Ganzen edel und kräftig und reiht sich der des *Bhaṭṭikâvya* würdig an, welches Werk ja ebenfalls in *Valabhî* und zwar unter der Herrschaft eines der vier *Çrîdharasena* — welches derselben ist ungewiss — verfasst ward (*Bhaṭṭik.* XXII, 35). Es finden sich bei *Dhaneçvara* übrigens nicht nur, wie begreiflich, viele Wörter in einem ganz speciellen der Jaina-Terminologie angehörigen Sinne verwendet, so *saṃgha*, *saṃghapa*, *saṃghapati*, *saṃgheça*, *caitya*, *tîrtha*, *uddhâra*, *samavasaraṇam* I, 201. 204. XIV, 65 [1]), *deçanâ* XIV, 65. 74. 339, *sâmya* XIV, 71. 82, *samyaktva* XIV, 67. 75. 80, *mithyâtva* XIV, 79. 80. 340—41, *mithyâtvin* XIV, 175. 224. 232, √ *sûtray* XIV, 21. 55. 70 etc., sondern auch sonst noch manche andere sprachliche Eigenthümlichkeiten. Hieher gehört die Verwendung von *itaḥ*, *itaç ca* am Eingange eines neuen Abschnitts, z. B. I, 64, 222, 511. II, 454. III, 4. V, 3. VII, 1. IX, 4. 99 etc.: — *ekavela* für *kevala*, z. B. I, 17. 368. 388. 401 etc., während *kevala* theils einen ganz speciellen Sinn, vgl. XIV, 64. *kevalin* X, 140. theils auch im gewöhnlichen Sinne daneben gebraucht wird, so X, 141, 147: — die (bei Westergaard nur noch im *Bhaṭṭikâvya* belegte) √ *lâ* XIV, 149. 166. 298 (?): — *apâcî* Süden I, 56. 283: — *aṅgin* = *dehin* XIV, 82. 336: — die einfachen Denominativbildungen, wie *kiṃkaranti* XIV, 40. 81, *jalati*, *piyûshati*, *abjati*, *mitranti* XIV, 81. 82. Grammatisch auffällig sind die nicht periphrastisch gebildeten Perfektformen *îxatuḥ* X, 137 und *jajâgâratus* X, 168.; auch das *Parasmaipadam* bei √ *îx* ist irregulär, findet sich indess noch öfter z. B. X, 171. XIV, 142 (*îxishyati*). 181 (*îxyasi*). Ebenso *udvejishyati* XIV, 234. *ushishyati* XIV, 140. *tapishyati* XIV, 179. *asîmat* XIV, 91. *vimushayan* XIV, 343. *snâpya* für *snâpayitvâ* X, 156. Besonders interessant aber ist die Stelle X, 153: *tâm eva na smarâmy asmi*, vgl. dazu die

[1]) Mack. Coll. I, 150 *samopasaraṇam*.

ähnlichen Beispiele bei Böhtlingk-Roth, S. 536. Bekanntlich sind die vier zusammengesetzten Aoristformen des Sanskrit nebst mehreren Verbalformen des *Prákrit* und *Páli* durch eine dergl. Nebeneinanderstellung und schliessliche Verwachsung des Hülfsverbums entstanden. Vielleicht kommt denn doch auch Holtzmann's *çuçrâvâsa (Indravijaya* S. 56. 75), für welches er von Lassen (Jen. Allg. Lit. Z. 1842, Nov., Nr. 275, S. 1132) so hart mitgenommen worden ist, noch einmal zu Ehren und wird wirklich definitiv nachgewiesen! — In den Noten zum Text habe ich noch gelegentlich auf mancherlei andere sprachlich interessante Punkte besonders aufmerksam gemacht. Ueberhaupt giebt das Werk auch durch Anwendung sonst wenigstens seltner Worte reiche Beute für das Lexikon, vgl. *asúryampaçyá*, *mattavárana*, *pushpadantau* etc. Stylistisch eigenthümlich ist die häufige Bekräftigung einer Sache durch die schliessliche Versicherung, dass das Gegentheil nicht der Fall sei, z. B. X, 96. XIV, 95. 262. 289. Besonders beliebt sind auch Zusammenstellungen gleichklingender Wörter, so I, 30. 50. 165. 294. 380—82. II, 6. 8. 13. 17 etc., nicht selten finden sich auch wirkliche Wortspiele, so I, 3. 6. 26. 44. 56. 160 etc., jedoch nirgendwo in der gesuchten und geschraubten Weise späterer Dichtung.

Cap. I. (526 vv.) bis 11ᵇ: *ácáryaçrîdhaneçvarasúriviracite mahátîrthaçatrunjayamáhátmye giri-Kamḍumuni-bhagavatsama(va)saraṇa-deçano-'dyánavarṇano náma prathamaḥ sargaḥ*, schildert den Berg, die Geschichte des *Kamḍumuni*, die feierliche Sitzung des *Vîra*, seine Predigt und seine Beschreibung der Haine.

Der Dichter beginnt mit der preisenden Anrufung der fünf hauptsächlichsten Jina [1]): des *Yugádiça* (ersten), *Çánti* (sechszehnten), *Nemi*, *Párçva* und *Vîra* (der drei letzten), verehrt in v. 6 seinen Vorgänger *Puṇḍaríka*, und richtet in v. 7 seine Andacht auf alle Jina, *Ádiçvara* an der Spitze, auf alle *Muni*, *Puṇḍaríka* [2]) u. s. w., und auf die *çásanadeví* (Hemac. 46) genannten Wesen. In v. 8, 9. berichtet er, dass auf Verlangen des *Yugádijina* (dessen) *gaṇa*-Führer *Puṇḍaríka* vormals ein *máhâtmyam* des *Çatrunjaya* in 100,000 *páda* abgefasst habe. Auf Anweisung des *Vardhamána (Vîra)* habe dann (dessen) *gaṇa*-Führer *Sudharman* daraus einen Auszug gemacht (v. 10.). Aus diesem 24000 Verse enthaltenden Auszuge aber habe er, *Dhaneçvara*, die Buddhisten demüthigend kraft des Systems des Einräumens [3]),

---

[1]) Es sind dies wohl die fünf *parameshṭhin*, die X, 82. XIV, 203. 237 erwähnt werden.

[2]) Nicht bei Hemacandra, s. aber v. 6. 8. 499. XIV, 186, und vgl. den *Purushapuṇḍaríka* bei Hemac. 696, als Name des sechsten schwarzen *Vásudeva*.

[3]) „*syádvádavádavaçataḥ*, kraft des Systems des als-möglich-Zulassens", s. Hemac. 25. 681. Es liegt hierin wohl nicht der „Skepticismus", der ja grade negirend, zweifelnd sich verhält, ausgedrückt, wie Böhtlingk-Rieu zu v. 681. übersetzen, sondern gerade im Gegentheile die Einräumung,

in *Valabhî* auf Befehl des *Çilâditya*[1]), Königs von *Surâshṭra*, Herrschers über 18 Fürsten, sein Werk verfasst (v. 11—15). Hierauf folgt ein kurzer Lobpreis des Berges und seiner entsühnenden Kraft (v. 16—25.) und darauf der Beginn der Erzählung selbst.

Vardhamâna (Vîra) besuchte einstmals den *Çatrunjaya* umgeben von den *Vṛindâraka* (Göttern, Hemac. 88). Da erzitterten die Sitze der *Viḍaujas* (Indra, Hemac. 171), sie gleichsam antreibend sich vor dem *Jina*[2]) zu verneigen (v. 27). Vierundsechszig derselben, nämlich 20 *Bhavanasyendra* (Hemac. 90), 32 *Vyantarâdhipa* (Hemac. 91), 2 *Jyotirindra* (Hemac. 92), und 10 *Ûrdhvalokanivâsin* eilten mit ihren Dienern herbei und machen ihrer Bewunderung des Berges in einer ausführlichen Beschreibung desselben (v. 26—48), so wie seiner Umgebung (v. 49—63) Luft. — Danach hat derselbe 108 Gipfel: *Svarṇagiri, Brahmagiri, Udarya, Arbuda*[3]) u. s. w. Vierzehn Flüsse gehören dazu: *Çatrunjayâ* (auch V, 738. 749), *Aindrî, Nâgendrî, Kapilâ, Yamalâ, Tâladhvajî, Yaxâṇgi* (oder *Kapardikâ*), *Brâhmî, Mâheçvarî, Sâbhramatî, Çadvalâ, Varatoyâ, Ujjayantikâ, Bhadrâ:* von dem ersten wird ausdrücklich erwähnt, dass er in das östliche Meer, d. i. offenbar den Meerbusen von Kambay fliesse. Auch verschiedene Haine *(udyânam)* befinden sich darauf, im Osten das *Sûryodyânam* (s. 511. II, 3. 599. 602), im Süden das *Svargodyânam*, im Westen das *Candrodyânam*, im Norden das *Laxmîlîlâvilâsam* genannte. Ebenso mehrere Seen *(saras)* mit Namen *Aindram* (einst von *Dhanada* auf Anweisung des *Saudharmendra* angelegt), *Bhâratam* (von *Bharata*, dem ersten *Cakravartin* herrührend), *Saraḥ Kapardiyaxasya* (vgl. XIV, 210 ff.), *Sarvatîrthâvatâram* u. A.

„Jener weise *Muni* dort büsst seine Busse: höre aufmerksam die Geschichte seines wunderbaren Lebenswandels!" fährt der Dichter (v. 64.) fort, ohne dass ersichtlich ist, welcher Einzelne hier spricht (s. auch v. 163) und welcher Einzelne hier angeredet wird: es schliesst

---

dass die Gegner vielleicht auch Recht haben könnten, also nur ein Verzichtleisten auf unbedingte Richtigkeit der eignen Ansicht, s. Wilson *Vishṇup.* 339. Dergleichen Resignation ist zwar auch den Buddhisten überhaupt im Allgemeinen eigen, scheint aber ganz besonders bei den Jaina charakteristisch zu sein, die sich dadurch bezugs der Dogmen in die Mitte zwischen die *âstika*, Brahmanen, und *nâstika* oder *çûnyavâdinas*, Buddhisten stellten, und erklärt die Erscheinung, dass sie friedlich mit Jenen, denen sie sich ja auch bezugs der Kasten accommodirten, hausen konnten, während die Letztern weichen mussten.

[1]) Die Handschrift hat durchweg in diesem Namen kurzes *i*, indess wohl jedenfalls mit Unrecht, da nicht an *çilâ* Stein, sondern an *çîla* Tugend, Sittigkeit zu denken ist.

[2]) Oder ist *jinân nantum* nicht aus *jinât*, sondern aus *jinân* (Accus. plur.) zu erklären, so dass die *vṛindâraka* mit eingeschlossen wären? s. v. 165.

[3]) Dies scheint jetzt in der Form *Abu* sein berühmtester Name zu sein, vgl. die Inschriften von da, die Wilson in Vol. XVI. der Asiatic Res. besprochen hat, und s. Böhtlingk-Roth s. v.

sich dies eben ganz unmittelbar an das aus dem Munde der Götter gesungene Lob des Berges an, als ein Beleg für die Heiligkeit desselben, ohne doch dazu gehören zu können. Der Dichter fällt den Göttern gewissermassen ins Wort, und die Legende folgt nun in aller Ausführlichkeit bis v. 164. — Es war vormals ein grausamer König in Candrapura, *Kaṇḍu* genannt [1]). Durch eine himmlische Stimme aufgerüttelt, ging er in den Wald, ward daselbst von einer Kuh (der *Surabhi*) besiegt, von einem *Yaxa* gebunden und in einer Höhle im Walde ausgesetzt. Dadurch kam er zur Erkenntniss seiner Frevelhaftigkeit. Die Schutzgöttin seines Geschlechts (*gotradevî*) *Ambikâ* (v. 108), oder wie es v. 129 heisst: „*çâsanasundari* (vgl. *çâsanadevî* v. 7. und Hemac. 46) *tasyâ'mbâ*“ erschien ihm und wies ihn an zum *Çatrunjaya* zu pilgern; unterwegs traf er (v. 149) einen *Mahâmuni*, der ihn völlig belehrte. Durch Ersteigung des Berges besiegte er seinen Feind [2]), die Sünde (v. 160), und ist jetzt nach langen und schweren Bussen im Begriff, die wahre Erkenntniss (und damit zugleich die Befreiung) zu erlangen. „So habe ich (wer?) o ihr Götter! aus dem Munde des *Çrimat Simandharasvâmin* gehört, als ich einst nach dem *Xetram Mahâvideham* (s. v. 295.) gegangen war (v. 163). Jeglicher noch so grosse Sünder wird durch die Verehrung des *Çrî Çatrunjaya* entsühnt und der Vollendung theilhaftig wie dieser *Kaṇḍu* (v. 164).“

Immer noch mehr Götter strömten herbei (v. 165) um sich vor dem Jina zu verneigen. Ausführliche Schilderung der feierlichen Versammlung. Auch der *Yadu*-Spross *Ripumalla*, Fürst von *Giridurga* (s. II, 8), Sohn des Fürsten *Gâdhi* und Oberherr des *Surâshṭra*-Landes stellte sich ein (v. 222). — Wir finden ihn II, 660 wieder, wo *Vîra* auf ihn hinweisend zu *Surapati* (Indra) sagt: „dem Geschlecht desselben (des *Sûryamalla*) gehört dieser König *Ripumalla* hier an, der da an der Seite des *Raivata*-Berges wohnend durch (d. i. nach) drei Existenzen zur Befreiung gelangen wird“. Wie mag nun dieser einzelne König gerade zu einer solchen Bevorzugung, wie sie der Dichter ihm hier zu Theil werden lässt, kommen? Sollte der Dichter etwa damit einem ihm gleichzeitigen Fürsten, einem jener in v. 14 genannten 18 Vasallen [3]) des *Çilâditya*, ein Compliment machen wollen? Freilich wäre dies etwas ungalant gegen *Çilâditya*, indessen scheint doch kaum eine andere Deutung möglich. Vgl. das am Eingange von Cap. II. Bemerkte.

Als nun Alle ordnungsgemäss Platz genommen (v. 223), begierig den Nektar der Worte, die sie von *Vîra* hören sollen, mit

---

[1]) Steht derselbe zu seinem brahmanischen Namensgenossen in irgend welcher Beziehung? haben die Jaina ihn blos zu dem Ihrigen gemacht, um sich damit zu schmücken?

[2]) Wortspiel mit dem Namen des Berges, die zugleich die wirkliche Erklärung desselben enthalten.

[3]) *Çilâditya* heisst *çrisurâshṭreça* v. 14, *Ripumalla* aber blos *Surâshṭradeçâdhinâtha*, dagegen *Giridurgeça*.

ihren Ohren aufzuschlürfen, beginnt zunächst *Saudharmendra* ihn zu preisen (v. 224—240). — Darauf folgt dann eine predigende Ermahnung des Jina (244—65) unter andächtigem Entzücken der Versammlung. — *Saudharmendra* sodann, der beständig zum Guten Unermüdliche, wird durch den Anblick des *Çatrunjaya tirtha*, der Herbeikunft des Herrn, der Statue *(arcá)* des *Çriyugâdijina (Rishabha)*, des milchträufelnden *Râjâdanî*-Baumes[1]), der beiden darunter befindlichen Schuhe etc. zu staunenden Fragen an *Vira* gedrängt (v. 269—73): „welches Heil und auf welche Weise man es auf dem Berge erreiche? wann der Berg entstanden sei? durch welchen Frommen dieser neue Tempel hier gebaut? durch wen dies wie Mondschein liebliche Bildniss (*pratimâ*, Statue) gefertigt? wer die beiden Götter seien, die das Schwert in der Hand, an der Thüre vor dem Herrn *(Rishabha)* stünden? wer die beiden Gestalten zu seiner Rechten und Linken? und wer die übrigen Götter? und ebenso jener einzelne *Râjâdanî*-Baum, wem die beiden Schuhe darunter gehören? was das hier für ein Pfauenbild[2]) sei? und wer der *Yaxa*, der hier dastehe? wer die Göttin sei, die hier sich ergötze? und wer die *Muni*, die hier versammelt? was das für Ströme und Wälder seien? und Bäume? welchem *Muni* jener Teich dort gehöre? und die andern Brunnen? und woher diese Saftquelle (? *rasâkûpî*, Mineralquelle?), Edelsteinhöhle, diese Grotten entstanden? und wer jene fünf von ihren Frauen begleiteten Männer aus Mörtel[3]) gemacht? wer jene Leute seien, die da hier die übermenschlichen Tugenden des *Nâbheya* (ersten Jina, *Rishabha*) besängen? was das für ein Berg sei im Süden? und wie er entstanden? was das für Bergspitzen und Städte ringsum seien? wie das Meer dort hieher komme? welche *Purushottama* (Jina, hier) gewesen seien? wie lange Zeit sie noch hier vollenden würden? wie viel weiter sich dieser Berg noch halten (?) werde? wie viel Erhebungen[4]) Hochweiser hier noch stattfinden würden? (v. 274—86)."

Diese Fragen enthalten gewissermassen den Inhalt des ganzen *Çatr. Mâh.* in nuce, und geben zugleich von dem Schauplatz desselben, von dem Berge selbst, ein ziemlich anschauliches Bild. — Die beiden Schuhe unter dem *Râjâdanî*-Baume sind das Symbol der Herrschaft des *Yugâdîça* (vgl. X, 159), gerade wie im *Râmâyaṇa*

---

[1]) Buchanania latifolia, oder Mimusops kauki, oder Butea frondosa, nach Wilson.

[2]) Ueber die Heiligkeit des Pfaus bei den Jaina s. Wilson *Vishṇu Pur.* 338, sowie auch unten II, 20.

[3]) ? oder ist lepanirmita einfach nur: gemalt.

[4]) Das Wort *uddhâra* ist ein wahrer Proteus, bedeutet bald die geistige Erhebung Jemandes, bald die Erhebung, Stiftung, Verherrlichung von Jaina-Heiligthümern durch Jemand, und oft geht beides ineinander über, ebenso das Verbum *uddhar* selbst. Die Handschrift bietet übrigens fast durchweg *udvar*, *udvâra* ebenso wie *vârdvih* statt *vârddhih*.

II, 123 *Bharata* die beiden Schuhe des *Râma* auf den während dessen Abwesenheit erledigten Thron setzt.

Vîra holt mit seiner Antwort glücklicher Weise sehr weit aus, wodurch wir viel Interessantes erfahren.

„Dieser 100,000 *yojana* weite Welttheil *(dvîpa)* hier heisst *Jambûdvîpa*, weil darauf der ewige *Jambû*-Baum steht [1]), der mit seiner Rankenfülle vor Freude darüber, dass sich *Jaina-caitya* in seinen Zweigen befinden, gleichsam tanzt (v. 290. 91).“ — Die bewohnte Erde besteht nach den Jaina aus „two and a half continents and two seas“ *Kalpasûtra* S. 94, wozu Stevenson bemerkt: „namely *Jambudvipa*, *Dhâtuki khanda* and *Urdha Pushkar* and the salt and fresh water sea, all our earth.“ So stellt auch Hemacandra in seiner Erklärung zu 1074 dem *Jambudvîpe* ein *dhâtakîkhaṇḍe* und *pushkaravaradvîpârdhe* [2]) zur Seite (wo sich dieselben Regionen und Berge, wie in *Jambudvîpa*, aber in gedoppelter Zahl finden sollen). Dieselbe Eintheilung scheint hier in v. 342. 343 *jambûdrucaityeshu*, *dhâtukîvṛixe*, *pushkaradvîpacaityeshu* zu Grunde zu liegen. Diese dritthalb „continents“ sind es ferner wohl, welche unter dem Ausdruck *trikhaṇḍa* X, 318. XIV, 309 zu verstehen sind. Auch Colebrooke II, 222 führt nur diese drei Namen *(Jamb., Dhâtukîdvîpa, Pushk.)* an, obwohl er von „numerous distinct continents“ spricht, aus denen die Erde besteht. — Die Brahmanen haben bekanntlich sieben *dvîpa*, darunter *Jambûdvîpa* und *Pushkaradvîpa:* und *Dhâtaki* erscheint bei ihnen (s. Wilson *Vishṇupur*. 200) als Name eines Fürsten, nach welchem eine der beiden Regionen *(varsha)* des *Pushkaradvîpa* benannt ist (die andre nach seinem Bruder *Mahâvîra*): bei den Jaina scheint jedoch (vgl. v. 343) der *dvîpa* von einem *dhâtukî*-Baume [3]) benannt zu sein, wie der *Jambûdvîpa* von dem *Jambû*-Baume darauf. [4])

„Daselbst befinden sich sechs Berge (*Varsha*-Halter), die durch sieben Regionen *(varsha)* abgemessen sind (d. i. deren innere Grenzscheide bilden). Diese sieben Regionen heissen: *Bhâratam* [5]), *Haimavatam*, *Harivarsham*, *Videhakam*, *Ramyakam*, *Airaṇyavatam* und *Airâvatam*. Die sechs Berge sind: der *Himavant*, *Mahâhimavant*, *Nishadha*, *Nîlavant*, *Rûpya* und *Çikharin*, die an das östliche und

---

[1]) Vgl. Wilson *Vishṇu Pur*. S. 168.

[2]) Nur die eine Hälfte des *Pushkaradvîpa* „is accessible to mankind, being separated from the remoter half, by an impassable range of mountains, denominated *Mânushottara parvata*“, Colebr. II, 222. Aehnlich bei den Brâhmanen, s. Wilson *Vishṇup*. 200, wo der Berg *Mânasottara* heisst (s. unten v. 344).

[3]) Wilson hat nur *dhâtakî*, grislea tomentosa.

[4]) Unter diesem Jambû-Baume ist offenbar, wie v. 291 andeutet, der heilige bodha-tree zu verstehen: „under which Gotama became a Buddha“, s. Hardy, Manual of Buddhism, S. 4. Der Name *Jambûdvîpa* ist somit buddhistischen Ursprungs.

[5]) In der Regel hier mit kurzem ă geschrieben.

westliche Meer streifen und mit *Caitya* geschmückt sind (v. 292—94)." — Dieselben Angaben finden sich bei Hemacandra in seinem Schol. zu v. 946—47 bei Böhtlingk-Rieu S. 377, nur dass wir daselbst *Iraṇyavata* und (vgl. Colebrooke II, 223) *Airâvata*, *Nîla* und *Rukmin* (statt *Rûpya*) lesen. Im Text selbst zählt er nur *Bharatâni*, *Airâvatâni* und *Videhâḥ* auf, alles übrige als bekannt voraussetzend, was immerhin auffällig ist: sollten die Namen ihm etwa zu obsolet und theilweise abnorm gewesen sein? ähnlich wie er v. 1074 nur die *laukika*-Namen der *dvipântara*-Meere aufführt. — Die sieben *varsha* des *Jambûdvîpa* kehren auch in den *Purâṇa* wieder, stehen aber daselbst in andrer Ordnung und haben zum Theil andre Namen (s. Wilson *Vishṇupur.* 168), nämlich: *Bhâratam*, *Kimpurusham*, *Harivarsham*, *Ilâvṛitam*, *Ramyakam*, *Hiraṇmayam*, *Uttarakuru*. Der erste, dritte und fünfte Name stimmen also mit den obigen überein: der zweite ist verschieden: in *Hiraṇmayam* und *Ilâvṛitam* liegen uns wohl die Grundformen für *Airaṇyavatam* und *Airâvatam* vor. Den *Uttarakuru* entspricht *Videhakam*, welches nach Hemacandra 946 die *Kuru* einschliesst, da es *Kurûn vinâ* als *karmabhûmi*, die *Kuru* aber nebst den andern vier nicht aufgezählten *varsha* als *phalabhûmi* zu gelten haben. Das *Videhakam* gilt überdem als der Mittelpunkt des ganzen *Jambûdvîpa*, der bei den Brahmanen durch das *Ilâvṛitam* gebildet wird. Der Grund dieser Bevorzugung[1]) der *Videha* bei den Jaina (wie bei den Buddhisten, wo ja auch einer ihrer vier *dvîpa* nach ihnen benannt ist) ist wohl ein historischer, die Erinnerung nämlich daran, dass bei den *Videha* der Buddhismus (also auch das Jainathum) entstanden ist. *Mithilâ*, die Stadt des frommen *Janaka*, wird als ein Hauptaufenthalt des *Vîra* genannt, s. *Kalpasûtra* S. 91. Verz. der Sanskr.-Handschr. der Berl. Bibl. S. 372. — Die sechs Berge heissen in den *Purâṇa*: *Himavant*, *Hemakûṭa*, *Nishadha*, *Nîla*, *Çveta*, *Çṛingin*. Der zweite und fünfte Name sind hier ganz verschieden. *Nîlavant* für *Nîla* (so übrigens auch Hemacandra im Schol. v. 947) und *Çikharin* für *Çṛingin* sind nur Varianten. Die Reihenfolge ist dieselbe. — Der Zusatz „die an das östliche und westliche Meer streifen" entspricht dem Salz-*(lavaṇa)*Meer der *Purâṇa*, welches den *Jambûdvîpa* von allen Seiten umgiebt. — Diese ganze Darstellung stimmt somit im Wesentlichen mit denen der *Purâṇa* überein, während die der Buddhisten höchst verschieden ist. Dieselben haben vier *dvîpa*, in der Mitte derselben den *Meru* und um diesen herum sieben encyklische Bergreihen, für diese aber vollständig verschiedene Namen, s. Hardy, Manual of Buddhism S. 4. 12. Ind. Stud. III, 123.

„In der Mitte des *Mahâvidehakhaṇḍa* erhebt sich ein goldner mit 100,000 Spitzen gezierter Berg, *Meru* genannt, der auf dem

---

[1]) Während umgekehrt bei Manu die *Vaideha* als eine unreine Kaste erscheinen, s. meine Academ. Vorlesungen über indische Literaturgeschichte S. 242.

Nabel der Erde sich befindet, 100,000 *yojana* hoch, mit Wäldern geschmückt und durch ein Diadem ewiger *Arhat-Caitya* mit schimmerndem Juwelenglanz geziert ist (v. 295—96)." — Ganz ebenso in den *Purâṇa*, nur dass eben *Ilâvṛitam* als das betreffende *varsham* genannt wird.

„Das *Bhâratam varsham* halten wir für das Reinheittragende [1]), weil dessen Bewohner sogar zur Zeit der *Duḥshamâ* [2]) nach Reinheit streben. Daselbst aber ragt unter allen Königreichen hier das Land *Surâshṭrâ* hoch hervor, wo die Sünde eingeschüchtert ist, alle Landplagen mangeln, und die Menschen in Liebe mit einander verbunden sind (v. 297. 298)." — *Surâshṭrâ* — so, als Feminin erscheint der Name hier fast durchweg, vgl. auch bei Ptolemaios Συραστρηνη. Das Land scheint sich früh durch seine brahmanische Cultur ausgezeichnet zu haben, vgl. das Ind. Stud. III, 220 Bemerkte. Hier wird es natürlich als Hauptsitz des Jainathums so hervorgehoben und bezeichnet offenbar, wie bei Ptolemaios, insbesondre die Halbinsel Guzerate, auf welcher der *Çatrunjaya* selbst, wie auch *Valabhî* liegt. Seiner Lage wegen ist dieser Landstrich den Einflüssen des Abendlandes von jeher besonders zugänglich gewesen. Sollen ja doch z. B., einheimischen Legenden zufolge, sogar die Fürsten von *Udayapura*, der Hauptstadt von *Mewar*, von einer byzantinischen Prinzessin Maria, Tochter des Kaisers Mauritzios (583—602, also gleichzeitig mit unserm *Çilâditya*), der Gemahlin eines zum Christenthum bekehrten Sohnes (resp. Enkels) *Nûshirvan's* des Grossen (531—79), der sich nach Indien flüchtend daselbst ein Reich gründete, abstammen, s. Tod Annals of Rajasthan I, 236 ff. Es wäre sonach an und für sich nicht unmöglich, dass, wie dies beim *Kṛishṇa*dienst, der ja auch gerade von hier aus seinen Ursprung nimmt, geschehen ist, so auch dem Jainathum frühzeitig hierselbst christliche Elemente sich beigemischt haben könnten. Mehrere Legenden von *Çâlivâhana*, der weiter südlich auf dem *Dekhan* in *Pratishṭhâna* an der *Godâvarî* herrschte, hat bereits Wilson (Mackenzie Coll. I, 347) auf einen dergl. Ursprung zurückgeführt.

Es folgt nun in v. 298—327 ein ausführliches Lob dieses Landstriches, und daran schliesst sich ein längeres dergl. des *Çatrunjaya*-Berges selbst, der gleichsam das Diadem desselben bilde und der schon dadurch, dass man nur an ihn denke, viele Sünden tilge

---

1) Wortspiel mit *Bharatam; bharitam* ist wohl von *bhara*, Last, gebildet, wie *târakita* von *târakâ*.

2) Dies ist die vorletzte Speiche der *avasarpiṇî*-Periode, s. Hemacandra 131, Böhtlingk-Rieu S. 303. Der Cod. liest hier wie XIV, 165. 318. 323b *duhkhamâ* (ebenso Colebrooke II, 215), *dushkamâ* XIV, 314, und nur ibid. 323a *duḥshamâ*. Der Zusammenhang mit *duhkha* (*sukha*) giebt sich auch in dem „*ekântam mahâduhkhinaṃ yâvat*" XIV, 98, womit die *ekântaduhshamâ* bezeichnet wird, kund, und es frägt sich vielleicht also doch, ob nicht diese Ableitung der des Hemacandra aus *duh* (resp. *su*) + *samâ* vorzuziehen ist. Ein *taddhita*-Affix *ma* ist freilich höchst ungewöhnlich.

(v. 328). Von seinen hundertundacht Namen werden dreiundzwanzig aufgeführt (v. 331—335), nämlich: *Çatrunjaya* selbst, *Puṇḍarika, Siddhixetram, Mahâbala, Suraçaila, Vimalâdri, Puṇyarâçi, Çriyaḥpadam, Parvatendra, Subhadra, Dṛiḍhaçakti, Akarmaka, Muktigeham, Mahâtirtham, Çâçvata, Sarvakâmada, Pushpadanta, Mahâpadma, Pṛithvipiṭham, Prabhoḥpadam, Pâtâlamûla, Kailâça, Xitimaṇḍanamaṇḍanam.* Von allen diesen kennt Hemacandra (1030) nur zwei, *Çatrunjaya* und *Vimalâdri:* ausser ihnen ist besonders *Puṇḍarika, Siddhixetram (Siddhâdri, Siddhabhûbhṛit)* in unserm Werke hier oft verwendet, die andern nur selten.

„Welche Reinheit man an irgend welchen anderen künstlichen Wallfahrtsorten *(tirtha)*, Städten, Hainen, Bergen u. dergl. durch Gebete, Bussen, Gelübde, Spenden und Studium erlangen mag, zehnmal so viel erlangt man bei Jina-Wallfahrtsorten: das hundertfache bei den *caitya* des *Jambû*-Baumes (vgl. v. 291): das tausendfache bei dem ewigen *Dhâtuki*-Baume, bei den lieblichen *Caitya* des *Pushkaradvipa*, bei dem Berge *Anjana* [1]). Noch je zehnfaches mehr gewinnt man bei dem *Nandiçvara, Kuṇḍalâdri, Mânushottaraparvata* [2]). Je zehntausendfaches mehr bei dem *Vaibhâra* (v. 358. V, 953. XIV, 100), *Sa(m)metâdri* [3]), *Vaitâḍhya* (II, 349), *Meru, Raivata* [4]) und *Ashṭâpada* (s. v. 358. Cap. VI., Colebrooke II, 208. nach Hemac. 1028 = *Kailâsa*). Unendlich mehr aber noch erlangt man schon durch den blossen Anblick des *Çatrunjaya*. Nicht zu sagen endlich ist, was Alles man erlangt, wenn man sich seiner Verehrung widmet (v. 341—46)." — Andere heilige Berge ausser dem hier und im Folgenden genannten sind noch der *Girinâragiri* II, 8. XIV, 89. *Çriçaila* XIV, 89. *Candraprabhâsa* XIV, 89. 254.

Hieran schliesst sich eine Aufzählung der einundzwanzig Berge, welche zu demselben Gebirgszuge mit dem *Çatrunjaya* gehören, nämlich: *Çatrunjaya* selbst, *Raivata, Siddhixetram* (v. 322 Name des *Çatrunjaya* selbst), *Sutirtharâj, Ḍhanka, Kapardin* (s. v. 52. 61),

---

[1]) S. Böhtlingk-Roth s. v.

[2]) S. Seite 19 not. 2.

[3]) Colebrooke II, 212—13: Sammeya or Samet sikhara, called in Major Rennel's map Parsonouth, is situated among the hills between Bihar and Bengal: its holiness is great in the estimation of the Jainas, and it is said to be visited by pilgrims from the remotest provinces of India. *Pârçvanâtha*, der vorletzte Jina, ging auf ihm zum *Nirvâṇa* ein, s. XIV, 95.

[4]) Der *Raivata* ist in v. 352 als die zweite der zum *Çatrunjaya*-Gebirge gehörigen Spitzen genannt, in V, 868. X, 8 als die fünfte derselben. Die Bücher X—XII. des *Çatr. Mâh.* sind ganz seiner Verherrlichung geweiht und tragen daher auch den Specialtitel *Raivatâcalamâhâtmya*. — Nach X, 140 ff. und Hemacandra 1031 ist er identisch mit dem *Ujjayanta*. Der Fluss *Ujjayantikâ* oben v. 55 hat wohl davon den Namen. S. noch Wilson *Vishṇu Pur.* 180 not. 3. Colebrooke II, 212. Lassen III, 549. Der drittletzte Jina, Nemi, ist es, der auf ihm besonders verehrt wird.

Lauhitya, Tâladhvaja (s. v. 50), *Kadambaka* (V, 714), *Bâhubali, Mârudeva* (*çringe Çrî Marudevâyâḥ* v. 500 und VIII, 699), *Sahasrâkhya, Bhagîratha, Ashṭottaraçatakûṭa, Nageça, Çatapatraka, Siddharâj, Sahasrapatra, Puṇyarâçi, Surapriya, Kâmadâyin* (v. 352—54). — *Çatrunjaya* heisst die Hauptspitze, auf welcher sich alle *tîrtha, Meru, Sammeta, Vaibhâra, Rucaka* (s. Wilson *Vishṇup.* 169), *Ashṭâpada* etc. vereinigt finden (v. 358).

Es folgt ein langes Lob des Berges unter dem Namen *Puṇḍarîka.* Erst gegen den Schluss des Capitels, von v. 496 ab wendet sich *Vîra* zur kursorischen Beantwortung der einzelnen ihm vorgelegten Fragen, deren viele er dabei übergeht: sie finden eben ihre Erledigung durch das Werk selbst in den spätern Abschnitten: die beiden Gestalten zur Rechten und Linken des Herrn (*Ṛishabha*) sind nach v. 499 die des ersten *Gaṇa*-Führers *Çrî Puṇḍarîka* (s. XIV, 186 und oben v. 6—8).

Cap. II (662 vv.) bis 23[a], *mahîpâla Mahîpâlacaritavarṇano nâma*, schildert die Geschichte des Fürsten *Mahîpâla.*

Surendra, also die Rede des *Bhagavant* gehört habend, ist von hoher Freude erfüllt, und ersucht ihn ehrerbietig, ihm nun auch noch weiter die einzelnen Geschichten, zunächst die von dem See, der sich in dem am Schlusse des ersten Cap. (v. 511) erwähnten *Sûrya*-Haine befindet, zu erzählen.

Vîra beginnt nun eine lange Erzählung, die gar nichts hiemit zu thun hat, erst in v. 598 kommt er auf die Frage Indra's zurück. So ist überhaupt durchweg der Verlauf des ganzen Werkes. Der *Çatrunjaya* mit seinen Heiligthümern bildet nur immer den Hintergrund, der gelegentlich auch wieder specieller hervortritt, und dann hie und da ganz ausführlich behandelt wird. Das Hauptinteresse aber nehmen die sagen- und märchenhaften Erzählungen in Anspruch. — Weshalb aber gerade die Geschichte des *Mahîpâla* hier allen übrigen Erzählungen, sogar denen von *Ṛishabha*, der Schutzgottheit des Berges selbst, vorangestellt wird, ist schwer erklärlich, wenn man nicht annehmen will, dass der Dichter ein ganz besonderes persönliches Motiv dazu hatte. Ich vermuthe darum, dass er mit dieser Verherrlichung seines Anherrn jenem Könige *Ripumalla* (vgl. S. 17) ein Compliment machen will.

In *Çrî Surâshṭrâ* liegt unterhalb des Berges *Girinâra* (*Girnar*, vgl. XIV, 89) die mit Jaina-Tempeln gezierte Stadt *Giridurga.* Dort lebte einst Fürst *Sûryamalla*, Nachkomme des *Samudravijaya* vom *Yâdava*-Stamme, ein frommer und tapferer Herr. Seine Gemahlin *Çaçilekhâ*, eine fromme Verehrerin des *Çrî Nemi* sah einst, als ihr Gatte auf einer Jina-Wallfahrt zu dem Berge gegangen war, ein Pfauenweibchen mit ihren Jungen spielen. Die Sehnsucht nach Kindern ward dadurch in ihr rege: ihr Gemahl wies sie an, sich deshalb an den Jina mit ihrem Gebet zu richten. Durch die Gnade der

„*Ambâ, jagadambâ*, Mutter, der Mutter der Welt“ erlangten sie dann auch bald zwei Söhne, *Devapâla* und *Mahîpâla*.

Nach der Vorstellung der Jaina (s. I, 7. Hemac. 44—46) hat jeder Jina seine eigne „*Çâsanadevî*, Göttin, die seine Befehle vollzieht“. Unter den vierundzwanzig Namen derselben bei Hemacandra befindet sich auch *Ambikâ* und zwar als dem drittletzten Jina, *Nemi*, zugehörig. Da dies nach v. 18. derjenige Jina ist, der hier in Betracht kommt, so muss diese *Ambikâ* hier offenbar unter der „*Ambâ jagadambâ*“ [1]) gemeint sein. Wir werden derselben im Verlaufe noch öfter begegnen (v. 200. X, 150. 152. 157. 158. XIII, 320. vgl. auch oben I, 108. 129). Lässt sich nun auch diese ganze Vorstellung der Jaina recht wohl auf die brahmanische Verehrung der *mâtaras*, resp. insbesondere auf die der *Ambikâ*, Gemahlin des *Çiva*, zurückführen, zumal sich auch noch andere Namen dieser letzteren unter den Namen jener vierundzwanzig *çâsanadevî* wiederfinden (z. B. *Kâlikâ*, *Mahâkâlî*, *Caṇḍâ*), so liegt doch die Versuchung nahe, zugleich auch etwa an mit hineinspielende christliche Elemente zu denken, deren Einfluss ja an und für sich, wie bereits oben (S. 21) bemerkt, in *Surâshṭrâ*, dem Hauptvororte des Jainathums, der geographischen Lage wegen fast mit Nothwendigkeit vorauszusetzen ist. — Die Buddhisten wissen nichts von dergl. weiblichen Buddhahälften. Ueberhaupt scheint die Jainalehre, da sie entschieden, vgl. das zu XIV, 94. 95. Bemerkte, bei dem weiblichen Geschlechte eine besondere Begünstigung gefunden hat, demselben, ihrem allgemeinen Charakter der Milde gemäss, eine höhere Stellung eingeräumt zu haben, von welcher eben auch die Vorstellung von den *çâsanadevî* ein Zeugniss ablegen könnte. Ein genetischer Zusammenhang hiebei ist indess doch nicht nothwendig, wie uns das Beispiel der Brahmanen zeigt. Während nämlich die weiblichen Göttinnen, die überhaupt erst in dem nachvedischen Pantheon der Inder eine hervorragende Stellung erhalten, darin in immer steigenderer Entwickelung begriffen sind (vgl. die *Çâkta*), ist dagegen sonderbarer Weise gerade umgekehrt die Stellung des Weibes selbst in Indien immer tiefer und tiefer gesunken.

Mahîpâla zeichnete sich in jeder Beziehung vor seinem Bruder *Devapâla* aus. Unter den vielen Abenteuern, die er einst im Walde herumstreifend bestand, wird besonders ausführlich seine Besiegung des *raxas Mahâkâla* [2]) erzählt (v. 141 ff.), den er dann über das wahre Gesetz belehrte (v. 160 ff.):

---

[1]) „Mutter der Welt“ oder *jagatâm ambâ*, „der Welten“, wie die Jina selbst *trijagadguru*, *jagatprabhu* heissen. — Ausser der *Ambâ* finde ich nur noch die *Cakreçvarî*, die *çâsanadevî* des ersten Jina, in meinen Auszügen aus dem *Çatr. Mâh.* namentlich erwähnt: in I, 7 indessen treten sie collektivisch auf.

[2]) Dieser Name ist wohl mit Anspielung auf *Çiva*-Kultus gewählt.

„Vermeide zu beschädigen, übe Mitleid, beobachte die ewige Satzung, mit dem eignen Körper sogar bring Hülfe den Wesen“ (v. 186).

„Gegen den Feind sogar übe nicht Feindschaft, noch um eignen Nutzens willen“ (v. 188).

Wir haben hier ganz die buddhistische Ethik, welche bekanntlich der christlichen Lehre der Liebe in nichts nachsteht, eher vielleicht noch mehr auf die wirkliche Praxis der Selbstverleugnung und Schonung Andrer hinzuwirken gesucht hat (s. auch I, 298). An Feindseligkeit gegen Andersgläubige freilich hat es trotz der dogmatischen *ahiṃsâ* bei Bauddha und Jaina begreiflicher Weise auch nie gefehlt (vgl. v. 383. I, 11. XIV, 281. 285), aber sie wurde doch nie zum Dogma.

Der *Yaxa*, hocherfreut, versprach dem *Mahîpâla*, dass fortab „der Gott Jina, der fromme Lehrer, und das Mitleid-voranstellende Gesetz seine stete Trias bilden sollten“ (v. 191). — Also die buddhistische Trias, *Buddha*, *Saṃgha* und *Dharma*.

Der Prinz beschliesst nun, sich die Welt weiter anzusehen. Nach einigen Tagen kömmt er zur Stadt *Sundara* (v. 199), wo er sich bei einem der *Ambikâ* geweihten *caitya* unter Bäumen zur Ruhe legt (v. 200). Aufgeschreckt befreit er die *Guṇasundarî* (v. 240), Tochter des *Kalyâṇasundara* (v. 238), Königs von *Kalyâṇakaṭaka* im *Kanyakubja*-Lande (v. 237), und der *Kalyâṇasundarî* (v. 239), aus den Händen eines *Vidyâdhara*, der sie durch die Lüfte entführt hat und tödten will, besiegt ihn im Kampfe, bekehrt ihn, und lässt das Mädchen durch ihn in ihr Vaterhaus zurückbringen. Der *Vidyâdhara* erzählt ihm darauf (v. 349 ff.) seine Geschichte: auf dem Berge *Vaitâḍhya* in der Stadt *Ratnapura* lebte König *Maṇicûḍa*, Vater des *Ratnaprabha* und *Ratnakânti* etc. — Der Prinz zieht darauf (v. 358) nach *Kalyâṇakaṭakam*, um der Selbstwahl der *Guṇasundarî* beizuwohnen (v. 367): er gewinnt sie in dem angestellten Wettstreit (wobei ihm der Verf. eine feindselige Bemerkung gegen die Anhänger der *Sânkhya*-Lehre in den Mund legt, v. 383) und macht sich mit ihr auf den Heimweg (v. 453). Unterwegs aber, im Lande *Mâlava* (v. 454), fallen seine Nebenbuhler, *Naravarman* (389. 411. 416. 476) an der Spitze, über ihn her. Er besiegt sie aber sämmtlich, unterwirft sie sich, und schickt dann einen Jeden in seine Heimath (v. 476), selbst auch heimkehrend.

Eingefügt sind noch andere Geschichten, so des Königs *Trivikrama*, Sohnes des *Triçaṅku* in *Çrâvastî* (v. 275), und des Königs *Çrînivâsa* von *Çrîpura* (v. 547), der im Walde einen *Ṛishi* tödtete und zur Sühne dafür daselbst einen vierantlitzigen (?) Tempel *(prâsâdam)* des *Çrîçânti*, des (sechszehnten) *Jinanâyaka* (v. 254), baute (v. 578), doch aber in die siebente Hölle *(saptamîṃ narakâvanim)* kam.

Erst mit v. 598 kommt *Vîra*, wie bereits bemerkt, zu kurzer Beantwortung der Frage Indra's nach dem *Sûrya*-Haine unterhalb des *Çatrunjaya*. Der Sonnengott habe daselbst einst 60000

Jahre sich dem Dienste des *Jina* gewidmet, daher der Name. Der Brunnen darin, der den Namen *Sûryâvarta* führe, habe Wasser, das durch den Nektar des Anblicks der *Nâbheya*-Statue daselbst geweiht sei. — Auch der *Vidyâdhara Maṇicûḍa* zog mit seinem Freunde (*Mahipâla?*) beim Frühlingsfest auf den *Vimalâcala* (*Çatrunjaya*), verehrte den Jina daselbst, besuchte den *Sûrya*-Hain, ehrte die *Nâbheya*-Statue darin und nahm sich von dem Wasser des heiligen Brunnens mit (v. 603).

Nachdem er 104 Jahre gelebt hatte, legte König *Mahipâla* die Regierung nieder, übergab sein Reich seinem Sohne *Çripâla* (vgl. Mackenzie Coll. I, 152. II, 113. Verz. d. Berl. Ssk. Hdschr. 1362), das *Sindhu*-Land aber nebst *Jaladurga* seinem Neffen *Vanapâla*, und zog sich darauf nebst seiner Gemahlin auf den *Çatrunjaya* zurück, woselbst er von dem *Muni Çrikîrti* belehrt am Ende seines Lebens der Befreiung (von der Einzelexistenz) theilhaftig ward.

„Seinem Geschlecht, o Indra! gehört hier dieser König *Ripumalla* an, dessen Geist geweiht ist durch Ruhm- und Tugendfülle. Sicherlich wird dieser Hochbeglückte, an der Seite des *Raivata* wohnend, durch (d. i. nach) drei (weitere) Existenzen zur Befreiung gelangen (v. 660)."

Cap. III (822 vv.) bis 38ᵇ. *Çri Ṛishabhasvâmijanmarâjyâbhisheka-dîxâ-kevalotpatti*[1])-*Bharatadigvijaya-bhrâtṛidîxâ-tatputrarâjyadânavarṇano nâma:* schildert die Geburt und Krönung des *Ṛishabhasvâmin* (ersten Jina), seine Weihe und sein Gelangen zur wahren Erkenntniss, die Weltgegendenersiegung des *Bharata*, die Weihe seines Bruders, die Uebergabe des Reichs an die Söhne.

Vîra fährt unaufgefordert fort, dem Indra nunmehr die Entstehung der wundersamen Hoheit des *Çatrunjaya tîrtha* in der *Avasarpiṇî*-Periode zu schildern (v. 2. 3).

Hier im *Jambûdvîpa* in der rechten Hälfte des *Bhârata*(*varsha*) in der Mittelgegend zwischen *Gaṇgâ* und *Sindhu* war *Vimalavâhana* der erste der Stammväter. Sein Sohn war *Caxushmant*, Vater des *Abhicandra*, dessen Sohn *Prasenajit* aber Vater des *Marudeva*, der auch *Nâbhi* hiess und im Schoosse von dessen Gemahlin *Marudevî* am Ende der dritten Speiche der *Avasarpiṇî*-Periode der Herr der Welt vermöge seiner Allmacht Geburt nahm (v. 4—8), unter dem Namen *Ṛishabha*, oder *Vṛishabha-sena* (v. 255).

Auch die *Purâṇa* nennen *Nâbhi* und *Marudevî* als die Eltern eines *Ṛishabha*, geben aber dem *Nâbhi* selbst andere Abstammung (den *Agnîdhra*, Sohn des *Priyavrata*, nämlich als Vater), s. Wilson *Vishṇu Pur.* S. 162. 163. — Den Namen des *Vimalavâhana* finden wir als

---

[1]) *shedhadixâṇkera* Cod.

den des letzten Fürsten der fünften Speiche (XIV, 318. 319) wieder, so dass somit der erste und der letzte Fürst denselben Namen tragen: wohl mit Absicht! — *Prasenajit* erscheint in *Râmây.* I, 70. als elfter Nachkomme des *Ixvâku* (anders *Vishṇu Pur.* S. 362) und Onkel eines *Bharata.* Nach Wilson *Vishṇu Pur.* 464, not. 21 hiess so der Vater des mit *Vîra* gleichzeitigen *Çreṇika.* Auch die Buddhisten kennen einen Zeitgenossen Buddha's dieses Namens, daneben indessen auch einen weit jüngern Fürsten, Vater des *Nanda* (Burnouf Introd. S. 359). Die *Purâṇa* nennen so *Çuddhodana's* (Buddha's) Enkel selbst (*Vishṇu Pur.* 464). Es erscheint hiernach nicht unwahrscheinlich, dass die *Jaina* sich dieses bei den Buddhisten hochangesehenen Namens bedient haben, um für den Stammbaum ihres *Ṛishabha* einen gut klingenden Anhaltspunkt zu gewinnen. — Dasselbe ist wohl der Fall mit *Marudeva*, der in den *Purâṇa* (*Vishṇu Pur.* 463) als zwölfter Ahnherr des *Çuddhodana* (Buddha) genannt wird. Das *Râmâyaṇa* kennt einen *Maru* (I, 70) als achten Ahnherrn des *Râma*, wie I, 71 (*Vishṇu Pur.* 390) als elften Ahnherrn der *Sîtâ.* Das *Vishṇu Pur.* führt als 24sten Abkömmling Beider einen *Maru* auf „who through the power of devotion is still living in the village, called Kalâpa and in a future age will be the restorer ot the Xatriya race in the solar dynasty" *Vishṇu Pur.* 387.

Ṛishabha hatte nebst andern Kindern[1]) von anderen Frauen, von seinen Gemahlinnen *Sumaṇgalâ* und *Sunandâ* auch je ein Zwillingspaar, von jener (v. 65) den *Bharata* und die *Brâhmî* (*sâdhvî* 264. 269), von dieser (v. 67) den *Bâhubali* und die *Sundarî* (*çrâvikâ* 265. 269), vgl. Wilson Mack. Coll. I, 145. 146. — Sein Bildniss durch *Bâhubali* gestiftet (XIV, 177. 266) ist es, das dem *Çatrunjaya* so besondere Heiligkeit verleiht, wie wir denn auch bereits zwei Spitzen des betreffenden Gebirgszuges nach seiner Mutter *Marudevî* (oder °*devâ*) und seinem Sohne *Bâhubali* benennt fanden (I, 353), vgl. auch das *Bhâratam saras* I, 60. — Die Brahmanischen Legenden von *Ṛishabha's* schliesslichem Anachoretenthum (*Vishṇu Pur.* 163. 164) haben höchst wahrscheinlich, wie das *Bhâgavata-Purâṇa* behauptet, (s. Wilson's note S. 164), die ganze Vorstellung der Jaina von ihm als ihrem ersten Jina hervorgerufen. Stevenson freilich (Vorrede zum *Kalpasûtra* XV. XVI. und ibid. S. 99) hält ihn nicht nur für eine wahrhaft historische Persönlichkeit, sondern auch für den *ideellen* Stifter des Jainathums (*Pârçvanâtha* für den *real* founder), insofern er „practised austerities in very ancient times, which the Jains in after ages imitated."

---

[1]) z. B. *Draviḍa* VII, I. *Kuru* X, 399.

Cap. IV. (671 vv.) bis 52ᵃ [1]) *Bharata-Báhubalisaṃgrámavarṇano náma*, schildert den Kampf der beiden Brüder *Bharata* und *Báhubali*.

Ich habe mir hieraus nichts notirt, als v. 2. 3, wonach *Vira* in seiner Erzählung an *Çakra* fortfährt, und zunächst von einer Wallfahrt des *Bharatádhiça* auf den heiligen Berg berichtet.

Cap. V (982 vv.) bis 71ᵃ. *Çrî Bharatatîrthayâtrâtîrthoddhára-* (*°dvára* Cod.)*varṇano náma*, schildert die Wallfahrten und die frommen Stiftungen des *Bharata*.

„Wie du so eben seinen Sieg über den äusseren Feind gehört hast, höre nun jetzt den Sieg des *Cakrin* [2]) über den innern Feind, seine *tîrtha*-Vollendung, und seine Gegenwart bei allen (d. i. seine Wallfahrten zu allen *tîrtha?*)."

Das Capitel handelt sehr speciell von *Çatrunjaya*, und den darauf durch *Bharata* errichteten Jina-Heiligthümern (vgl. I, 60), sowie vom *Raivata* (v. 759. 868) resp. *Ujjayanta* (v. 732. 930), *Kádambakagiri* (v. 714), *Vaibhárakagiri* (v. 953) etc.

Cap. VI (296 vv.) bis 77ᵃ. *ÇrîVṛishabhasvâmiçrîBharateça-nirvâṇâshṭâpadoddhára (dvára* Cod.*)çrîSúryayaçaçcaritavarṇano náma*, schildert das *nirváṇam* des *Vṛishabhasvâmin*, des *Bharata*, die Weihung des (Berges) *Ashṭâpada*, (vgl. I, 345 und Colebrooke II, 208), den Wandel des *Súryayaças* (Sohnes des *Bharata*.)

Nachdem *Bharata* den *Somayaças*, Sohn des *Báhubali* (s. X, 303) u. A. durch Landschenkung erfreut entlassen hatte (v. 3.), wandte er sich wieder der Regierung zu.

Der Tod des *Vṛishabhasvâmin* etc. v. 17 ff.

Wie von *Vṛishabhasvâmin* das *Ixváku*-Geschlecht ausging, so von *Súryayaças* der *Súryavaṇça* (v. 285). Ueber den *Somavaṇça* s. X, 303.

Von *Bharata* kam [3]) *Âdityayaças* (*Súryayaças*), und weiter *Maháyaças*, *Atibala*, *Balabhadra*, *Balavîrya*, *Kîrtivîrya*, *Jalavîrya*, *Daṇḍavîrya* als der achte. Diese acht Männer hindurch dauerte die *Çráddha*-Feier (v. 288—89).

---

[1]) Auf 47ᵇ ist Platz für v. 456—59 gelassen, weil das Papier löschte, doch sind dieselben auch am Rande nicht mitgetheilt. Dagegen sind auf 48ᵃ am Rande v. 485—92 zugefügt, die aber in der Zählung nicht fehlen!

[2]) *Bharata* ist der erste *cakravartin*, s. Hemac. 692.

[3]) Die *Puráṇa* haben ganz andre Namen, s. Wilson *Vishṇup.* 164. 165.

Von *Bharata* ab waren alle seine Nachkommen bis zu *Ajitasvâmin*, dem zweiten Jina (s. Cap. VIII) hin, fromme Fürsten, welche Jina-*caitya* bauten und *tîrtha* errichteten.

Cap. VII (400 vv.) bis 85[b], *Drâviḍa-Vâlikhilla-câritratîrthoddhâravarṇano* (*°dvâra* °Cod.) *nâma*, schildert den Wandel des *Drâviḍa* und *Vâlikhilla* so wie die durch dieselben errichteten *tîrtha*.

Ein Sohn des *Vṛishabhasvâmin* hiess auch *Draviḍa*, nach welchem das getreidereiche *Draviḍa*-Land benannt ist. Seine beiden Söhne *Drâviḍa* und *Vâlikhilla* entzweiten sich, führten Krieg miteinander, versöhnten sich aber wieder (v. 171) und stellten Wallfahrten nach dem *Çatrunjaya* an. — Auch von *Daṇḍavîrya* (s. oben) handelt dieses Cap.

Cap. VIII (724 vv.) bis 99[a]. *çrîAjitasvâmi-çrîSagaraçrîÇântijina-Cakradharâdimahâpurushatîrthoddhâravarṇano nâma*, schildert die *tîrtha*-Errichtungen des *Ajitasvâmin* (zweiten Jina), *Sagara*[1]), *Çânti* (sechszehnten Jina, zugleich auch fünften *Cakravartin*), *Cakradhara*[2]) und anderer Grossmänner.[3])

Die Geburt des *Ajitasvâmin* in *Ayodhyâ* von *Jitaçatru* und *Yaçomatî*[4]) wird ausführlich geschildert wie bei *Ṛishabha* (in III) und *Pârçva* (in XIV). Die üblichen Träume zeigen der Mutter die hohe Ehre an, die ihr wiederfahren ist (v. 25). Sechs und funfzig *dikkumâryas* eilen herbei, ihre Verehrung zu bezeigen (v. 30) und *Saudharmendra* selbst nahm ihn auf den Schooss (v. 35): der Vater gab ihm den Namen *Ajita*, dem andern Sohn den Namen *Sagara*.

Cap. IX (539 vv.) bis 108[b], (wo *çrîçatrunjayamâhâtmye prathamaḥ khaṇḍaḥ* schliesst!) *çrî Râmaprabhṛitimahâpurushavarṇanonâma* schildert *Râma* und andere Grossmänner.

Während wir bisher, bis auf *Ṛishabha* und *Bharata*, nur Persönlichkeiten der Jaina-Legende selbst vor uns hatten, gelangen wir nunmehr zu den Aneignungen brahmanischer Legenden durch die Jaina, welche denn zum Theil in sehr willkürlicher Weise stattgefunden haben. Ein Hauptzweck hierbei scheint der, alle diese alten Helden auf *Ṛishabha* als Stammvater zurückzuführen, von dessen beiden Enkeln *Sûryayaças* und *Somayaças* das Sonnen- und Mondgeschlecht hergeleitet wird. Eine Abzweigung des letztern ist das *Hari*geschlecht (vgl. Colebr. II, 207, Wilson Mack. Coll. I, 153).

---

1) Zweiten *Cakravartin* bei Hemac. 692 ff.: der erste ist *Bharata*.

2) *Cakradhara* ist hier nicht Titel (wie X, 401), sondern Name; vgl. v. 722 *nirvâṇaṃ Çântinâthasya çrutvâ Cakradharo nṛipaḥ* |

3) *Mahâpurusha* entspricht hier dem *çalâkâpurusha* des Hemac. (700).

4) ? die Jaina geben sonst *Vijayâ* als ihren Namen, s. Hemac. 39.

Vîra fährt fort: „höre weiter, o *Çakra*, die Geschichte dieses *Ixvâkuvança* wie des Berges. Ich erzähle die Geschichte des *Çrî Suvratajinendra* (des zwanzigsten Jina, vgl. X, 320), des *Nârâyaṇa*[1]), *Râma* und *Râvaṇa*."

Nachdem im Geschlecht des *Âdityayaças* viele Könige vorüber waren, herrschte in *Ayodhyâ* Fürst *Vijaya*[2]). Von seiner Gemahlin *Himacûlâ* hatte er den *Vajrabâhu* zum Sohn, dieser den *Purandara*, der den *Kîrtidhara*. Dessen Sohn *Sukoçala* überliess seiner schwangern Gattin das Reich und ward Anachoret (v. 7). Durch *Naghusha*, *Sodâsa*, *Siṇharatha*, *Brahmaratha*, *Hemaratha*, *Çataratha*, *Vâriratha*, *Induratha*, *Âdityaratha*, *Mândhâtar*, *Vîrasena*[3]), *Pratimanyu*, *Padmabandhu*, *Vimanyu*, *Kuveradatta* — — — *Kaku(t)stha*, *Raghu*, *Anaraṇya*, *Aja*, *Anantaratha* gelangen wir (v. 92) zu *Daçaratha*. Von diesen Namen ist nur der geringere Theil den brahmanischen Stammbäumen des *Râmâyaṇa* und der *Purâṇa* (Lassen, Indien I, S. IV. ff. Wilson, *Vishṇu Pur.* 379), die freilich selbst auch nicht mit einander übereinstimmen, bekannt: auch die Reihenfolge derselben ist eine verschiedene. Wir haben es ja hierbei wohl an allen drei Orten nur mit erfundenen Namen zu thun, die natürlich, bis auf einige gemeinsame Grundzüge, nicht übereinstimmen können.

Dem *Daçaratha* wird hier zu seinen drei Frauen *Kauçalyâ*, *Kekayâtmajâ*, *Sumitrâ* noch eine vierte gegeben, *Suprabhâ*, die den *Çatrughna* gebiert, während *Sumitrâ* nur den *Laxmaṇa*. *Râma* führt auch den Namen *Padma*, und *Laxmaṇa* den Namen *Nârâyaṇa* (v. 94 — 98, man sollte das Umgekehrte erwarten!): ersteres ist der Name des neunten *Cakravartin* bei *Hemacandra* (v. 693), so wie des achten weissen *Bala*[4]) (Heros) ibid. 698 (der neunte heisst [*Bala-*] *Râma*), letzteres der des achten schwarzen *Vâsudeva* (*Ardhacakravartin*, Schol. zu 695), ibid. 697, dessen Feind *Lankeça* d. i. *Râvaṇa* ibid. 699. Das *Çatr. Mâh.* scheint noch nichts von drgl. Classificationen (nach *Vâsudeva*, *Bala*) zu wissen: dagegen ist *cakradhara*, *cakrabhṛit* im Sinne von *cakravartin* vorkommend, s. X, 401. 403, ebenso *cakrin* I, 2., V, 2., VI, 3., X, 143. 728. Das *Kalpasûtra* kennt jene Namen *Vâsudeva*, *Baladeva*, s. S. 36, 65 bei Stevenson.

Fürst *Janaka* in *Mithilâ* wird hier *Vâsavaketu*, Sohn der *Vipulâ* und dem *Harivança* angehörig genannt (v. 99).

Râma's Söhne heissen (v. 543) *Lavaṇâṃkuçau*. — Ueber die Behandlung der *Râma*-Sage habe ich leider nichts Näheres notirt.

Cap. X (936 vv.) bis 126ᵇ. °*çrî çatrunjayamâhâtmyântarbhûta-Raivatâcalamâhâtmye Bhîmasena - Harivança - Pâṇḍavotpatti - Kṛishṇa-*

---

[1]) d. i. *Laxmaṇa*, s. unten.

[2]) Name des zweiten weissen *Bala* bei Hemac. 698.

[3]) (*Vîrâsana*, Abschrift.)

[4]) Die *Bala* sind zu v. 698 nach Hem., die älteren Brüder (*agraja*) der *Vâsudeva*.

Nemiçajanmavarṇano nâma, schildert die Geschichte des *Bhîmasena*, des *Harivança*, die Entstehung der *Pâṇḍava*, die Geburt des *Kṛishṇa* und des *Nemiça* (zweiundzwanzigsten Jina.)

Cap. X — XII schildern der Hauptsache nach die Geschichte der *Pâṇḍava*, verknüpft mit der des *Kṛishṇa*, wie diese mit der des *Nemiça*, des auf dem *Raivata*-Berge verehrten Jina. Sie führen daher auch den Separattitel *Raivatâcalamâhâtmyam*, weil es eben besonders die heiligen Orte dieses Berges (s. I, 345. 52) sind, welche hierbei gefeiert werden.

Im Eingange wendet sich *Indra* ehrerbietig an *Mahâvîra*. „Herr! unserer Erhebung wegen hast du die sich auf die Hauptspitze beziehende Geschichte des *Çatrunjaya* erzählt, und ich bin dadurch gereinigt worden; ich möchte aber weiter noch die Geschichte der 21 Spitzen hören, welche du (I, 352 — 54) unter seinen 108 Spitzen (I, 34) hervorgehoben hast" (v. 2 — 5). — Der Herr der Dreiwelt beginnt demgemäss mit der Schilderung der fünften Spitze des *Siddhâdri*, des *Raivata* nämlich, (v. 7. 8) und erzählt, zum Beweise seiner entsühnenden Kraft die Geschichte des *Bhîmasena*, des verdorbenen Sohnes des Königs *Vajrasena* von *Çrâvasti* und der *Subhadrâ* (v. 50 — 227). Ihres vielfach interessanten Inhalts wegen habe ich mir dieselbe in extenso kopirt:

Bhîmasena ging in seiner Ruchlosigkeit so weit, seinen eigenen Vater, von dem er, weil die Bürger ihn bei ihm verklagt hatten, bestraft worden war, zu tödten: er wurde dann von den erzürnten Städtern verjagt, und sein jüngerer Bruder von denselben zum König eingesetzt (v. 64). Herumirrend gelangte der Prinz (v. 73) nach der Stadt *Pṛithvîpura* im *Magadha*-Lande, wo er nach vielerlei Diebstählen bei einem Kaufmann *Îçvaradatta* Dienst fand (v. 77), mit dem er zur See ging. Nach einem Monat blieb das Schiff plötzlich in der Nacht auf Korallenbänken sitzen, und alle Anstrengungen, es flott zu machen, blieben vergebens. Vorräthe und Wasser gingen mit der Zeit aus. Der Kaufmann schickte sich eben an, selbst in den Wellen den Tod zu suchen. Da kam plötzlich ein Papagei herbei und gab sich ihnen in menschlicher Stimme als Schutzgottheit des in Sicht befindlichen Berges zu erkennen. Ein Mittel zur Rettung sei noch da. Einer von ihnen müsse sich dem Tode weihen, nach dem Berg hinschwimmen und dort die *Bhâraṇḍa*-Vögel [1]) aufscheuchen. Durch den Luftzug, den ihre Flügel beim Fortfliegen machen würden, werde das Schiff flott werden (v. 88). Auf *Îçvaradatta's*

---

[1]) Die *Bhâraṇḍa* heissen *khilapaxiṇaḥ*. Bedeutet dies etwa „Wüstenvögel"? Wir finden sie im *M. Bhârata* wieder als rasch entfliegend (?) XII, 3357. 3519 und als lieblich singend und mit Menschenantlitz begabt XII, 6325 (vgl. Ind. Stud. III, 149). Im *Pancatantra* (S. 263, 18 ff.) erscheint ein *bhâraṇḍa* als ein Seevogel mit doppeltem Kopf.

Aufforderung an seine Leute bietet sich *Bhîmasena* an, für 100 *dinâra* das Wagstück zu vollführen. Es gelingt; das Schiff wird flott. *Bhîmasena* aber bleibt natürlich allein auf dem Berge zurück. Der hülfreiche Papagei giebt aber auch ihm einen Ausweg an: er möge sich nur in das Meer stürzen, dann würden ihn die Fische verschlucken und dann zum Strande schwimmen; sollten sie da etwa ja (ihn) nicht auspusten, so möge er ihnen nur ein Kraut, das er ihm giebt, in den Schlund schieben, damit derselbe weit aufgehe, er könne dann leicht an das Ufer hinausspazieren.[1]) Es geschah, wie der Vogel sagte, und *Bhîmasena* kam auf diese Weise an das Gestade der Insel Ceylon (*Saiṇhalam taṭam* v. 97). Daselbst eine Weile herumwandernd, nachdem er sich durch das Wasser wasserhaltiger Bäume erquickt hatte, begegnete er einem brahmanischen[2]) Wanderbettler (v. 99), der ihn aufforderte, mit ihm nach einer Edelsteingrube (*ratnakhâni*) hier auf dem *dvîpa Siṇhala* (v. 112) zu ziehen, wo er ihm reiche Schätze versprach. Die 100 *dinâra* gingen auf dem Wege dahin als Reisezehrung drauf, ehe sie anlangten. Der *Muni* liess den *Bhîmasena* an einem Seile in die Höhle hinab (v. 115ᵇ. 116ᵃ sind in der Handschrift ausgelassen), zog die Edelsteine, die dieser sammelte, herauf, schnitt dann das Seil ab, ihn dem Wächter der Höhle preisgebend und ging davon (v. 118). *Bhîmasena* wanderte darauf in der Höhle tiefbetrübt hin und her und traf auf einen sehr magern Mann, der ihn freundlich ansprach und frug, ob er etwa auch, wie er selbst, von dem bösen Büsser durch die Sucht nach Edelsteinen betrogen worden sei. Als *Bhîmasena* dies bejaht und ihn um ein Mittel, wieder herauszukommen, frägt, gab er ihm an, dass die Göttinnen vom Himmel ihrer Edelsteine wegen (bald) ein Fest halten würden, den Wächter der Höhle durch Gesang und Tanz erfreuend: wenn dieser dann in den Gesang vertieft sein würde, möge er die Gelegenheit benutzen, mit der Dienerschaft der Göttinnen sich hinauszuschleichen. So geschah es auch am andern Morgen, und in wenig Tagen kam *Bhîmasena* dann nach der Hauptstadt von *Sinhala* (v. 129), und trat daselbst in den Dienst eines Kaufmannes. Da er aber von seinem alten Hange zum Stehlen nicht liess, wird er bald ertappt und zum Pfahle geführt. Da sah *Îçvaradatta* ihn, seinen Retter, ging zum König, erwirkte seine Freilassung und nahm ihn mit sich auf sein Schiff, welches dann bald in *Pṛithvîpura* landete (v. 134). Beim Aussteigen erzählt *Bhîmasena* sein Geschick in Gegenwart eines Fremde-

---

[1]) Eine bizarre Aneignung des „Jonas im Fisch", der sich ja auch sonst noch zweimal (s. Ind. Skizzen S. 111) in den indischen Mährchen (des zwölften Jahrhunderts freilich erst) wiederfindet, in der *Râjataranginî* nämlich IV, 503 und im *Kathâsaritsâgara* XXV, 47.

[2]) Das beweist der Name *tridaṇḍin*. Es liegt offenbar eine gewisse Animosität in der Wahl dieses Namens für einen, wie der Verlauf zeigt, betrügerischen Menschen.

pilgers, der ihn zu trösten sucht und mit ihm nach dem *Rohaṇa*-Berge sich aufmacht. Sie trafen unterwegs bald auf einen Einsiedlersitz, und verneigten sich dem alten *Muni, Jaṭila* mit Namen. In demselben Augenblick stieg gerade ein Schüler desselben, *Jâṇgala*, aus der Luft hernieder, begrüsste den Lehrer und erzählte ihm auf seine Frage, dass er von *Surâshṭrâ* komme, wo er mit den Jina-Verehrern den Festen auf dem *Çatrunjaya* und *Ujjayanta* (v. 140.) beigewohnt habe, deren Heiligthümer über alle Beschreibung herrlich seien. Ganz besonders sei er von der Herrlichkeit des *Ujjayantâdri* (v. 142.) entzückt, durch dessen Verehrung ein geringer Mann alles Glück und Hoheit erlangen könne, wie *Açokacandra* es that. Der war nämlich ein armer *Xatriya*, ein Dienstmann in der Stadt *Campâ*. Einst frug er Jaina-Büsser, die er sah, wie er wohl seinem Unglück abhelfen könne; auf die Antwort derselben, dass der Mensch durch die Macht des k a r m a n (d. i. früherer Werke, also ganz der buddhistische Begriff und Name des Schicksals!) in der Welt umhergetrieben werde, und sich aus diesem Gefängniss des *karman* nicht befreien könne, ausser durch Aufgabe aller Genüsse oder durch andächtige Verehrung des *Raivatâdri* (v. 148.), machte er sich nach Letzterem auf, und nach einigen Tagen der Busse daselbst gab ihm die Göttin *Ambâ* (die *çâsanadevî* des auf dem *Raivata* verehrten *Nemi*) einen Stein *(sparçopalam)*, der durch seine Berührung Eisen in Gold verwandelte (v. 150). Heimgekehrt nahm er Dienerschaft an, gewann durch seinen Reichthum bald ein Reich und genoss alle Freuden. Mit der Zeit aber ward er alles dessen überdrüssig, was er durch die Gnade der *Ambikâ* erlangt hatte (v. 153.), zog nach *Çatrunjaya* und von da wieder nach dem *Raivata* (v. 155.), wo er die Statue des *Nemiça* und die *Ambâ, jagatâm ambâ* andächtig schmückte und verherrlichte, und beschloss, da er nun bereits 300 Jahre durch die Gnade des Gottes und der *Ambikâ* regiert habe, fortab nur die beiden Schuhe des *Çrî Nemi* sich zur Richtschnur zu nehmen, und das Reich dem Sohne zu überlassen: er nahm die Weihe und erlangte durch reine Andacht bald das Heil (*çivam*, hier offenbar gleichbedeutend mit *nirvâṇam*, vrgl. I, 6. 23., II, 8. 383., VI, 293., IX, 533 etc.) Durch diese Erzählung des *Jâṇgala* waren alle Büsser hocherfreut, und der Fremdling ebenso wie *Bhîma*. Sie setzten aber doch beide zusammen ihre Wallfahrt nach dem *Rohaṇa* fort (v. 167. 168.), und wachten daselbst die Nacht durch, unter Gebeten zu der Gottheit des Berges; am Morgen in eine Höhle kommend schlugen sie darin (an die Wand?) und erhielten (dadurch) zwei Kleinodien *(ratne)*. Nachts dann im Meere auf dem Schiffe stehend sah *Bhîma* den Mond und betrachtete, seinen Stein in die Hand nehmend, dessen Aehnlichkeit damit, verlor ihn aber dabei aus der Hand in das Wasser. Sein Begleiter bietet ihm seinen eigenen Stein an und tröstet ihn weiter damit, dass ja der *Raivata* noch da sei, was brauche er also zu klagen (v. 179). Muth gefasst habend, gingen sie dann Beide

über's Meer und wanderten am Ufer fort nach dem *Raivata*, auch das andere Kleinod auf dem Wege durch Diebe verlierend. Entkräftet, der Kleidung beraubt, ohne Nahrung, doch aber geduldig ergeben, trafen sie unterwegs auf einen *Muni*, dem sie ihr Geschick klagten:

Wie ohne Wasser eine Wolk', ein Körper ohne Leben wie |
wie eine Blume ohne Duft, ohne Lotus ein Wasserteich ||
Wie ohne seinen Glanz der Mond, und ohne Stimme das Sanskrit [1] |
edle Geburt ohn' Sittigkeit, Frömmigkeit ohne Wissenschaft ||
Wie ohne Haus eine Hausfrau, Klugheit ohne Bescheidenheit |
wie die Nacht ohne Mondeslicht, und wie ein Tempel ohne Bild ||
Wie Liebe ohne Jugendkraft, wie Herrschaft ohne Heeresmacht |
wie ein Geschlecht ohn' edlen Sohn, wie Reichthum ohn' Freigebigkeit ||
Wie Satzung ohne Mitleiden, Beredsamkeit ohne Wahrheit |
wie ohne Auge das Antlitz, so ohne Habe ist der Mann. ||

Der *Muni* tröstet sie aber (v. 190—96.) und verheisst dem *Bhîmasena* die glückliche Wendung seines Geschicks als nahe bevorstehend: er werde noch einst die ganze Erde durch Jina(-Tempel) schmücken, nicht werde es einen ihm an Glück gleichen Mann geben (v. 298). So getröstet pilgern die Beiden weiter zum *Raivata:* mit der Zeit daselbst anlangend, findet *Bhîma* in dem *Arhat*-Tempel daselbst seinen jüngern Bruder vor, der mit seinen Räthen etc. dahin gewallfahrt war (v. 200.) und ihn freudig aufnimmt, ihm sofort die Herrschaft abtretend, die er nur als ein Pfand für ihn bewahrt habe. Auch seine Unterthanen freuen sich über seine Rückkehr, und er regiert nun, Segen und Heil verbreitend, auf das Trefflichste, indem er seinen Bruder zum *yuvarâjan* (Kronprinz), seinen treuen Begleiter aber zum Schatzmeister machte (v. 219). Nach geraumer Zeit übergab er dann, des Herrschens müde, die Regierung jenem seinem Bruder *Jayasena* (v. 223.) und zog sich zum *Raivata* als Einsiedler zurück (v. 227.)

Da der auf dem *Raivata* verehrte *Nemi* dem *Harivança* angehört, schliesst sich hieran die Darstellung der Geschichte dieses Geschlechtes (v. 236. 237).

Zunächst folgt eine Erzählung von König *Sumukha* in *Kauçâmbî* (v. 239.), der sich in die *Vanamâlikâ*, Frau des *Vîrakuvinda*, verliebte (v. 268.), sie mit Hülfe einer wandernden Schwester *(parivrâjikâ) Âtreyikâ* (v. 270.) gewann, worauf dann aber das Liebespaar durch einen Blitz getödtet ward.

Die von *Somayaças* (s. VI, 3), dem Sohne des *Bâhubali* und Enkel des *prathamasvâmin Vṛishabha*, abstammenden Fürsten heissen *Somavaṇçya*, das Mondgeschlecht bildend. Zu ihnen gehörte Fürst *Çreyâṇsa* (Name des elften Jina) (v. 303. 304.), sowie König *Hari*, der in dem Tempel des *Çîtalasvâmin* (des zehnten Jina) seine Weihe

[1]) so ist *saṃskṛitam* wohl zu übersetzen, also auf die Sprache bezüglich: oder ist *vâkyam* zu ergänzen im Sinne von: „eine zierliche Rede"?

erhielt: von ihm stammt der *Harivança* ab (v. 312). Ihm nämlich gebar die *Hariṇî* (v. 315., *Hiraṇî*, v. 314.) den *Pṛithvipati*, auf welchen *Mahâgiri*, *Himagiri*, *Vasugiri*, *Giri*, *Mitragiri*, *Suyaças* folgen. Alle diese Fürsten im *Somavança* und *Harivança* waren eifrige Jaina, von denen die einen direkt das *nirvâṇam* [1]), die andern wenigstens den *svarga* erlangten (v. 318. 319.) — Anhangsweise (*prasaṅgât)* wird dann die Geschichte „des zwanzigsten *Arhant*, *Suvrata*", der dem *Harivança* angehörte, und Sohn des *Magadha*-Königs *Sumitra* in *Râjagṛiha* war, erzählt (v. 320 ff.) (wie schon IX, 3 versprochen war.)

Mit v. 386 geht die Erzählung auf die Darstellung der Vorfahren und Verwandten des *Kṛishṇa* aus dem *Harivança* über (bis v. 398). Nachdem viele Könige desselben bereits vorüber waren, entspross in *Mathurâ* dem *Bṛihaddhvaja*, Sohne des *Vasu*, der König *Yadu* (v. 387). Dessen Sohn *Sûra* hatte zwei Söhne, den *Çauri*, Gründer von *Çauryapura*, Vater des *Andhakavṛishṇi* etc. und den *Suvîra* in *Mathurâ*, Vater des *Bhojavṛishṇi* (etc.,) dem er das Reich in *Mathurâ* übergab und darauf selbst noch „*puram Sindhushu sauvîram*" die *Sauvîra* - Stadt im *Sindhu* - Lande gründete. Der Sohn des *Bhojavṛishṇi* in *Mathurâ* war *Ugrasena*, Vater des *Kaṃsa* (v. 666 — 68). *Andhakavṛishṇi* in *Çauryapura* dagegen hatte von *Subhadrâ* zehn Söhne, *Daçârhâḥ* genannt, 1. den *Samudravijaya*, Vater des *Nemi* (v. 712), auch *Arishṭanemi* genannt (v. 846. 48. 76), 2. den *Axobhya*, 3. den *Stimita*, 4. den *Sâgara*, 5. den *Himavant*, 6. den *Acala*, 7. den *Dharaṇa*, 8. den *Pûraṇa*, 9. den *Abhicandra*, 10. den *Vasudeva*, Vater des *Kṛishna* durch die *Devakî*, Tochter des *Devakanṛipa* (v. 681. 698.), und des [*Bala*]*Râma* durch die *Rohiṇî* (v. 679.): ausserdem noch zwei Töchter (*anuje*) die *Kuntî* und *Madrî*, Gemahlinnen des *Pâṇḍu*. Hier stimmt wenig mit den brahmanischen Angaben: dagegen wird die Geburt etc. des *Kṛishṇa* wesentlich in derselben Weise wie in den *Purâṇa* berichtet. Seine Gemahlinnen waren 1. *Rukmiṇî*, die Schwester des *Rukmin*, die er durch die Kraft seines Arms entführte, 2. *Jâmbavatî*, Tochter des Vogels (!) *Jâmbavant*, die er, als sie in der *Jâhnavî* badete, ihren Vater besiegend raubte, 3. *Laxmaṇâ*, 4. *Susîmâ*, 5. *Gaurî*, 6. *Padmâvatî*, 7. *Gândhârî*: so nach v. 933 — 35., wo von acht Frauen die Rede ist, aber nur sieben aufgezählt werden: die achte ist *Satyabhâmâ*, Mutter des *Bhânu* und *Bhâmara* (v. 821.) Nur die vier gesperrt gesetzten Namen kennen die *Purâṇa* (Wilson *Vishṇu Pur.* 578), für die andern vier haben sie andere Namen.

Nicht minder abweichend wird v. 399 ff. die Stammtafel des *Duryodhana* und der *Pâṇḍava* angegeben, die nicht einmal dem *Somavança* angehören, sondern von einem Sohne des *Vṛishabhasvâ*-

[1]) Ueber die Bedeutung dieses Wortes, s. *Kalpasûtra*, S. 91.

min, *Kuru* genannt, direct abgeleitet werden! Nach *Kuru* sei das *Kuruxetram* benannt, wie nach seinem Sohne *Hastin* die Stadt *Hastinâpura*. Zu den Nachkommen des *Hastin* gehörte *Viçvavîrya*, ebenso *Sanatkumâra* (der vierte *Cakravartin*) sowie *Çânti*, *Kunthu*, *Ara*, welche zugleich *tîrthakṛit* (16ter bis 18ter Jina) und *cakradhara* (fünfter bis siebenter *cakravartin*) waren (s. *Hemacandra* 693), ferner *Indraketu*, *Kîrtiketu*, *Vairikulântakṛit* (oder ist dies ein Beiwort, nicht nomen proprium?), *Çubhavîrya*, *Suvîrya*, *Anantavîrya*, dessen Sohn *Kṛitavîrya*, und der (achte) *cakrabhṛit Subhûma*. Nachdem darauf noch unzählige Fürsten vorüber waren, ward *Çâṃtanu* geboren — fortab stimmt Alles so ziemlich — der Vater des *Gâṅgeya Bhishma* von der *Gaṅgâ*, des *Citrâṅgada* von der *Satyavatî*, und des *Vicitravîrya*. Letzterer hatte (v. 483—84.) 1. von der *Ambikâ* den blindgebornen *Dhṛitarâshṭra*, Gemahl der *Gândhârî* und ihrer sieben Schwestern (v. 640.), Vater des *Duryodhana* (v. 749), 2. von der *Ambâlâ* den *Pâṇḍu*, durch die *Kuntî* und *Madrî* (v. 639.) Vater der fünf *Pâṇḍava* (v. 743 ff.), und 3. von der *Ambâlikâ* den *Vidura*, Gemahl der *Kumudinî*, Tochter des *Devakanṛipa* (v. 642).

Cap. XI. (416 vv.) bis 135a: °*Raivatâcalamâhâtmye Pâṇḍavadyûtakrîḍâvanavâsâdivarṇano nâma*, schildert das Würfelspiel, das Waldleben etc. der *Pâṇḍava*.

In der Anrufung in v. 1. ist *Nemi* ausdrücklich als 22. *Arhant* bezeichnet, wie wir X, 320 den *Suvrata* als zwanzigsten genannt finden. — Der Inhalt stimmt im Ganzen zum *M. Bhârata;* nähere Notizen fehlen mir leider.

Cap. XII. (664 vv.) bis 148b. °*Raivatâcalamâhâtmye Pâṇḍavâdisaṃ grâmavarṇano nâma*, schildert den Kampf der *Pâṇḍava* etc.

Beginnt mit der Rettung des *Duryodhana* aus der Gewalt des *Vidyâbhṛit*-Königs *Citrâṅgada*, der jenem vergebens verboten in den *Dvaita*-See im *Dvaitavanam*, wo derselbe den *Pâṇḍava* nachstellend sich gelagert hatte, hineinzugehen, und ihn, als er dies eben doch that, nebst seinen Brüdern mit sich fortschleppte. Ihre Frauen wenden sich klagend an *Yudhishṭhira*, und flehen ihn an als Sohn des *Dharma* die Beleidigungen Jener zu vergessen und Mitleid mit ihnen zu haben. *Arjuna* befreit sie dann auf den Befehl des *Yudhishṭhira* durch Besiegung des *Citrâṅgada*. *Duryodhana* ist aber dann noch ungezogen, grüsst den *Yudhishṭhira* nicht, wird jedoch mit Gewalt gezwungen, sich zu verneigen, worauf ihn jener umarmt und gütig entlässt. — Die *Pâṇḍava* sind also hier als Muster der Jaina-Ethik aufgestellt.

Tod des *Jarâsandha* (v. 652.)

Cap. XIII. (720 vv.) bis 165ᵃ. *ÇrîNemidîxâjnânanirvâṇa-Pâṇḍavoddhârâdivarṇano* (*dvârâ* °Cod.) *nâma* schildert die Weihe, Weisheit und das *nirvâṇam* des *Nemi*, so wie die frommen Stiftungen etc. der *Pâṇḍava*.

Kṛishṇa und dessen Frauen geben sich (v. 83 ff.) viele Mühe, in *Nemi* Liebesgedanken zu erregen: es vertritt Ersterer hierbei eine ziemlich lüsterne Lebensanschauung, und erscheint mit allen den Epithetis versehen, welche ihm speciell auch bei den Brahmanen zukommen, wie er denn geradezu auch *Vishṇu* genannt (v. 99. 318.) wird: so *Çârṅgin* 87, *Çârṅgapâṇi* 88, *Hari* 90, *Gadâdhara* 111, *Hṛishîkeça* 105, *Acyuta* 106, *Govinda* 108, 112, *Pîtâmbara* 86. Auch seine 16000 Frauen (vrgl. *Vishṇu Pur.* 578) werden erwähnt.

Nach langem Sträuben geht *Nemi* darauf ein zu heirathen, und *Kṛishṇa* sucht ihm selbst eine Frau aus, *Râjîmatî*, die Tochter des *Ugrasena* 108. Beschreibung der Hochzeit 120 ff., die indess fruchtlos bleibt. Nach einem Jahre schon pilgert *Nemi* zu den *Uttarakuru* v. 173 (*ârohaṇavidhiṃ vyadhât.*)

Prophezeihung des *Nemi* (v. 320—405.) über die 2000 Jahre nach seinem *Nirvâṇam* durch einen Kaufmann, Namens *Ratna*, unter Anweisung der *Ambâ*, in Aussicht stehende Herbeiholung und Verehrung seiner Statue nebst Tempel auf dem *Raivata* u. s. w.

Cap. XIV. (343 vv.) bis 172ᵇ. *Çrî Pârçvanâthâdimahâpurushasaccaritavarṇano nâma*, schildert den reinen Wandel des *Pârçvanâtha* (vorletzten Jina, *Vîra's* Vorgänger) und anderer Grossmänner.

Zunächst bis v. 97. die Geschichte des *Pârçvanâtha*[1]).

Dem König *Açvasena* in *Vâṇârasî* (sic!) ward von seiner Gattin *Vâmâ* nach den üblichen vierzehn Träumen[2]) der *Jineçvara Pârçva* geboren (v. 2—9.), der sich dann später, des Vaters Wunsch gemäss, mit *Prabhâvatî*, Tochter des Königs *Naravarman*, vermählte (v. 11.) Einst rief er einen Wander-Asketen *Kaṭha*, der dem Systeme der Leichenbusse folgte (?), von seiner Vorweisung (?) einer durch Rauch gequälten Schlange zurück. Die Schlange, von den Flammen umwallt, ihren Geist aufgebend, ward durch den Anblick des *Pârçva* (vrgl. I, 4) als *çvabhrapati* (*Nâga*-Fürst) unter dem Namen *Dharaṇa* wiedergeboren[3]), der *Kaṭha* aber als ein *Asura Meghamâlin* (v. 12—14).

---

[1]) Colebrooke und Stevenson halten ihn für den wirklichen Stifter des Jainathums, was wohl zu viel der Ehren ist.

[2]) Ueber diese vierzehn Träume, welche „the mother of an *Arhat*" sieht, vrgl. *Kalpasûtra* S. 25. 26. 42—52. 65. Als fünfzehnter kömmt auf dem Frontispice von Stevenson's Ausgabe *Triçalâ* selbst hinzu. Bei Wilson Mack. Coll. I, 148 sind es sechszehn Träume: ebensoviel bei den Budhisten, s. Hardy Manual 303.

[3]) und sein treuer Diener, s. im Verlauf. Daher schreibt es sich, dass *Pârçva* die Schlange als Emblem führt (v. 1. und Hemac. 48), und die Aus-

Nach Verlauf seines 30. Lebensjahres erfasste den Herrn (*Pârçva)* Sehnsucht nach der Weihe, die er mit 300 *(triçati)* Fürsten zugleich erhielt. Die erste Kasteiung [1]) hielt er im *Kâdambarî* - Walde auf dem *Kaligiri*, am Ufer eines Teiches (v. 19). Der *Anga* - König, der dahin kam, sich ihm zu verneigen, traf ihn nicht mehr: ihn zu trösten machten die Götter eine neun *hasta* grosse Gestalt (Statue) des Herrn. Der *Angarâja* stiftete daselbst einen Tempel, der von der Zeit ab unter dem Namen *Kalikuṇḍam* bekannt und seiner heiligenden Eigenschaften wegen berühmt ist (bis v. 30.) Die nächste Kasteiung hielt der Herr in *Çivapurî* (s. I, 382) im *Kauçâmbaka*-Walde. *Dharaṇa* (der *Nâga*-Fürst) kam schnell herbei, um ihn zu verehren, und hielt seinen ausgebreiteten Nacken *(phaṇa)* über ihn als Sonnenschirm. Davon erhielt die Stadt *Ahichatrâ* den Namen (v. 31—35). Bei dem Aufenthalt des Herrn in *Râjapura* kam *Îçvarabhûpa* verehrend zu ihm, erfuhr von ihm seine frühere Geburt, und baute daselbst einen hohen Tempel, errichtete auch in Erinnerung an seine eigene frühere Geburt eine Hahn-Statue, seit welcher Zeit das *tîrtham* „*kukkuṭeçvaram*“ heisst (v. 36—40). Bei einer weiteren Kasteiung des Herrn suchte ihn vergeblich *Kaṭhâsura* (der ihm schon in zehn Geburten Feind gewesen war) durch Gewitterstürme und Regengüsse zu erschrecken und in seiner Andacht zu stören. Gegen die zum Schutze des Herrn von *Dharaṇa* ausgesandten Diener musste er *(Meghamâlin)* vielmehr bei *Pârçva* Schutz suchen, und ward fortab mit *Dharaṇa* selbst sein treuer Diener (v. 41—62). Im *Kâsîvana* erreichte dann der Herr am 84. Tage die wahre Erkenntniss (*kevalam*, s. *Kalpasûtra* S. 90) und begann dann sein Predigtamt. *Açvasena* und andere Fürsten, *Vâmâ*, *Prabhâvatî* und andere Frauen wurden Asketen, *Hastisena* u. A. mit ihren Frauen schlugen den richtigen Pfad ein, *Âryadatta* etc. waren seine zehn Weisen *(sûri)*. Er zog auf der Erde herum, überall wo sein Fuss sich niederliess, Heiligthümer schaffend (bis v. 69). So kam er auch nach dem *Çatrunjaya*, dem *tîrtha*-herrlichsten, wo er, wie der erste *Arhant* dessen Hoheit pries. Auch auf dem *Raivata* und den übrigen Spitzen hielt sich der Herr der Dreiwelt auf und kehrte dann nach *Kâsî* zurück. Vor *Hastisena,* seinem Verwandten, und vor den *surendra*, die zu ihm herbeikamen (v. 73.), begann er darauf mit seiner alle Sprachen gleichzeitig umfassenden Stimme eine Predigt zum Lobe des *Çatrunjaya* (bis v. 83.) *Hastisena* liess sich darauf von ihm zum *saṃghapati* weihen und pilgerte zum *Çatr.*, auf allen Spitzen daselbst neue *caitya* errichtend: ebenso auf dem

---

sprache seines Namens gegen Schlangengift hilft I, 331. Sein Name *Pârçva* selbst kam davon (v. 9.), dass seine Mutter, als sie mit ihm schwanger war, an ihrer Seite *(pârçve)* eine Schlange kriechen sah *(sarpam sarpantam.)*

[1]) so ist wohl *kâyotsarga* (v. 31. 319.) zu verstehen? vrgl. „*neglected his body*“, *Kalpasûtra* S. 86.

Candraprabhâsa (s. 254), *Çrîçaila*[1]) und *Girindragiri* (v. 89), überall reiche Geschenke gebend, worauf er dann nach *Kâsî* zurückkehrte (v. 91).

„In die Schaar der *vratin* (sonst auch *âcârya, sâdhu, yati*) des Herrn fanden 20,900 Männer Aufnahme, in die der *vratinî* (sonst auch *sâdhvî*) 38000 Frauen, 164000 war die Zahl der *çrâvaka*, 349,100 (oder 377,000?) die der *çrâvikâ*." — Der weibliche Theil ist hier[2]) also bedeutend überwiegend, was in der That von Interesse ist! Die Zahlen selbst sind an und für sich für eine siebzigjährige Wirksamkeit (25550 Tage) nicht gerade zu sehr übertrieben — es kämen auf jeden Tag etwa 22 Bekehrte — indessen sind sie doch wohl, wie am Ende der ganze *Pârçva* selbst, aus der Luft gegriffen.

Nachdem der *bhagavant* 100 Jahre gelebt (die Welt geschützt) hatte, begab er sich auf den *Sammeta-Çaila*[3]) und ward daselbst durch monatliches Fasten erlöst, *nirvṛittaḥ* (vrgl. *nirvṛitti* = *nirvâṇam* in v. 290). Auch *Çrî Hastisena* übergab seinem Sohne die Regierung und zog sich auf den *Çatrunjaya* zurück (97).

„Nun habe ich dir", fährt *Vîra* fort, „o *Surarâja*, von den vollendeten *Muni* und *saṃghapati*, welche eifrig zur *tîrtha*-Errichtung waren, erzählt. Höre du nun auch von denen, welche nach uns kommen werden, bis zum *ekânta mahâduḥkhin*[4]) hin" (v. 98). — Diese Prophezeihung (alle Verba im Futur) geht bis 324, wo sich ein Lob des *Çatrunjaya Puṇḍarîka* bis 335 anschliesst: dasselbe bildet auch den Inhalt von v. 99, der den Uebergang zur Prophezeihung macht. Diese beginnt erst in v. 100:

„Wenn wir den *Vaibhâra* erlangt haben, wird auch Fürst *Çreṇika*, auf unser Wort eine Wallfahrt unternehmend, *caitya* dort (auf dem *Çatrunjaya?*) und in der Stadt [— errichten?" Das Verbum finitum fehlt, da wir doch v. 100 kaum mit v. 101 konstruiren dürfen! Es fehlt also wohl ein Vers in der Handschrift?] Der Sinn des Verses scheint der zu sein, den *Çreṇika*, Freund des *Vîra*, (s. oben S. 2. und 3.) dem *Hastisena*, Freunde des *Pârçva* gleichzustellen: wie dieser sich, nach *Pârçva's* Hingang auf den *Sammetâdri*, seinerseits auf den *Çatrunjaya* zurückgezogen habe, so werde auch *Çreṇika* nach *Vîra's* Hingang auf den *Vaibhâra* (I. 345) dasselbe thun. Das *Kalpasûtra* indessen weiss nichts von einem solchen Hingang auf den *Vaibhâra*, sondern lässt den *Vîra* in *Pâpapurî* sterben (Stevenson S. 91., Colebr. II, 215); sollte

---

[1]) über einen andern Berg dieses Namens, s. Wilson *Vishṇu Pur.* 180 not., Verz. d. Berl. Sskr. Hdschr. S. 347.

[2]) ebenso wie im *Kalpasûtra* S. 93 bei der Aufzählung von *Vîra's* Schülern, wo auch 36000 female ascetics gegenüber 14000 male ascetics, und 318,000 female lay adherents gegenüber 159,000 male lay adherents.

[3]) s. I. 345. 358 Colebrooke II, 212. 213. Nach Stevenson *Kalpasûtra* S. 98 = *Shikar:* meint er damit etwa den *Çikharin* (I. 294)?

[4]) Hemac. 131 *ekântaduḥshamâ*.

vaibhâram „Entlastung" etwa appellativisch im Sinne von *nirvâṇam*, *mukti* zu fassen sein? Dieser Begriff ist es jedenfalls wohl auch, der dem Berge selbst den Namen gegeben hat.

„Drei Jahre, 8½ Monat nach unserm *nirvâṇa*, o *Çakra*, wird der das Gesetz verwirrende *paṇcamâra* eintreten (v. 101)." — Wir begegnen diesem sonst noch nicht belegten Ausdruck wieder in 171. 313. Nach Colebrooke's Angabe II, 215, dass *Vîra's* Tod „is dated three years and eight and a half months before the close of the fourth age (called *Duḥkhamâ Sukhamâ*) in the great period *avasarpiṇî*", müsste dieses Ereigniss, der Schluss der vierten Speiche, oder vielmehr das Eintreten der fünften Speiche, resp. wohl diese selbst unter *paṇcamâra* verstanden werden: was folgt, fiele somit in die fünfte Speiche *Duḥshamâ*, oder, wie sie hier v. 165 genannt wird, (vrgl. oben S. 21) *Duḥkhamâ*. Nach v. 313 indessen (und auch v. 171 passt dazu) scheint es eher, als ob *paṇcamâra* die Zwischenzeit bis zur fünften Speiche hin bedeute, da diese letztere in v. 314 ausdrücklich als hinter dem *paṇcamâraka* folgend genannt wird.

„466 Jahre 45 Tage darauf wird *Vikramârka* diese Erde nach der Unterweisung des *Siddhasena* der Jinalehre gemäss entsühnen und meine Aera verdrängend die seinige einführen" (v. 102 —103). — Ueber diese höchst interessante Angabe s. das in der Einleitung Gesagte. Es ist dies die älteste dgl. Erwähnung, doch erhellt hieraus (vergl. Z. D. M. Ges. XII, 188) „weder, ob die *Saṃvat*-, oder *Çaka*-Aera gemeint ist, noch folgt daraus irgendwie, dass die neue Aera des *Vikramârka* mit dessen Regierungszeit begonnen habe": denn auch die Angaben in v. 280 und 286 können sich wohl nur auf obiges Datum jenes Verdrängungs-, resp. Einführungs-Actes beziehen, nicht auf den Beginn der Aera selbst. — Hierauf folgt eine lange Geschichte (bis 280) von einem frommen Kaufmann *Bhâvaḍa*, seinem Sohn und Enkel. Derselbe lebte in *Kâmpilyapura*, gewann durch Pferdezucht viel Reichthum und erhielt für ein grosses Geschenk gleichfarbiger Pferde an *Vikramârka* (124) von demselben die Stadt *Madhumatî* (*Daçakum.* 158, 5) nebst 12 andern Städten im *Saurâshṭramaṇḍala* (125): gleichzeitig damit auch von seiner Gemahlin *Bhâvalâ* einen Sohn, den er *Jâvaḍa* nannte (132). Zum Dank dafür baut er dem *Vîra* einen Tempel (135. 136.) in einer neu erbauten nach *Jâvaḍa* benannten Stadt. Als der Knabe gereift, schickt *Bhâvaḍa* seiner Frau Bruder nach *Kâmpilya*, um dort eine Frau für ihn zu suchen (139). Unterwegs am Fusse des *Çatrunjaya* in *Ghaṭâgrâma* übernachtend, sieht derselbe die *Suçîlâ*, Tochter des *Sûra*, eines Kaufmannes aus guter Familie und wirbt um sie für seinen Neffen. Das Mädchen stellt zur Bedingung die Beantwortung von vier Fragen, die sie dem *Jâvaḍa* stellen werde: sie betreffen die Definition der vier „*purushârtha*, Menschenzwecke", des *dharma*, *artha*, *kâma* und *moxa* (154) und werden glücklich von demselben gelöst (159), worauf die Hochzeit stattfindet (161). Nach *Bhâvaḍa's* Tode übernimmt *Jâvaḍa* die Regierung (164).

Nun folgt ein höchst merkwürdiges Intermezzo (165—67). „Wegen der Macht des *Duḥshamâ*-Zeitalters wird die Macht der *Mudgala* mit Gewalt, wie ein Meerstrom, die Erde überfluthend ergreifen. Kühe, Getreide, Reichthümer, Kinder, Frauen, mittlere, niedrige und hochgestellte Menschen, (in) *Saurâshṭra, Kacha, Lâṭa* u. s. w. mitnehmend werden die *Mudgala* ziehen. Zu ihren je gewohnten Geschäften die verschiedenen Kasten zusammenrufend (auffordernd, s. 181) die *Mudgala* dann viele Reichthümer vertheilend in das Land[1]) bringen werden." — Wer mögen diese *Mudgala* sein? Offenbar wohl ein fremdes Volk, (*anârya*, s. v. 169. 70.), welches eine Zeitlang über *Surâshṭra* herrschte, und unter dessen Herrschaft sich nach 167 das Land zuletzt ganz gut stand. Es können damit wohl nur die Indoscytheu, *Yueitchi*, weissen Hunnen, gemeint sein, deren Reich sich mehrere Jahrhunderte über *Guzerate* erstreckte, wo zu Ptolemaios Zeit ihre Hauptstadt *Minnagara* lag, die geradezu mit dem, nach arabischen Zeugnissen auch *Mânekir* genannten *Valabhî* zu identificiren ist (s. Lassen, Indien II, 773—4. 855. 871. III, 145. 171. 491. 532. 587—89.) Woher aber dieser auffällige Name *Mudgala*, der sonst nirgendwo in den indischen Quellen in drgl. Beziehung vorkommt[2])? Dem Klange nach läge der Namen den Mongolen nahe, der aber theils überhaupt in so früher Zeit nicht nachweisbar ist, theils auch des Volkes selbst wegen nicht passt: denn da *Bhâvaḍa's* erste Zeit mit *Vikramârka* gleichzeitig gesetzt wird, und *Jâvaḍa* 108 Jahre nach *Vikramârka* stirbt (v. 280.), so handelt es sich hier bei diesem bald nach *Bhâvaḍa's* Tode fallenden Ereigniss, nach dem in der Einleitung über *Vikramâditya's* Zeit Bemerkten, um das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts nach Chr., in welcher Zeit selbstverständlich an einen Einfall mongolischer Stämme des Namens in *Guzerate* nicht zu denken ist.[3])

---

[1]) zu *maṇḍala*, Kreis, Provinz, Distrikt, Land, s. 125. 191 „*Saurâshṭramaṇḍale* und v. 285. 309. Vrgl. „*maṇḍalika râja* dependent king" bei Stevenson *Kalpasûtra* 65.

[2]) Das Wort *mudgala, mudgara*, kommt zwar vor, aber in der Bedeutung „Hammer", oder zur Bezeichnung eines *Rishi*-Geschlechtes *Açval. Çr.* XII, 12. In den *Purâṇa* wird dieses allerdings als *xatropeta* „with the character of Xatriyas" genannt, (s. Wilson *Vishṇu Pur.* S. 454. Muir, Sanscrit texts 1858, S. 54), aber sonst nichts Näheres davon erzählt.

[3]) Sollte nicht aber doch vielleicht in den Namen ein Zusammenhang stattfinden? — Klaproth hat allerdings den Namen der Mongolen mit dem des im fünften Jahrhundert von den Chinesen in der *Mandschurei* wohnend genannten Volkes *Mu-ky*, später mit *Mo-kho, Mo-ho* wechselnd, identificirt: das l sei abgefallen, wie das r in *Tata*, dem chinesischen Namen der Tataren. Er weist auch nach, dass im zehnten Jahrhundert unter der Thang-Dynastie bereits der Name Munggu oder Munggus vorkömmt und 1135 die Mongolen unter ihrem jetzigen Namen Mungku oder Mungkus bekannt sind (Castrèn, ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker S. 37). Nach Schmidt's Auffassung einer Angabe des Sanang Ssetzen zwar ist der Name Mongol ein Ehrennamen, den erst Tschingiskhan († 1227) nach einem himmlischen Wunderzeichen seinem eignen Stamme zur Auszeichnung für

Auch *Jâvaḍa* erwirbt dabei durch Handel grosse Reichthümer (168), vereinigt sein Geschlecht an einem Orte, als ob es ein *Árya*-Land wäre, bei sich, und errichtet daselbst dem *Vîra* einen *caitya*, zu welchem die in den ârischen und nicht-ârischen Ländern herumziehenden *Muni* herbeikommen und ehrerbietig begrüsst werden. Ihren Ruf „während des *pancamâra* ist *Jâvaḍa* der *tîrtha*-Stifter" hörend, frägt er sie, ob mit diesem *Jâvaḍa* er selbst oder ein Andrer gemeint sei (172). Er erhält zur Antwort: „Die Wächter des *Puṇḍarîka* wurden mit der Zeit bösartig [1]); von be-

---

seine Treue beilegte, wie denn in der That der Name Mongol, Mogol vor dieser Zeit im westlichen Asien resp. Europa noch nicht bekannt ist: freilich das Volk ebensowenig! der Name könnte also unbeschadet dessen in der Heimath des Volkes selbst begreiflicher Weise schon früher bestanden haben! Dies ist denn auch Klaproth's Ansicht, der mit Recht besonderes Gewicht darauf legt, dass nicht Mongol allein, sondern Köke Mongol, blaue Mongolen, jener Ehrentitel bei Sanang Setzen lautet, und der für die frühere Existenz des Namens eben obige Vorstufen annimmt. Ueber die Bedeutung des Wortes selbst, über seine Herleitung scheint noch keine Bestimmtheit erlangt zu sein. Schmidt (Sanang Setzen S. 380) leitet es von *mong* trotzig, unerschrocken her; ähnlich Klaproth in den tableaux historiques S. 153 „brave et fier"; vrgl. auch Hammer Geschichte der goldenen Horde S. 34 (nach *Rashid eddin*). Nach Klaproth's eigenen Aeusserungen in der Asia Polyglotta indessen S. 260 scheint diese Bedeutung doch noch nicht so ganz sicher zu sein. — Ein Zusammenhang mit dem Namen der *Mudgala* nun wäre etwa in der Weise denkbar, dass in früher Zeit bis zum sechsten Jahrhundert, wo die weissen Hunnen nach dem Zeugniss des Kosmas noch im westlichen Indien sassen, buddhistische Missionare von da denselben in seiner Prâkrit-Form Muggala zu einem Volke Central-Asiens mitgebracht hätten, welches sie durch Aussehen und Lebensart an die in ihrer Heimath zurückgelassenen fremden Eroberer erinnerte, welche ihrerseits den Namen *Mudgala* „Hammer" von den unterworfenen Indern etwa ihrer Bewaffnung oder ihrer zermalmenden Kraft wegen erhalten hatten. Die Aneignung dieses immerhin einen Ehrennamen bildenden Namens durch jenes Volk selbst, hätte in ähnlicher Weise stattgefunden, wie dies bei dem Namen der *Mandschu* geschehen scheint und mit so vielen andern buddhistischen Namen geschehen ist. Sie wäre vielleicht noch dadurch besonders erleichtert worden, dass einer der Hauptschüler Buddha's und Hauptpatriarchen der Buddhisten den Namen *Maudgalyâyana (Pâli: Moggalâna, Moggaliputta)* führt. — Ich gebe diese Vermuthung natürlich nur eben als eine solche, die einstweilen noch auf sehr schwachen Füssen steht. — *Hiuen Thsang* in Cap. III des *Sijuki* (St. Julien S. 133) erwähnt übrigens im nordwestlichen Indien, in *Udyâna*, dem Lande der *Çâkya* (d. i. Indoscythen; denn die Identität, resp. Verwandtschaft mit den *Çâkya* des Ostens ist wohl nur eine gemachte, vrgl. meine Acad. Vorles. über indische Lit.-Gesch. 249. 266) als Hauptstadt die Stadt *Moung-kie-li*, *Mungali*, die möglicher Weise mit dem Namen *Mudgala* in Verbindung stehen könnte. Den Namen des *Maudgalyâyana* freilich giebt er (z. B. S. 211) durch *Mo-te-kia-lo-tseu* wieder.

[1]) Es hatte also wohl, während der Eroberung durch die *Mudgala*, eine Unterbrechung des Jainakultus stattgefunden? und zwar durch einen *Çiva*-Cultus, s. S. 45 not. 1. Sollte etwa doch unter den *Mudgala* einfach nur jenes den *Purâna* nach kriegerische Brahmanengeschlecht zu verstehen sein? Aber wie passte dazu der Gegensatz von *ârya* und *anârya* in v. 169. 170!

rauschenden Getränken und von Fleisch lebend zogen sie fünfzig *Yojana* rings um den *Puṇḍarîkâdri* eine Gränze (?): wer die überschreitet, fällt dem bösen *Kapardayaxa* (s. v. 246) in die Hände (175). Der *Çrîyugâdijineçvara* kann somit nicht verehrt werden: doch jetzt ist die Zeit da, ihn wieder zu erheben und du bist der Glückliche. Das durch *Bâhubali* gestiftete (s. v. 266) Bildniss des heiligen ersten Herrn suche du durch gläubige Verehrung der *Cakreçvarî surî*[1]) zu erhalten" (177). Nach einer monatlangen Busse erscheint ihm dann auch dieselbe (180) und weist ihn an, nach der Stadt (*dranga*) *Taxaçilâ* zu gehen, und dort sich mit dem Fürsten *Jaganmalla* zu verständigen: er werde daselbst vor dem *dharmacakram* das Bild des *Arhant* (*ârhatam bimbam*) erblicken, und durch ihre Gnade einen grossen *tîrtha*, das Mark der *sudharman* (Rechtgläubigen) ins Werk[2]) setzen (182). Es glückt ihm auch in der That, durch Geschenke die Gunst des Fürsten von *Taxaçilâ* so weit zu gewinnen, dass derselbe die Wegführung des Bildes des *Ṛishabhasvâmin* nebst den beiden *Puṇḍarîka* (s. I, 499) zu Wagen gestattet, und er kommt glücklich damit im *Saurâshṭra maṇḍala* bei seiner Stadt *Madhuvatî* an (191). Er hatte früher mit Gütern beladene Schiffe zu den *Mahâcîna*, *Cîna* und *Bhoṭa* geschickt[3]): dieselben waren durch Stürme nach der Goldinsel *Svarṇad(v)îpa* verschlagen worden, und kamen jetzt gerade, alle achtzehn, mit Gold beladen zurück. Ein Bote nun meldete dem *Jâvaḍa*, als er die Nähe der Stadt erreicht hatte, die Ankunft dieser Schiffe nach zwölfjähriger Abwesenheit: ein anderer aber die Ankunft des *Çrî Vajrasvâmin*[4]). Ohne jene zu beachten, eilte er diesen zu begrüssen. Als er noch eben im Anschauen des *Vajra* versunken war, stieg, die Himmelsgegenden erhellend, wie einen Blitzstab in der Luft zeigend, vom Himmel ein Gott hernieder und verneigte sich vor demselben, also sprechend (201): „Herr! ich war vormals der Sohn des *Sukarman*, des Herrn von *Tîrthamânapura*, *Kapardin* genannt, ungezähmt berauschenden Getränken ergeben. Höre, wie ich durch dich gerettet ward, durch meine Sünde in die Tiefe stürzend. Einst sass ich im Söller auf lieblichem Sitze von den Frauen umgeben und schlürfte *Kâdambarî*-Wein. Als ich den Becher zum

---

[1]) Es ist dies die *Çâsanadevî* des ersten Jina, Hemac. 44. (Auch eine der 16 *vidyâdevyas* heisst so Hemac. 239.)

[2]) Hiernach fand also die Restauration des Jainakultus in *Surâshṭra* von *Taxaçilâ* am obern Indus aus statt, eine überraschende Nachricht. *Hiuen Thsang* fand in der That in *Taxaçilâ* (Julien I, 450, II, 152) nur „la doctrine du grand véhicule" vor, übrigens bereits auch im Verfall.

[3]) Die bis jetzt älteste Erwähnung vom Seehandel der Inder mit China! Zu den *Bhoṭa* (Tûbet!) freilich kann man nicht zur See gelangen.

[4]) *Vajra* is der Name des letzten der sieben *Daçapûrvin*, Hemac. 34 (vgl. schol. bei Böhtlingk-Rieu S. 239), der somit hiernach in das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts p. Chr. fallen würde.

Munde führend deines Namens gedachte, liess eine in den Klauen eines Vogels in den Lüften sich krümmende Schlange ihr Gift gerade hineinfallen (207), ohne dass ich es merkte[1]). Ich trank und durch das Gift schwand mir die Besinnung, doch gedachte ich der hohen Formel[2]) beständig dich erschauend. Mein Laster immer mehr tadelnd, deiner stets gedenkend, die Formel auszusprechen mich bemühend, starb ich, und ward unter den *Yaxa* so wieder geboren. Ich heisse jetzt *Kapardî - Yaxa*[3]), bin von 100,000 *Yaxa* gefolgt, alles auszuführen im Stande. Herr, sage mir, was ich thun soll." *Vajrasvâmin* erzählt darauf von der Hoheit des *Siddhâdri* (*Çatrunjaya*) und ermuntert den *Jâvaḍa* zu seiner Wallfahrt dorthin und zur *tîrtha*-Errichtung daselbst, er und der *Yaxa* würden ihm beistehen; durch einen Blick heilt er zugleich *Jayamati* die Gemahlin des *saṃgheça*, (*Jâvaḍa*), welche die bisherigen Wächter des *Siddhabhûbhṛit* krank gemacht hatten. In der That gelingt es auch, den Widerstand der Dämonen zu brechen[4]), und den *Çailendra* mit dem Bilde des *Bhagavant* zu besteigen. Man findet den Berg durch Blut etc. verunreinigt, die Tempel eingefallen, voll Staub, den Winden preisgegeben. Die Nacht benutzen dann die Dämonen, den Wagen mit dem Bilde des Herrn wieder vom Berge herab zu bringen. Tags darauf wird er zwar durch *Jâvaḍa's* Leute wieder hinaufgeschafft, folgende Nacht aber wieder hinunter. So 21 Nächte hindurch: bis *Vajrasvâmin* die Anordnung trifft, dass der *Yaxa* mit den Seinen, die Glieder gestählt durch die Formel des *Vajra*, in der Luft Wache hält, *Jâvaḍa* sich mit seiner Frau, zum *Âdijina* betend und der fünf *Parameshṭhi* gedenkend, unter dem Wagen neben die Räder schlafen legt, und er selbst mit dem ganzen *saṃgha*, Kindern und Frauen bis zum Morgen bei dem Bilde bleibt, des *Âdijina* gedenkend. Am Morgen (245) bringen sie dann das Bild glücklich zum Tempel hin, und sorgen zunächst für die Reinigung und Entsühnung des Heiligthums[5]). Der frühere *Kapardin* (s. v. 175) hält sich erzürnt, von einigen *Asura* umgeben, im Innern der frühern Statue versteckt,

---

[1]) Dieselbe Geschichte in der *Vetâlapancaviṃçati* und im Syntipas, s. Ind. Stud. III, 350. Einen ähnlichen Vorgang „saw the poison of a snake fall into the rice and milk" s. in der Einl. des *Kalpasûtra* S. 12.

[2]) Es muss dies ein von *Vajra* erdachter *mantra* sein, der, vrgl. v. 236, „*vajravad abhedya*" macht.

[3]) gleichnamig, nicht identisch mit dem v. 175. 246 Genannten.

[4]) *Vajra* vertreibt die von ihnen geschaffenen Wolken durch Wind, ihren Wind durch Berg, ihren Berg durch Keile (*pavinâ*, Randglosse, *vajra*), ihre Elephanten durch Löwen, ihre Löwen durch den *Çarabha*, Feuer durch Wasser, Wasser durch Feuer, Schlangen durch Vögel." — Für den ersten Theil dieser Mittel vrgl. Pancat. III, 12, wonach das Ind. Stud. III, 345 Gesagte zu modificiren ist.

[5]) dies ist die I, 277 erwähnte neue Einrichtung des Tempels.

und als nun *Jâvaḍa* dieselbe heraus, die neue feste hineinschaffen lässt, wird der *Asura*-Schwarm zwar durch die Sprüche des *Vajrasvâmin* festgebannt, so dass er nicht auf jenen losstürzen kann, stösst aber ein so furchtbares Geschrei aus, dass die Erde mit den Bergen wie eine Meereswoge schwankt, Bäume und Tempel umstürzen, der Berg selbst in zwei Stücke, ein südliches und ein nördliches sich spaltet, und alle Leute, ausser *Vajra, Jâvaḍa* und seiner Gattin, die Besinnung verlieren. Auf *Vajra's* Anweisung nimmt da der *Yaxa Kapardin* den *vajra* (Keil: oder ist *Vajra* damit gemeint?) in die Hand, den *Asura* damit bedrohend, und erschreckt flieht der frühere *Kapardin* eiligst an das Ufer des (*naṃdrâ?*) Meeres, wo er im *Candraprabhâsaxetra* einen andern Namen annimmt[1]) (254).

Vajra richtet darauf den neuen Tempeldienst ein (bis 259). *Jâvaḍa* steigt, um die Fahne aufzustecken, mit seiner Gemahlin auf die Spitze des Tempels, und preist sein glückliches Geschick, durch welches ihm dies schwierige Werk geglückt, *Vajrasvâmin* sein Lehrer, und *Kapardin* durch dessen Antrieb sein Beistand geworden sei. Die Freude hierüber übermannt die beiden Gatten bei ihrem hohen Alter so sehr, dass ihnen wirklich das Herz bricht; die *Vyantara*-Götter nehmen ihre beiden Körper und werfen sie sogleich in das Milchmeer. Die *Cakreçvarî* (s. 177. 180) tritt sodann zu dem mit der Gemeinde harrenden Sohne *Jâjanâga* und zeigt ihnen das Geschehene an, sie mit passenden Worten tröstend. *Jâjanâga* aber, die Jina auf dem *Raivata* und den andern Bergen verehrend, überall *caitya* errichtend, befolgt in allen Dingen das väterliche Beispiel. — Am Ende des 108. Jahres nach *Vikramâditya* wird dieses Hinscheiden des *Jâvaḍa* stattfinden (280).

„Nachdem einige Zeit dahin gegangen, erlangen die *Bauddha*, kraft ihrer Weisheit die Fürsten beherrschend, durch Gegner schwer zu besiegen, das Uebergewicht, beseitigen die andern Systeme, und vernichten, ihre eigene Lehre in der Welt einführend, alle *tîrtha* (Jaina-Heiligthümer)“ (282).

„Da tritt *Dhaneçvara*, der Mond des Oceans des Mondgeschlechts, der weise aus allen Göttern zusammengesetzte[2]) Lehrer

---

[1]) Nach v. 89 liegt dies *Candraprabhâsam* in der Nachbarschaft des *Çatrunjaya*, so dass der Dämon also doch nicht sehr weit verjagt ward. Der Name desselben führt übrigens darauf hin, in ihm eine Gestalt des *Çivaismus* zu erblicken, vrgl. den *Raxas*-Namen *Mahâkâla* II, 141, und wir werden somit wohl nicht irre gehen, wenn wir in dem *Candraprabhâsam* geradezu das *Prabhâsaxetram* suchen, vrgl. *MBhâr* III, 5000, wie nach Journ. Bombay branch R. As. Soc. II, 14 im *Skândapurâṇa* der heilige *Somanâtha*-Tempel in *Surâshṭra* genannt wird. Es handelt sich hier also um einen Kampf zwischen *Çivaismus* und Jainathum in *Guzerate*, in welchem ersterer eine Zeitlang siegreich war, bis letzteres sich aus *Taxaçilâ* frische Kräfte holte.

[2]) Der Dichter scheut sich, wie man sieht, nicht, sich selbst möglichst auszustaffiren.

auf, unterrichtet den *Çîlâditya*, Herrn der Stadt *Valabhî*, in der reinigenden Jinalehre, lässt durch denselben die *Bauddha* aus dem Lande vertreiben, und eine Menge *caitya* an den verschiedenen *tîrtha* errichten. 477 Jahre nach *Vikramârka* lebt *Çîlâditya*, der das Gesetz zu neuer Blüthe bringende" (bis 286).

Hier sollte nun rechtmässiger Weise die Prophezeiung des *Vîra* schliessen, da er doch nicht gut von Dingen berichten kann, die hinter der Zeit des Verfassers kommen werden. Trotz dessen folgt noch bis v. 324 manche gewiss historische Angabe, die wir nur eben theils für die Gegenwart, theils für die Vergangenheit werden umsetzen müssen, wie grosse Ansprüche an die Zukunft (in v. 290 ist von 1914 Jahren nach *Vîra*, also 967 Jahren nach *Çîlâditya*, resp. *Dhaneçvara* die Rede! und in v. 305 kommen noch 86 dazu) sie auch erheben mögen. — Oder wir müssten diese Verse sämmtlich für eine spätere Zuthat erklären, was natürlich sehr gewaltsam wäre.

„Danach aber werden *Kumârapâla*, *Bâhaḍa*, *Vastupâlavid* (*?vasru°* Cod.) die ersten im Kampfe sein, mächtig in diesem Lehrsystem (287). — Die Fürsten werden (dann) *Mlecha* sein, ihre Minister habsüchtig, die Leute aber von ihren Gebräuchen weichend, und einander zu betrügen suchend (288)."

Unter *Kumârapâla* könnte der (*Câlukya*) *Caulukya*-Fürst gemeint sein, den Hemacandra 712. 713 aufführt? oder sollte derselbe nicht vielmehr damit den ihm nach Wilson Sanskr. Dict. first edit. pref. S. XXXIII not. gleichzeitigen Fürsten meinen, der seinerseits daselbst 2500 Jahre nach *Pârçvanatha* gesetzt wird?[1] Wilson im Lexicon führt *Kumârapâla* als Namen des *Çâlivâhana*, wie eines „Königs in *Guzerate*" an; unter letzterem ist aber eben wohl jedenfalls der spätere, dem zwölften Jahrhundert (1144—73, nach Lassen III, 567) angehörige Fürst (Hemacandra's Patron) gemeint, der hier natürlich nicht in Betracht kommen kann. In der Inschrift im Journ. Bombay Br. R. As. Soc. II, 18, scheint dagegen ein *Kumârapâla* als der Stifter des *Chalúkya*-Geschlecht genannt zu sein (vrgl. Lassen III, 564 not.), welches letztere nach ibid. II, 9. III, 205, Journ. Royal As. Soc. London V, 343., inschriftlich bereits *çake* 411 A. D. 489 nachgewiesen ist. — Zu *Bâhaḍa* weiss ich gar nichts anzuführen, und mit *Vastupâlavid* kann der Minister *Vastupâla*, der auf den *Arbuda*-Inschriften (Wilson, As. Res. XVI, 303—319) mit seinen Brüdern als eifriger Jaina in den Jahren *Samvat* 1287—93 erscheint, natürlich nur dem Namen nach verglichen werden.

---

[1]) Gelegentlich mache ich hier darauf aufmerksam, dass *Agnisvâmin* zu *Lâṭy.* I, 10, 10. als Beispiele eines *dveshyakalpa* (Verfluchung) und eines *priyakalpa* (Segnung) folgende anführt, die offenbar für seine Zeitgenossen bestimmt waren! *idam aham Kurcînahaṃ Caulakyaṇ Çalabhikâhûtyâṃ* (?) *putram udîcyâ diçah yavâdyannâdyân nirûhâmi*, und *idam aham Kumâraguptaṃ Dravyasyâpinyâyaputram* (?) *prâcyâm diçi çâlyannâdye'dhyûhâmiti.*

Es folgen bis 312 sehr specielle Angaben über einen König *Kalkin* (und seinen Sohn *Datta*). Der Name desselben ist identisch mit dem der noch bevorstehenden Incarnation des *Vishṇu*, ein weiterer Zusammenhang indess scheint nicht stattzufinden. Auch die beiden durch Inschriften bekannten *Karkarâja* (Lassen III, 539. 40. 543. 552—55) passen nicht hieher, da sie bedeutend jünger sind, als *Dhaneçvara*. Eine bestimmte historische Grundlage indess wird den so speciellen Nachrichten über *Kalkin* wohl schwerlich abzusprechen sein. — 1914 Jahre nach *Vîra's* Tode, am achten des *Caitra*-Monats, um die *vishṭi*- Zeit [1]) wird in *Pâṭaliputra* ein *Mlecha*-Sohn sein (d. i. „geboren werden"), der die drei Namen *Kalkin*, *Caturvaktra*, *Rudva (? Rudra?)* führt. Da werden in *Mathurâ* plötzlich die beiden Tempel des *Muçalin (Balarâma)* und des *Kṛishṇa* einfallen [2]), wie ein alter vom Sturm umgerissener Baum. Die sieben Landplagen [3]) werden sich einstellen, Furcht, Verlust von Geruch und Geschmack, Theuerung, Streit zwischen den Fürsten, unzählige ungünstige Anzeichen. Am Ende des 36. Jahres wird jener *Kalkin* König werden und wird die goldenen *stûpa* des Königs *Nanda* aufgraben lassen. Nach Schätzen gierig wird er die ganze Stadt *(Pâṭaliputra)* durchgraben und viele Reichthümer erlangen, wobei sich eine steinerne Kuh, Namens *Lagnadevî*, finden wird, welche die *muni* quält, so dass Viele die Stadt verlassen werden. Die *Jaina-ṛishi* zornig verfolgend wird *Kalkin* durch die Stadtgötter mit Gewalt zurückgehalten werden. Ein Regen von 17 Tagen wird dann die Stadt überfluthen. *Kalkin*, der Weise *Prâtipada* und viele Andere Gläubige *(saṃgha)* und Nichtgläubige *(lokaḥ)* werden sich retten, Andere aber fortgeschwemmt werden. Vermittelst der *Nanda*-Schätze wird *Kalkin* dann die Stadt neu bauen lassen und 50 Jahre lang wird dann Wohlstand herrschen. Seinem Ende nahe aber wird der böse *Kalkin* durch ketzerische — (?) die Jaina überfallen. Der Weise *Prâtipada* und viele Gläubige werden hart zu leiden haben. *Çakra*, selbst auf seinem Sitze schwankend, wird die Gestalt eines *vipra* (Brahmanen) annehmen (um ihn zu bekehren): da aber *Kalkin* trotz aller Ermahnungen nicht ablässt, wird er nach vollendetem 86. Lebensjahre von *Çakra* getödtet werden. Sein Sohn und Nachfolger *Datta* [4]), von *Çakra* selbst in der Jinalehre unterwiesen, wird unter der Leitung des *Prâtipada* viele *Arhat-Caitya* errichten, sowie zum

---

[1]) s. Böthlingk-Roth unter *karaṇa*. Die Jaina lieben es, durch drgl. ganz specielle chronologisch-astrologische Zeitbestimmungen auf Tag, Stunde, und Minute wo möglich, ihren Angaben den Schein möglichster Genauigkeit zu verleihen, vgl. v. 6. 7. 16. 96, *Kalpasûtra* S. 22. 23. 74. 89. 98.

[2]) ich lese *Muçalikṛish°*, und *patishyete*.

[3]) s. Böthlingk-Roth unter *iti*, wo nur sechs drgl. aus *Parâçara* aufgezählt werden.

[4]) bei Hemac. 696 Name des siebenten schwarzen *Vâsudeva*, Sohnes des *Agnisiṃha*, dem *Prahlâda* als Feind gegenüber steht.

Çatrunjaya etc. selbst wallfahrten. Im (ganzen) *trikhaṇḍa* (d. i. wohl „in allen drei *dvîpa*"), im *Bharata (varsha)*, in Dorf und Stadt, Weilern und Marktflecken, Städtchen, Berg und Thal (Furth), in ârischem und nicht-ârischem Lande wird König *Datta* Jina-Tempel errichten lassen und stets des *Guru* Anweisung befolgen, bedacht darauf, Niemand Schaden zu thun. Unter seiner Regierung wird dann auch Wohlstand und Fülle überall herrschen, die Fürsten werden gescheut sein, die Minister wohlwollend und die Leute das Gesetz beobachten.

Bis zum Ende des *Pancamâraka* (313) wird so ununterbrochen Fortgelten der Jina-Religion stattfinden[1]). Dann weiter aber in der *Duḥshamâ* werden die Leute das Gesetz (*dharma*) ganz bei Seite lassen, nur kurzes Leben führen, von Krankheit verzehrt, von Abgaben gedrückt. Die Könige werden habsüchtig, diebisch, furchtbar sein, die Frauen sittenlos, die Dörfer Leichenäckern gleich. Schamlos und erbarmungslos werden die Leute die Lehrer schmähen und die Götter, und allmälig immer tiefer sinken. Die letzten Guten während der *Duḥshamâ* werden im *Bhârata (varsha)* sein der Lehrer (*âcârya*) *Duḥprasaha*, die Lehrerin (*sâdhvî*) *Phalguçrî*, der fromme (*çrâvaka*) *Nâgila*[2]), die fromme (*çrâvikâ*) *Satyaçrî*, der König *Vimalavâhana*, der Minister *Sumukha*. Nach Anweisung des *Duḥprasaha* wird König *Vimalavâhana* auch eine Wallfahrt zum *vihâra Vimalâdri* anstellen. Zwei Hände hoch und nur zwanzig Jahre lebend werden die Menschen dann sein[3]): die Wolken werden nur hier und da, meist aber nicht, ihre Schuldigkeit thun. *Duḥprasaha* wird 12 Jahr zu Hause, acht Jahre im *vrata* zubringen, und zuletzt durch die achte Mahlzeit (? stets immer nur das achte Mal essend, d. i. alle vier Tage einmal, s. *ashṭamakâlika Manu* 6, 19) das Gesetz üben.

Der Reihe nach wird am Vormittage das Geschäft, Mittags die Königspflicht, Nachmittags das Feuer aufhören (gepflegt zu werden?).

So wird die *Duḥshamâ* 21000 Jahre dauern. Dasselbe Maass wird für die Zeit der *Ekântaduḥshamâ* stattfinden, wo die Menschen schamlos wie das Vieh in Höhlen wohnen und Fische essen werden (324).

Auch der *Çatrunjaya* wird dann nur 7 Hände hoch sein, und erst in der *Utsarpiṇî*-Periode wieder zu seiner frühern Höhe gelangen (325). — Hieran schliessen sich ungemessene Lobpreisungen desselben bis v. 335.

---

1) Umfasst der *Pancamâraka* hiernach etwa 2000 Jahre? Er beginnt (nach v. 101) 3¾ Jahre nach *Vîra's* Tode. *Kalkin* nun wird 1914 Jahre nach *Vîra's* Tode geboren, dazu die 86 Jahre seines Lebens giebt 2000. Dann blieben freilich für *Datta* während des *Pancamâraka* nur 3¾ Jahre übrig!

2) So heisst der 15. Nachfolger des *Sudharman* in der *sthirâvali* am Schluss des *Kalpasûtra* S. 101.

3) Anders Hemac. 134.

Also den Nektar der Erkenntniss über die Creaturen geregnet habend, verstummte *Vîra* (336) und stieg herab von der Spitze des *Vimalaçaila* (339): auch seine Zuhörer zerstreuten sich je in ihre Heimath.

Den Schluss machen vier Verse, in denen der Dichter sich seines Werkes rühmt, für etwaige Fehler oder unkanonische Angaben *(utsûtram)* um Nachsicht bittet, den Schutz des *Âdijina* dafür erfleht, sich nochmals als Verfasser, Demüthiger der *Saugata* (Buddhisten), Mond des Mondgeschlecht-Oceans und seinen Patron Fürst *Çîlâditya* als Zierjuwel des *Yaduvança* verherrlicht, und endlich seinem Werke ewige Dauer wünscht, so lange als das der Menschheit Heil spendende gute Gesetz der Jaina auf Erden wache, Sonne und Mond die Finsterniss vertreibend aufgehn.

Berlin, im April 1858.

Nachtrag.

Die in dem so eben bei der letzten Correctur erhaltenen letzten Hefte des 3. Bandes von Lassen's Indischer Alterthumskunde auf S. 1159. 60 sich findende Stammtafel der „*Ballabhi*"-Könige weicht von der oben S. 11. gegebenen in einigen Punkten ab. Meine Darstellung ist aus Lassen's eigenen, allerdings vielfach durch Druckfehler etc. entstellten Angaben auf S. 501—34 seines Werkes entlehnt, denen bei Zusammenstellung jener seiner Stammtafel nicht vollständig Rechnung getragen scheint. — Zu dem Namen *Moung-kie-li* auf S. 42 not. bemerke ich, dass Lassen a. a. O. S. 887 denselben durch *Mangala* restituirt. —

Berlin, 3. Juli 1858.

Aus dem Çatrunjaya Mâhâtmyam.

Cap. 1.

ओं नमो[1]) विश्वनाथाय विश्वस्थितिविदायिने ।
अर्हतेऽव्यक्तरूपाय युगादीशाय योगिने ॥ १ ॥
अर्हच्चक्रिश्रियः स्वामी[2]) चामीकरसमप्रभः ।
स्तुत्यः सत्कृत्यलाभाय श्रीशान्तिः शुभतातिकृत् ॥ २ ॥
हेलान्दोलितदैत्यारिर्जरासिन्धुप्रतापहृत् ।
स्मरणीयं स्मरं[3]) कुर्वन् श्रीमान्नेमिः पुनातु वः ॥ ३ ॥
यस्य दृष्टिसुधावृष्टिदानादहिरहीश्वरः ।
जातस्तापचयान्मुक्तः[4]) स श्रीपार्श्वो मुदेऽस्तु वः ॥ ४ ॥
सुराद्रिं सुरनाथस्य संशयापनयाय[5]) यः ।
अकम्पयंस्त्रिधा[6]) वीरः श्रीवीरः श्रेयसेऽस्तु वः ॥ ५ ॥

---

[1]) Voraus geht die Anrufung des Schreibers: ओम् । अर्हं (!) नमो भगवते । श्रीयुगादिजिनेन्द्राय ॥

[2]) *Çânti* ist sowohl *Arhant* als *Cakrin* d. i. *cakravartin.*

[3]) कंदर्प Gloss. zu einem machend, auf den man sich zu besinnen hat, d. h. ihn in Vergessenheit bringend.

[4]) Siehe XIV, 13.

[5]) शंसया° Cod.

[6]) अकंपयंस्त्रिधा Cod.

श्रेयःश्रियः पुण्डरीकं पुण्डरीकं[1]) शिवश्रियः ।
पुण्डरीकशिरोरत्नं पुण्डरीकं नमामि तम् ॥ ६ ॥
जिनानादीश्वरमुखान्पुण्डरीकमुखान्मुनीन् ।
ध्यात्वा शासनदेवीश्च[2]) कुर्वे सच्चरितोद्यमम् ॥ ७ ॥

श्रीयुगादिजिनादेशात्पुण्डरीको गणाधिपः ।
सपादलक्षप्रमितं नानाश्चर्यैकरञ्जितम् ॥ ८ ॥
श्रीशत्रुञ्जयमाहात्म्यं सर्वतत्त्वसमन्वितम् ।
चकार पूर्वं विश्वैकहिताय महितं सुरैः ॥ ९ ॥ युग्मम्[3]) ॥
वर्धमाननियोगेन सुधर्मा गणभृत्ततः ।
ह्रस्वायुष्कान्नरान्जानन् तस्मात्संक्षिप्य तद्व्यधात् ॥ १० ॥
चतुर्विंशतिसाहस्रात्तस्मादालोक्य सारतः ।
स्याद्वादवादवशतः कुर्वन्बौद्धान्गलन्मदान् ॥ ११ ॥
सर्वाङ्गयोगनिपुणो भोगाभोगेऽपि नि(:)स्पृहः ।
नानालब्धिप्रबुद्धात्मा राजगच्छैकमण्डनः ॥ १२ ॥
सच्चारित्रपवित्राङ्गो वैराग्यरससागरः ।
श्रीमान्धनेश्वरः[4]) सूरिः सर्वविद्याविशारदः ॥ १३ ॥
शत्रुञ्जयोद्धारकर्तुरष्टादशनृपेशितुः[5]) ।
वलभ्यां श्रीसुराष्ट्रेशशिलादित्यस्य चाग्रहात् ॥ १४ ॥

---

[1]) तिलकं marg. [2]) देवींश्च Cod.

[3]) So häufig durch 2 Verse युग्मं, durch 3 विशेषकं, durch 4 कलापकं, durch 5—11 (z. B. I, 275—86) कुलकम्.

[4]) Hiezu am Rande (entstanden aus XIV, 286):

सप्तसप्तचतुःसरे(! शते) व्य(!)४७७ गते विक्रमवत्सरे ।
श्रीशत्रुंजयमाहात्म्यं वक्ति भक्तिप्रणोदितः ॥
श्रीधनेश्वरसूरिकृते ॥

[5]) योद्वारक° Cod. So fast durchweg bei dieser Form *dv* für *ddh*.

तत्प्रतिश्रुतितुल्यं तन्माहात्म्यं सुखबोधकृत् ।
वक्ति शत्रुञ्जयस्याद्रेर्भक्त्या शृणुत हे जनाः ॥ १५ ॥
पञ्चभिः कुलकम् ॥

किं तपोभिर्जपैः किं वा किं दानैः सत्फलैरपि ।
शत्रुञ्जयस्य माहात्म्यमेकवेलं निशम्यताम् ॥ १७ ॥
बम्भ्रम्यते कथं धर्मवाञ्छया सर्वदिङ्मुखम्[1]) ।
छायापि पुण्डरीकाद्रेः[2]) स्पृश्यताम् इतरैरलम् ॥ १८ ॥
आसाद्य मानवं जन्म श्रुत्वा शास्त्राण्यनेकशः ।
सफलीक्रियतां सर्वं शत्रुञ्जयकथाश्रुतेः ॥ १९ ॥
नास्त्यतः परमं तीर्थं धर्मो नातः परोऽवरः ।
शत्रुञ्जये जिनध्यानं यज्जगत्सौख्यकारणम् ॥ २० ॥
चिधार्जितं कुलेश्याभिः[3]) पापमापत्प्रदं जनाः ।
स्मृत्वापि पुण्डरीकाद्रेः क्षिपन्त्यपि सुदारुणम् ॥ २१ ॥
सिंहव्याघ्रादिशबरपक्षिणोऽन्येऽपि पापिनः ।
दृष्ट्वा शत्रुञ्जयेऽर्हन्तं भवन्ति स्वर्गभाजिनः ॥ २२ ॥
सुरासुरमनुष्यादिभिर्वेष्वालोकितो न यैः ।
शत्रुञ्जयस्ते पशवो न शिवोदयभाजिनः ॥ २३ ॥
अन्यतीर्थेषु सद्ध्यानशीलदानार्चनादिभिः ।
यत्फलं स्यात्तदधिकं शत्रुञ्जयकथाश्रुतेः ॥ २४ ॥
तच्छृखन्तु महाभक्त्या माहात्म्यं गिरिभूपतेः ।
यस्य श्रवणमात्रेण सम्पदः स्युर्निरापदः ॥ २५ ॥

वृतो वृन्दारकैर्वर्धमानोऽन्येद्युः[4]) सदुद्यतः ।
शत्रुञ्जयं द्विधा शत्रुंजयं पर्वतमागमत् ॥ २६ ॥

---

[1]) दिग्मु° Cod. [2]) *Puṇḍarîka*, ein andrer Name des *Çatrunjaya*.
[3]) sic! [4]) नेद्युः Cod.

ततो विततसंरम्भमकम्पन्त विडौजसाम्[1]) ।
आसनानि जिनाह्वन्तुं त्वरयन्तीव तानलम् ॥ २७ ॥
विंशतिर्भवनस्येन्द्रा द्वात्रिंशद्यन्तराधिपाः ।
द्वौ ज्योतिरिन्द्रौ दश चाप्यूर्ध्वलोकनिवासिनः ॥ २८ ॥
चतुःषष्टिमिता एवमिता दैवैर्वृता[2]) घनैः ।
शत्रुञ्जयं जगन्नाथभूषितं पाकशासनाः[3]) ॥ २९ ॥ युग्मम् ॥
आलोक्यालोक्य लोकैकालोक्यं कौतुकतो गिरिम् ।
मूर्धानं दुधुवुर्देवाः सेवकाश्चैतदुज्जगुः[4]) ॥ ३० ॥
अहो महोऽद्य ते रत्नैर्निःसपत्नैर्मरीचिभिः ।
पवित्रश्चित्रितो भाति सर्वस्फातियुतो गिरिः ॥ ३१ ॥
सुवर्णशिखरैः शोभासम्भृतः शिखरीश्वरः ।
सर्वपर्वतनाथत्वान्मुकुटैरिव मण्डितः ॥ ३२ ॥
सुवर्णरूप्यरत्नाढ्यैः शृङ्गैः कर्बुरिताम्बरैः ।
पुनानोऽयं समं द्यावाभूम्यामघहरोऽभवत् ॥ ३३ ॥
स्वर्णगिरिब्रह्मगिर्युदयोर्बुदमुखैर्वरैः ।
अष्टोत्तरशतेनोच्चैर्भाति शृङ्गैरयं गिरिः ॥ ३४ ॥
सर्वतः सिद्धायतनैरर्हद्बेश्मविभूषितः ।
यक्षालयैर्लक्षितोऽसौ सिद्धिशैलो विभासते ॥ ३५ ॥
यक्षकिन्नरगन्धर्वविद्याधरसुरव्रजैः ।
अप्सरोभिः सदा सेव्यो भाति शत्रुञ्जयो गिरिः ॥ ३६ ॥
मुमुक्षवो योगिनोऽत्र विद्याधरनरोरगाः ।
कन्दरासु पवित्रासु ध्यायन्त्यर्हन्मयं महः ॥ ३७ ॥

---

[1]) Hemac. 171.

[2]) (?) द्वैता Cod. „also 64 an Zahl gingen sie, umgeben von himmlischen Schaaren."

[3]) °सनः Cod. aber Plural zu lesen, als Beiwort der 64 Indra.

[4]) कांश्चै° Cod.

रसकूपीरत्नखानिदिव्यौषधिभिरन्वितः ।
सदा शत्रुञ्जयोऽस्त्येष सर्वपर्वतगर्वभित् ॥ ३८ ॥
कस्तूरीमृगयूथैश्च मयूरैर्मत्तकुञ्जरैः ।
संचरच्चमरीवृन्दैः सर्वतो भात्ययं गिरिः ॥ ३९ ॥
मन्दारपारिजातकसंतानहरिचन्दनैः ।
विचित्रश्चम्पकाशोकसल्लकीकुलसंकुलः ॥ ४० ॥
केतकीकुसुमामोदसुरभीकृतादङ्मुखः[1]) ।
झरन्निर्झरिणीवारिझंकारमुखरः सदा ॥ ४१ ॥
मालतीपाटलाकालागुरुचूतमुखैर्द्रुमैः ।
शत्रुञ्जयो राजतेऽयं सदापुष्पः सदाफलः ॥ ४२ ॥
त्रिभिर्विशेषकम् ॥

कल्पवृक्षघनछायासीनाः किन्नरनायिकाः ।
गायन्त्यो जिननाथस्य गुणान्पापं क्षिपन्त्यमूः ॥ ४३ ॥
गिरिर्निर्झन्निर्झराम्बुशीकरैरेष[2]) तत्प्रियः ।
मुक्तिसीमन्तिनीहारकृते मुक्ताः किरन्निव ॥ ४४ ॥
इतः कलापिनो वारिशीकरैर्निर्झरोद्भवैः ।
मेघोदयरूपभृतो[3]) नृत्यन्त्यर्हत्पुरोऽभितः ॥ ४५ ॥
इतः पातालनाथोऽयं सहस्रफणमण्डितः ।
जिननाथपुरो भाति नाटयन्दिव्यनाटकम्[4]) ॥ ४६ ॥
इतः सम्भृतनेपथ्याः खेचर्यो वर्यगीतयः ।
वीणाहस्ता विलोक्यन्ते गृणन्त्योऽर्हद्गुणावलीः ॥ ४७ ॥
परस्परं विरुद्धा ये सत्त्वा आ जन्मनोऽपि ते ।
त्यक्तवैरा रमन्तेऽत्र जिनाननविलोकिनः ॥ ४८ ॥

---

[1]) दिग्मुखः Cod.

[2]) *nirjhannirjhara* wohl für *nirjharannirjhara?* Vgl. *canc(at)* für *cancal(at)* in v. 296.

[3]) ? °दयरूमभृतो Cod.

[4]) Wie kommt der *Nâga*-Fürst dazu? etwa ähnlich wie *Pingalanâga?* die Schlangen als besonders redekundig? Vgl. XIV, 33. 55.

इतः शत्रुञ्जयां पश्य नदीं पूर्वाब्धिगामिनीम् ।
कृतामिव पुण्यरेखां पश्यतां शृखतामपि ॥ ४९ ॥
तालध्वजनगोत्सङ्गे तटिनी तटिनीपतेः ।
अटन्ती ह तटं भाति यास्ति शत्रुञ्जयानुगा ॥ ५० ॥
दिश्युत्तरस्यां पश्याछपयःप्राप्तमहोदया ।
इन्द्रेण निर्मितेत्यैन्द्री तटिनी स्फुटनीरजाः ॥ ५१ ॥
कपर्दिकां नदीं दिव्यजलकल्लोललालिताम् ।
पश्याम्भोरुहमध्यस्थहंससारससेविताम् ॥ ५२ ॥
प्रभोः पश्चिमदिग्भागे ब्राह्मी विश्वोपकारिणी ।
सरित्सलिलसम्पूर्णा भाति पापापहारिणी ॥ ५३ ॥
शत्रुञ्जयैन्द्री नागेन्द्री कपिला यमला तथा ।
तालध्वजी च यक्षाङ्गी ब्राह्मी माहेश्वरी तथा ॥ ५४ ॥
साभ्रमती शत्रलापि वरतोयोज्ज्वयन्तिके ।
भद्रा चेति महानद्य इमा भान्ति चतुर्दश ॥ ५५ ॥
सूर्योद्यानममानश्रि पूर्वस्यां दिश्यदोऽद्भुतम् ।
स्वर्गोद्यानमपाच्यां[1]) च स्वर्गोद्यानसमानरुक् ॥ ५६ ॥
प्रतीच्यां च सुराश्चारु चन्द्रोद्यानमिदं महत् ।
लक्ष्मीलीलाविलासाख्यं कौबेर्यां विपिनं ह्यदः ॥ ५७ ॥
चतुर्दिग्भ्यः समागछल्लक्ष्मीधमिल्लसंनिभैः[2]) ।
अदीप्यतामीभिरयं श्रीशत्रुञ्जयपर्वतः ॥ ५८ ॥
सौधर्मेन्द्रनियोगेन धनदेन विनिर्मितम् ।
कुण्डकश्मलसंघातविघात्यैन्द्रमिदं पुरः ॥ ५९ ॥
सरः स्फुरच्चन्द्रिकाभं जलोर्मिरवराजितम् ।
भरतस्य यशोराशिरिवैतद्भाति भारतम् ॥ ६० ॥

---

[1]) s. v. 283. Hemac. 167.

[2]) Für समागछद्भिः! — Wilson hat nur धम्मिल्ल, nicht धमिल्ल.

ईषत्पवननिर्धूततरङ्गावलिलालितम् ।
सरः कपर्दियक्षस्य पश्य कस्य सुखाय न ॥ ६१ ॥
मुक्तिसीमन्तिनीशोभासमालोकनदर्पणम् ।
तटागं विकसद्रागं जनाः पश्यत-पश्यत ॥ ६२ ॥
सर्वतीर्थावताराख्यं चान्द्रसौरं च यत्पयः ।
कुण्डमन्यान्यपि स्रष्टुर्नामभिः पश्यतामराः ॥ ६३ ॥

इतस्तपांसि तनुते मुनिरेष विशेषधीः ।
विचित्रचरितस्यास्य शृणु वार्त्तां सकौतुकम् ॥ ६४ ॥
पुरा चन्द्रपुराधीश आसीत्कीनाशसंनिभः ।
सोऽयं कण्डुरिति ख्यातो भूपः पापकृतां प्रभुः ॥ ६५ ॥

मुनिवाण्येति संहृष्टस्तस्मादासाद्य सद्व्रतम् ।
द्विधा परिग्रहान्मुक्तस्तीर्थं प्राप प्रसन्नदृक् ॥ १५९ ॥
आरुह्य शीलसंनाहशैलं[1]) कण्डुर्व्रतास्त्रभृत् ।
दयाखेटकसंयुक्तः पापारिं हतवान्स्यात् ॥ १६० ॥
समूर्तिरादिदेवस्य दर्शं-दर्शमतृप्तिवान् ।
निर्निमेषं सरोमाञ्चं चक्षुर्व्यापारयन्घनम् ॥ १६१ ॥
इह शृङ्गाग्रभागेऽसौ तप्यते दुस्तपं तपः ।
क्षीणकर्माधुना ज्ञानमवाप्स्यति शुभोदयः ॥ १६२ ॥
क्षेत्रं महाविदेहाख्यं गतोऽभूवमहं सुराः ।
श्रीमत्सीमंधरस्वामिमुखादश्रौषमित्यपि ॥ १६३ ॥
महापापोऽपि हि पुमान् श्रीशत्रुञ्जयसेवनात् ।
विशुद्धः सिद्धिभाग्भावी यथायं कण्डुभूपतिः ॥ १६४ ॥

---

[1]) शन्नाहशैलं Cod.

अथान्येऽपि सुराः सर्वे द्योतयन्तोऽम्बरं रुचा ।
नन्तुं जिनात्समाजग्मुस्तुरङ्गगतिरङ्गिणः[1]) ॥ १६५ ॥
दुःकर्मसूदनीं दुष्टादनीं राजादनीं ततः ।
क्षणात्प्रदक्षिणीकृत्य नेमुर्वीरं सुरेश्वराः ॥ १६६ ॥

परितो वीरनाथस्याथ नेमुः सुरेश्वराः ॥ १७३ ॥
अथो मिथः स्पर्धमाना रत्नसारैः सुरेश्वराः ।
आरेभिरे समवसरणस्य रचनामिति ॥ १७४ ॥

एवं विधाय समवसरणं शरणं श्रियः ।
व्यन्तरेन्द्राः पुनः सर्वं शेषकर्म न्यवर्तयन् ॥ २०१ ॥
— । पूर्वद्वारेण समवसरणं प्राविशत्प्रभुः ॥ २०३ ॥

इतः सुराष्ट्रदेशाधिनाथो गाधिनृपाङ्गजः ।
यादवो गिरिदुर्गेशो रिपुमल्लोऽभ्युपागमत् ॥ २२२ ॥
इत्थं समग्रलोकेषु निषखेषु यथास्थिति ।
विभोर्वचनपीयूषपिपासुश्रवणेष्वथ[2]) ॥ २२३ ॥
सौधर्मेन्द्रः स्फुरद्भक्तिः° स्तोतुं प्रचक्रमे ॥ २२४ ॥

सौधर्मेन्द्रः सदोच्चिद्रः पुण्यकर्मणि भक्तिभाक् ।
दृष्ट्वा शत्रुञ्जयं तीर्थमागतिं तत्र च प्रभोः ॥ २६९ ॥
श्रीयुगादिजिनस्यार्चां पूजितां त्रिजगज्जनैः ।
राजादनीं क्षरत्क्षीरां तदधः पादुके प्रभोः ॥ २७० ॥
नदीः सरांसि — । — निरीक्ष्य च ॥ २७१ ॥
नमस्कृत्य जिनस्यांह्री — । — ॥ २७२ ॥
जगाद — । — ॥ २७३ ॥ पञ्चभिः कुलकम् ॥

---

[1]) जिनान्समा° Cod. S. v. 27.

[2]) पिपुसु° wohl nur meine Abschrift!

भगवञ्जगदाधार जगत्तीर्थं त्वमेव हि ।
त्वयाधिष्ठितमेतत्तु विशेषाद्भावि पावनम् ॥ २७४ ॥
अत्र किं दीयते दानं किं तपस्तप्यते विभो ।
किं व्रतं च जपः कोऽत्र सिद्धयः का भवन्त्यपि ॥ २७५ ॥
किं फलं प्राप्यते धेयं[1]) किमत्र सुकृतं च किम् ।
कदायं पर्वतो जातः किमर्घमिह का स्थितिः ॥ २७६ ॥
सोऽयं नवीनः प्रासादः कृतिना केन कारितः ।
चन्द्रज्योत्स्नेव रुचिरा प्रतिमा केन निर्मिता ॥ २७७ ॥
प्रभोः पुरः खड्गधरौ कौ सुरौ द्वारि संगतौ ।
वामदक्षिणयोः पार्श्वे[2]) के मूर्ती केऽपरे सुराः ॥ २७८ ॥
राजादनी तथैषैका तदधः कस्य पादुके ।
मयूरप्रतिमा कैषा कोऽयं यक्षोऽत्र तिष्ठति ॥ २७९ ॥
का देवी विलसत्यत्र मुनयः केऽत्र संस्थिताः ।
एताः काः-का महानद्यः कानि-कानि वनानि च ॥ २८० ॥
केऽमी द्रुमाः सत्फलिनः सरः कस्य मुनेरदः ।
अपराण्यपि कुण्डानि कानि-कानि जगत्प्रभो ॥ २८१ ॥
रसकूपी रत्नखानिः किम्प्रभावा गुहाश्च काः ।
केऽमी पञ्च नराः स्वामिन् सस्त्रीका लेपनिर्मिताः ॥ २८२ ॥
गायन्त्यमी केऽत्र गुणान्नाभेयस्य जनातिगान् ।
दिग्यपाच्यां गिरिः कोऽयं कः प्रभावोऽस्य विश्रुतः ॥ २८३ ॥
शृङ्गाणि कानि-कानीह चतुर्दिक्षु पुराणि च ।
कथमत्रागतो वार्धिः[3]) केऽभवन्पुरुषोत्तमाः ॥ २८४ ॥
सेत्स्यन्त्यत्र कियत्कालं कियद्भूयोऽस्ति पर्वतः ।
भविष्यन्ति कियन्तोऽत्र नाथोद्धाराः[4]) सुमेधसाम् ॥ २८५ ॥

---

[1]) ध्येयं?
[2]) statt पार्श्वयोः!
[3]) वार्द्धि Cod.
[4]) °द्वाराः Cod.

इत्यादि सकलं स्वामिन् कृपया वक्तुमर्हसि ।
आश्रितेषु जगत्पूज्याः स्वयं वात्सल्यकारिणः ॥ २८६ ॥
एकादशभिः कुलकम् ॥

श्रुत्वेति भगवान्वीरः सौधर्मेन्द्रमुखाच्चुजात् ।
तीर्थप्रभाववृद्ध्यर्थं भव्यानां बोधहेतवे ॥ २८७ ॥
श्रोतृणां पापनाशाय गिरा गम्भीरया ततः ।
उवाच तीर्थमाहात्म्यं न संक्षिप्तं न विस्तृतम् ॥ २८८ ॥
युग्मम् ॥

जम्बूद्वीप इति द्वीपो लक्ष्ययोजनविस्तृतः ।
सम्पूर्णशशिसंकाशो नि(:)सपत्नः श्रिया त्वयम् ॥ २९० ॥
जम्बूद्रुमः पल्लवौघैर्नृत्यन्यत्रास्ति हर्षितः ।
जिनचैत्यानि मच्छाखासंगतानीति शाश्वतः ॥ २९१ ॥
सप्तवर्षोन्मिता वर्षधराः षट् तत्र शाश्वताः ।
भारतं हैमवतं च हरिवर्षं विदेहकम् ॥ २९२ ॥
रम्यकमैरण्यवतं वर्षाण्यैरवतं तथा ।
हिमवान्महाहिमवान्निषधो नीलवानपि ॥ २९३ ॥
रूप्यश्च शिखरी वर्षधरा धराधरा[1]) अमी ।
प्राच्यप्रतीच्यपाथोधिसंगताश्चैत्यमण्डिताः ॥ २९४ ॥
महाविदेहखण्डान्तः कूटलक्षैरलंकृतः ।
काञ्चनो मेरुरित्यस्ति पर्वतः क्षितिनाभिगः ॥ २९५ ॥
लक्ष्ययोजन उच्चत्वे वनराजिविराजितः ।
शाश्वतार्हच्चैत्यचूलाचञ्चद्रत्नांशुशोभितः ॥ २९६ ॥
युग्मम् ॥
भरतं पुण्यभरितं वयं[2]) मन्यामहे ह्यदः ।
अपि स्युर्दुःषमाकाले यज्जनाः पुण्यभाजिनः ॥ २९७ ॥

---

[1]) धाराधरा Abschrift. [2]) वयं?

तत्र विचस्तदुर्नीतिर्निरीतिः प्रीतियुग्जनः[1]) ।
सुराष्ट्रा सर्वराष्ट्रेषु मुख्यो देशोऽयमुच्चकैः[2]) ॥ २९८ ॥

तस्य श्रीमत्सुराष्ट्राया देशस्य मुकुटोपमः ।
शत्रुञ्जयः पर्वतोऽयं स्मृतोऽपि बहुपापहा ॥ ३२८ ॥

त्रैलोक्यैश्वर्यधाम्नोऽस्य नाम्नापि दुरितं व्रजेत् ।
यथा श्रीपार्श्वनाथस्योत्कीर्तनेनाहिजं विषम्[3]) ॥ ३३१ ॥
शत्रुञ्जयः पुण्डरीकः सिद्धिक्षेत्रं महाबलः ।
सुरशैलो विमलाद्रिः पुण्यराशिः श्रियः पदम् ॥ ३३२ ॥
पर्वतेन्द्रः सुभद्रश्च दृढशक्तिरकर्मकः ।
मुक्तिगेहं महातीर्थं शाश्वतः सर्वकामदः ॥ ३३३ ॥
पुष्पदन्तो[4]) महापद्मः पृथ्वीपीठं प्रभोः पदम् ।
पातालमूलः कैलाशः क्षितिमण्डनमण्डनम् ॥ ३३४ ॥
शतमष्टोत्तरं नाम्नामित्याद्युक्तममुष्य हि ।
*महाकल्पे विजानीयाः सुधर्मोक्ते[5])ऽतिशर्मदम् ॥ ३३५ ॥
चतुर्भिः कुलकम् ॥

कृत्रिमेष्वन्यतीर्थेषु पुरोद्यानननगादिषु ।
जपैस्तपोभिर्नियमैर्दानेनाध्ययनेन च ॥ ३४१ ॥
अर्जयन्ति हि यत्पुण्यं तस्माद्दशगुणं भवेत् ।
जिनतीर्थेषु जम्बूद्रुचैत्येषु शतगुणं[6]) भवेत् ॥ ३४२ ॥

---

[1]) युक्जनः Cod. [2]) °मुच्यते marg.

[3]) S. das zu XIV, 13 Bemerkte. [4]) पुष्फ° Cod.

[5]) °नीयात्सुध° pr. m. „Mögest du seine 108 Namen wissen, o *Sudharma* (= *Indra*)! welche bei ihrer Aussprache für ein *mahâkalpa* reiches Heil spenden": oder ist zu übersetzen: „mögest du diese 108 Namen wissen, die für ein *mahâkalpa*, wie es im guten Gesetz (s. XIV, 343) gelehrt ist reiches Heil spenden"?

[6]) Drei Kürzen statt des Jambus.

शाश्वते धातुकीवृक्षे तत्सहस्रगुणं समम् ।
पुष्करद्वीपचैत्येषु रुचकेष्वञ्जने गिरौ ॥ ३४३ ॥
क्रमात्तस्माद्दशगुणं पुण्यं भवति वासव ।
नन्दीश्वरे कुण्डलाद्रौ मानुषोत्तरपर्वते ॥ ३४४ ॥
वैभारेऽपि समेताद्रौ[1]) वैताढ्ये मेरुपर्वते ।
रैवतेऽष्टापदे चैव क्रमात्कोटिगुणं भवेत् ॥ ३४५ ॥
शत्रुञ्जयेऽनन्तगुणं दर्शनादेव तन्मतम् ।
सेवनात्तु फलं शक्र यत्तद्वक्तुं न पार्यते ॥ ३४६ ॥
षड्भिः कुलकम् ॥

शत्रुञ्जयो रैवतश्च सिद्धिक्षेत्रं सुतीर्थराट् ।
ढङ्कः कपर्दी लौहित्यस्तालध्वजकदम्बकौ ॥ ३५२ ॥
बाहुबलिर्मारुदेवः[2]) सहस्राख्यो भगीरथः ।
अष्टोत्तरशतकूटो नगेशः शतपत्रकः ॥ ३५६ ॥
सिद्धिराट् सहस्रपत्रः पुण्यराशिः सुरप्रियः ।
कामदायी चैतस्यासन्नेकविंशतिरद्रयः ॥ ३५४ ॥
त्रिभिर्विशेषकम् ॥

शत्रुञ्जयो मुख्यशृङ्गं सिद्धिक्षेत्रमिदं पुनः । — ॥ ३५६ ॥
मेरुसम्मेतवैभाररुचकाष्टापदादयः ।
सर्वे तीर्थावतारास्ते सन्ति शत्रुञ्जये गिरौ ॥ ३५८ ॥

सद्द्रव्यं सत्कुले जन्म सिद्धिक्षेत्रं समाधयः ।
संघश्चतुर्विधो लोके सकाराः पञ्च दुर्लभाः ॥ ३८० ॥
पर्वतः पुण्डरीकोऽयं पात्रं श्रीप्रथमः प्रभुः ।
परमेष्ठिनः[3]) पर्युषणं पकाराः पञ्च दुर्लभाः ॥ ३८१ ॥

---

[1]) So Cod. [2]) °र्मरुदे° sec. m.! [3]) ◡ ◡ — ◡ —

शत्रुञ्जयः शिवपुरं[1]) सरित् शत्रुञ्जयाभिधा ।
श्रीशान्तिः[2]) शमिनां दानं शकाराः पञ्च दुर्लभाः ॥ ३८२ ॥

एकैव सुप्रसन्नेयं भूयाद्राजादनी जने ॥ ४९१ ॥
अस्यास्तले युगादीशपादुके त्रिजगज्जनैः ।
उपासिते महासिद्धिप्रदायिन्यौ सुखाय वः ॥ ४९८ ॥
वामदक्षिणभागस्थे प्रभोश्चाद्यगणेशितुः ।
मूर्ती श्रीपुण्डरीकस्य भवद्वयसुखाय वः ॥ ४९९ ॥
शृङ्गे श्रीमरुदेवायाः शान्तिनाथो[3]) जिनोत्तमः ।
कोटिसंख्यैः सुरैः सेव्यो भूयात्संघस्य शान्तये ॥ ५०० ॥

इतश्च पूर्वदिग्भागभूषणं गतदूषणम् ।
श्रीसूर्योद्यानमुद्दामं विद्यते द्युसदां प्रियम् ॥ ५९९ ॥

Cap. II.

सुरासुरशिरोरत्नरोचिःकञ्चुकितक्रमः ।
आदिनाथो जगन्नाथः पातु वः कर्ममाथकृत् ॥ १ ॥
सुरेन्द्रो भगवद्वाणीमित्यमाकर्ण्य हर्षवान् ।
व्यजिज्ञपत्प्रणम्याथ स्वामिनं रचिताञ्जलिः ॥ २ ॥
महिमा तीर्थराजस्य प्रोक्तो मत्प्रीतिकृद्विभो ।
सूर्योद्यानस्थितसरःकथां शुश्रूषुरस्म्यपि ॥ ३ ॥

तद्यथा श्रीसुराष्ट्रायां विशालशालशालितम् ।
लक्ष्मीविलासावसथास्तोकलोकविभूषितम् ॥ ६ ॥

---

[1]) S. XIV, 31. [2]) Der sechszehnte Jina.

[3]) Der sechszehnte Jina.

वापीकूपतटाकादिमहोद्यानपरिष्कृतम्[1]) ।
अस्ति सत्त्रपाप्रकीर्णं नाकिनाथपुरोपमम्[2]) ॥ ७ ॥
श्रीमद्गिरिदुर्गपुरं गिरिनारगिरेरधः ।
जिनेन्द्रभवनश्रेणिशिवनिःश्रेणिमण्डितम् ॥ ८ ॥

भूयोऽभूद्भूरिभाग्यश्रीस्तत्रार्हद्यतिभक्तिभाक् ।
सूर्यमल्लाभिधः श्रीमत्समुद्रविजयान्वये ॥ १३ ॥
सूर्यमल्लोऽहरद्वैरिध्वान्तं यत् तन्न कौतुकम् ।
व्यकाशयत्कुवलयं तच्चित्रं कमलालयः[3]) ॥ १४ ॥
येन यादववंशैकभूषणेनेह हेलया ।
पदं विपक्षलक्षस्य शिरस्यारोपितं रणे ॥ १५ ॥

अम्भोजिनीव सूर्यस्याम्भोजास्या तस्य वल्लभा ।
महिषी शशिलेखेति संमुखी[4]) शुभकर्मणि ॥ १७ ॥
सूर्यराजस्य जायापि कथ्यते या जनैरिति ।
असूर्यम्पश्या[5]) श्रीनेमेः पादपङ्कजसेविनी ॥ १८ ॥
सुकृते सादरौ सौम्यौ दम्पती तौ मिथः प्रियौ ।
अत्यवाहयतां कालं सुखसागरकच्छपौ ॥ १९ ॥
अन्यदा जिनयात्रायां गते नरपतौ गिरिम् ।
स्वबालान् लालयन्त्येतद्राज्यालोकि[6]) कलापिनी[7]) ॥२०॥

---

[1]) परिस्कृतं Cod.

[2]) „ähnlich der Stadt des Götterherrn." *nâkinâtha* fehlt bei Hemacandra 171—74 unter den Namen Indra's.

[3]) „aufblühen Lotusblumen liess der Lotusteich: nimmt Wunder das?"

[4]) सन्मुखी Cod.

[5]) S. *Pâṇ.* III, 2, 36 *(bhâshye tu na vyâkhyâtam)*.

[6]) लौकि Cod. [7]) मोरणी marg.

स्वं तदैव सुतैर्हीनं[1]) शोचयन्ती नृपेण सा ।
आश्वासितेति सम्बोध्य तदर्थं जिनमर्चय ॥ २१ ॥
अम्बाया जगदम्बायाः प्रसादात्तनयौ तयोः ।
अभूतां तौ देवपालमहीपालाविति श्रुतौ ॥ २२ ॥

त्यज हिंसां कुरु दयां भज धर्मं सनातनम् ।
स्वदेहेनापि सत्वानां विधेह्युपकृतिं तथा ॥ १८६ ॥

— । तद्वैरिष्वपि मा वैरं कुर्याः स्वस्य हिताय च ॥ १८८ ॥
उवाच च जिनो देवो गुरुर्मुक्तपरिग्रहः ।
दयाप्रधानो धर्मश्च चयमेतत्सदास्तु मे ॥ १९१ ॥

दिनैः कतिपयैः प्राप पुरं सुन्दरमित्यथ ।
तदुद्यानं[2]) द्रुमोद्दामं शिश्राय च नृपप्रसूः ॥ १९९ ॥
तत्राम्बिकायाश्चैत्येऽसौ मत्तवारणमाश्रितः[3]) ।
स्मृत्वा देवान्गुरूंश्चापि निशि सुष्वाप निर्भयः ॥ २०० ॥

यूयमत्राक्षिलक्षेऽप्यदक्षाः किं तत्फलग्रहे ।
करप्राप्येऽपि योगेन सांख्या इव शिवे ध्रुवे ॥ ३८३ ॥

इतश्च ते महीपालाः पूर्वमत्सरिणः पथि ।
रुरुधुस्तं महीपालं मालवान्तःप्रवर्तिनम् ॥ ४५४ ॥

विजित्य भूपतीनेवं मूर्तामिव जयश्रियम् ।
वनमालां समादाय स चचाल पुरं प्रति ॥ ४७५ ॥

---

1) °र्हीनां? sich selbst *(svam)* als von Söhnen verlassen beklagend.

2) ?°द्यामं Cod. 3) वारणु marg. s. Wilson s. v. मत्तवारण.

तद्वादेशमनुप्राप्य नरवर्मादयो नृपाः ।
जग्मुर्निजं-निजं स्थानं यदुशौर्यचमत्कृताः ॥ ४७६ ॥

ऋषिहत्यादिपापस्य शान्तये तद्वने नृपः ।
प्रासादं कारयामास श्रीशान्तेश्चतुराननम् ॥ ५७८ ॥

यत्सूर्यावर्तकुण्डाम्भः शृणु तस्य कथानकम् ।
शत्रुञ्जयाधः शाक्रीयदिशि सूर्यवनं महत् ॥ ५९८ ॥
षष्टिवर्षसहस्राणि सूर्यो वैक्रियदेहभाक् ।
यत्रास्थाज्जिनसेवार्थं सूर्योद्यानं ततो हि तत् ॥ ५९९ ॥
तत्रान्तर्विद्यते कुण्डं सूर्यावर्ताभिधानभृत् ।
नाभेयदृष्टिपीयूषसम्पृक्तजलसम्भृतम् ॥ ६०० ॥

विद्याभृन्मणिचूडोऽथ सप्रियो विमलाचले ।
चैत्रोत्सवे जिनं नत्वा सूर्योद्यानं तदागमत् ॥ ६०२ ॥
तत्रापि नत्वा नाभेयप्रतिमां[1]) मतिमानयम् ।
तत्कुण्डतोयमादायाचलन्निजपुरं प्रति ॥ ६०३ ॥

— महीपालोऽभवत्प्रभुः ॥ ६५५ ॥
दत्त्वा राज्यं स्वपुत्राय श्रीपालायाथ भूपतिः ।
संसारविमुखो जज्ञे चतुर्वर्षशतीमनु[2]) ॥ ६५६ ॥
जलदुर्गयुतं सिन्धुदेशं सस्यैकशेवधिम्[3]) ।
स ददौ वनपालाय देवपालस्य सूनवे ॥ ६५७ ॥

इत्थं पुण्यभरं धरां धववरः कृत्वा विवेकान्वितम्
श्रीशत्रुञ्जयपर्वतं दयितया युक्तः समासाद्य सः ।
श्रीकीर्तेर्मुनिनायकाद्व्रतविधिं लब्ध्वा निजायुःक्षये
मुक्तिं प्राप तदोदितेन विमलज्ञानेन सद्भासितः ॥ ६५९ ॥

---

1) °तिमा Cod. 2) °मनुः Cod. 3) शस्यैकसेव° Cod.

तस्यान्वये सुरपते रिपुमल्ल एष राजा यशःसुकृतसं-
चयशुद्धचित्तः ।
धन्योऽयमेव ननु रैवतपार्श्ववासी मुक्तिं गमिष्यति भवै-
स्त्रिभिरद्भुतश्रीः[1]) ॥ ६६० ॥

Cap. III.

संक्षिप्तो महिमा ह्येष तीर्थस्यास्य सुराधिप ।
पुनः प्रभाववैचित्र्यं यथोत्पन्नं निशम्यताम् ॥ १ ॥
अनन्तकालजन्मेदं तीर्थं न च विनश्वरम् ।
अधुना त्ववसर्पिण्यां यथाभूच्छृणु तत्कथाम् ॥ ३ ॥

इतश्च जम्बूद्वीपेऽस्मिन्भरतार्धे च दक्षिणे ।
गङ्गासिन्ध्वोर्मध्यदेशे वर्तमानेषु युग्मिषु[2]) ॥ ४ ॥
विमलेभाधिरोहत्वान्नाम्ना विमलवाहनः ।
अभूदाद्यः कुलभृतां युग्मधर्मा[2]) सुवर्णरुक् ॥ ५ ॥
युग्मम् ॥
चक्षुष्मांस्तत्सुतो जज्ञे यशस्व्यप्यभवत्ततः ।
अभिचन्द्रस्ततोऽप्यासीत्प्रसेनजिदथेत्यभूत् ॥ ६ ॥
मरुदेवस्ततोऽप्यासीन्नाभिनामा नयोज्ज्वलः ।
मरुदेव्यपि तद्भार्या सदार्जवगुणोज्ज्वला ॥ ७ ॥
तृतीयारकपर्यन्तेऽवसर्पिण्यां जगद्गुरुः ।
सर्वार्थसिद्धितः कुक्षौ मरुदेव्या अवातरत् ॥ ८ ॥

---

[1]) भवेस्त्रि° Cod. [2]) Was ist hierunter zu verstehen?

Cap. IV.

शृणु शक्र महीशक्र विक्रमं क्रमिताहितम्[1]) ।
प्रभावमपि तीर्थस्य प्रशस्याश्चर्यभूषितम्[2]) ॥ २ ॥
अन्यदा भरताधीशो लसत्काञ्चनकुण्डलः ।
सुरेन्द्र इव शैलेन्द्रं सिंहासनमशिश्रियत् ॥ ३ ॥

Cap. V.

बाह्यारिजयवत्तस्य शृण्वान्तररिपोर्जयम् ।
चक्रिणस्तीर्थसंसिद्धिमपि वा सर्वसाम्प्रतम्[3]) ॥ २ ॥
इतश्च वृषभस्वामी युतोऽतिशयभानुभिः ।
सेव्यमानस्त्रिजगतो लोकैः कोकैरिवांशुमान्[4]) ॥ ३ ॥
पावयन्वसुधां भव्यकमलोल्लासकृत्प्रभुः ।
शत्रुञ्जयं गिरिपतिं पूर्वाचलमिवागमत् ॥ ४ ॥

सुराष्ट्रेत्यस्य राष्ट्रस्य सफलं नाम निर्ममे ।
यच्च शत्रुञ्जयस्तीर्थं दुःप्रापं परदेशजैः ॥ २४७ ॥

धन्याः सौराष्ट्रिका एते लोकाः सुकृतिनः खलु ।
ये नित्यं पुण्डरीकाद्रिं निकषा निवसन्त्यपि ॥ २५४ ॥

इमां स्तुतिं पुण्डरीकगिरेर्यैः पठिता सदा ।
स्थानस्थोऽपि स यात्राया लप्स्यते फलमुत्तमम् ॥ २९३ ॥

चक्रपाणिरिति स्तुत्वा श्रीशत्रुञ्जयपर्वतम् ।
ननाम च गुरुं भक्त्या श्रीनाभं गणसंयुतम् ॥

---

[1]) Der alles *ahitam* bewältigt. [2]) °श्चर्यभू° Abschrift.
[3]) Gegenwart bei allen, Wallfahrt zu allen.
[4]) Vgl. Böhtlingk-Roth unter कोकबन्धु.

शत्रुञ्जयगिरेः सर्वशृङ्गेष्वपि जिनालयाः ।
चक्रिरे चक्रिणेत्थं च गुरोरादेशतस्तथा ॥ ७२८ ॥

Cap. VI.

अथ सोमयशोमुख्यान् सत्कृतान्देशदानतः ।
कथंचिद्भरतश्चक्री विससर्ज सुवत्सलः ॥ ३ ॥

इक्ष्वाकुवंशो वृषभस्वामिनो ववृते यथा ।
तथा श्रीसूर्ययशसा सूर्यवंशोऽभवद्भुवि ॥ २८५ ॥

भरतादादित्ययशास्ततश्चासीन्महायशाः ।
अतिवलो बलभद्रो बलवीर्यस्ततोऽपि च ॥ २८८ ॥
कीर्तिवीर्यो जलवीर्यो दण्डवीर्यस्ततोऽष्टमः ।
इत्यष्टौ पुरुषान्यावद्ववृते श्राद्धपूजनम् ॥ २८९ ॥

भरतादनुसंताने सर्वे भरतवंशजाः ।
अजितस्वामिनं यावदनुत्तरशिवालयाः ॥ २९३ ॥
सर्वेऽपि संघपतयः सर्वेऽर्हच्चैत्यकारकाः ।
तीर्थोद्धारकराः[1]) सर्वे सर्वेऽखण्डप्रतापिनः ॥ २९४ ॥

Cap. VII.

इतश्च वृषभस्वामिसूनुर्द्रविड इत्यभूत् ।
यन्नाम द्रविडो देशः पप्रथे बहुसस्यभूः[2]) ॥ १ ॥
जातौ तदङ्गजन्मानौ विनीतौ स्नेहलौ मिथः ।
द्राविडो वालिखिल्लश्च नाम्ना धाम्ना यशःश्रियः ॥ २ ॥

---

[1]) °द्धार° Cod. [2]) शस्य Cod.

Cap. VIII.

जम्बूद्वीपेऽस्ति भरतेऽयोध्या शत्रुचयैः पुरी ।
अयोध्येति भुवि ख्याता गतातङ्कनिवासिनी[1]) ॥ ५ ॥

पाण्डुकाख्ये वने तत्रातिपाण्डुकम्बला शिला ।
विद्यतेऽर्धमृगाङ्काभा शाश्वती स्फाटिकी वरा ॥ ३४ ॥
तत्र सिंहासने रम्ये सौधर्मेन्द्रः स्वयं विभुम् ।
अङ्कमारोप्य पूर्वाद्रिरिव सूर्यमिवारुचत्[2]) ॥ ३५ ॥

Cap. IX.

अस्यैवेक्ष्वाकुवंशस्य पुंरत्नस्य गिरेरपि ।
शृणु शक्र चरित्रं तत्कर्णामृतरसायनम् ॥ २ ॥
वच्मि श्रीसुव्रतजिनेन्द्रस्य तीर्थेऽस्मिन्जन्मनः[3]) ।
नारायणस्य रामस्य चरितं रावणस्य च ॥ ३ ॥
इतश्चादित्ययशसो वंशे भूपेषु भूरिषु ।
गतेष्वासीदयोध्यायां विजयो नाम पार्थिवः ॥ ४ ॥

पुरन्दरात्कीर्तिधरस्ततश्चासीत्सुकोशलः ।
स तु गर्भवतीं पत्नीं मुक्त्वा राज्येऽग्रहीद्व्रतम् ॥ ७ ॥

— । असूत सूनुं कौशल्या रामं पद्मं च नामतः ॥ ९४ ॥
— । सुमित्रा लक्ष्मणं चाथासूत नारायणं च तम् ॥ ९५ ॥
— । — भरतं केकयात्मजा ।
सुषुवे सुप्रभाप्युच्चैः शत्रुघ्नं नाम नन्दनम् ॥ ९६ ॥

---

[1]) ?तङ्का Cod. [2]) Doppeltes *iva!*

[3]) ?स्ति जन्म॰ Cod. „die Geschichte der Geburt des *Çrisuvrata* auf diesem *tîrtha*“?

यदा मिथः स्नेहपरौ पद्मनारायणौ तथा ।
अभूतामवियुक्तौ हि शत्रुघ्नभरतौ मिथः ॥ ९८ ॥
इतश्च वासवकेतुर्विपुलाकुक्षिजो नृपः ।
हरिवंश्यो मिथिलापुर्यासीज्जनकाभिधः[1]) ॥ ९९ ॥

तच्छ्रुत्वा रामतनयौ विरागौ लवणांकुशौ ।
आदाय दीक्षां क्रमतः प्रापतुः शिवसम्पदम् ॥ ५३३ ॥

Cap. X.

इतश्च त्रिदशाधीशः प्रणिपत्य[2]) जिनेश्वरम् ।
महावीरं महाभक्त्या व्यजिज्ञपदिदं पु[न]ः ॥ २ ॥
स्वामिन्नस्मत्समुद्धारकृते शत्रुञ्जयप्रथा[3]) ।
मुख्यशृङ्गाश्रिताख्यायि तेन जातोऽस्मि पावनः[4]) ॥ ३ ॥
पुनरष्टोत्तरशतं शृङ्गाणामस्य भूभृतः ।
यदवादीस्तदन्तस्तु प्रोत्तमान्येकविंशतिः[5]) ॥ ४ ॥
स्वामिंस्तेष्वपि यस्यास्ति शृङ्गस्य महिमाधिकः ।
तमहं श्रोतुमिछामि पावनायाखिलाङ्गिनः ॥ ५ ॥

अवधार्येति शक्रस्य वचनं त्रिजगद्गुरुः ।
कृपया सर्वजन्तूनां प्रारेभे वक्तुमप्यदः ॥ ७ ॥
शृणु शक्र महान्योऽसौ गिरीन्द्रो रैवताभिधः ।
सिद्धाद्रेः पञ्चमं शृङ्गं पञ्चमज्ञानदायकम् ॥ ८ ॥

---

[1]) Des Metrums wegen wohl zu lesen *pu-ri âsîj?*

[2]) प्रतिपत्य Cod.

[3]) °द्धार° प्रथा Cod. Zu प्रथा Ausbreitung = Verherrlichung? vergl. पप्रथे v. 312. VII. 1.

[4]) „gereinigt."

[5]) °माण्येक° Cod.

जम्बुद्वीपेऽत्र भरते श्रावस्त्यस्ति पुरी वरा ।
तत्राभूद्वज्रसेनाख्यो भूपतिर्भूरिभाग्यभृत् ॥ ५० ॥

सुभद्राकुक्षिजस्तस्याभवदेष तनूरुहः ।
भीमसेनाभिधो भीमो द्यूतादिव्यसनी सदा ॥ ५२ ॥

— । — मगधदेशेषु प्रापत्पृथ्वीपुरं पुरम् ॥ ७३ ॥

— । अभूदीश्वरदत्तस्य कर्मकृद्व्यवहारिणः ॥ ७७ ॥
सोऽन्यदेश्वरदत्तेन समं द्रविणलोलुपः ।
चचाल जलमार्गेण नावमारुह्य सागरम् ॥ ७८ ॥
सा नौः समुद्रे गच्छन्ती मासेनैकेन चैकदा ।
अस्खलत्सहसा रात्रौ प्रवालाङ्कुरकोटिषु ॥ ७९ ॥
कृतोपायैरपि घनं नाविकैर्नौस्ततो मनाक् ।
नापक्रामदपक्षीणमत्रमम्बु च कालतः ॥ ८० ॥
चतुःशरणमुच्चार्याष्टादशांहःपदं[1]) त्यजन् ।
मिथ्यादुःकृतमाधाय[2]) जन्तुजातिषु च त्रिधा ॥ ८१ ॥
स्मरन्पञ्चपरमेष्ठिनमस्कारं सुभावनः । युग्मम् ॥
यावन्मुमूर्षुः पातेन व्यवहार्यस्ति सोऽम्बुधेः[3]) ॥ ८२ ॥
तावत्कुतोऽपि पालाशकुसुमाभमुखः शुकः ।
तमालनीलः सहसाभ्येत्य मानुषवाग्जगौ ॥ ८३ ॥
अपण्डितममुं मृत्युं व्यवहारिंस्त्यज-त्यज ।
जीवितोपायमेतेषां शृणु मद्वचनादरी ॥ ८४ ॥

---

[1]) *çatuhçarana* wird wohl Name eines *mantra* sein? oder ist *catuh çaranam* zu trennen: dann müsste Letzteres allein ein dergl. Name sein: eine Aufzählung der 18 Sünden s. bei Hemac. 72. 73.

[2]) °ध्याय?

[3]) Sturz in's Meer, wie v. 184. *parvata-pâtena*, Sturz vom Berge.

मा मां शुकत्वं जानन्तु[1]) शकुन्तं कोमलत्विषम् ।
अहमत्र नगस्यास्याधिष्ठाता[2]) देवताग्रणीः ॥ ८५ ॥
गदितुं जीवितोपायं निषेद्धुं मरणाच्च वः ।
समायातोऽस्मि तत्तस्मादुपायं शृणुताखिलम् ॥ ८६ ॥
युष्मास्वेको निजं मृत्युमङ्गीकृत्य प्रयात्विह ।
तीर्त्वाब्धिं पर्वते प्रोच्चैः साहसी कृपयान्वितः ॥ ८७ ॥
तत्र गत्वा च भारण्डानुड्डाप्य[3]) खिलपक्षिणः ।
तद्वातेन च सर्वेषां जीवितं प्रददातु सः ॥ ८८ ॥
एवमीश्वरदत्तोऽथ श्रुत्वा तद्वाक्यमादरात् ।
पप्रच्छ सकलान्स्वीयान् तत्र यानार्थमुत्सुकः ॥ ८९ ॥
प्रदर्श्यमाने लोभेऽथ भीमसेनो गतत्रपः ।
दीनारशतमर्थित्वा तीर्त्वाब्धिं पर्वतं ययौ ॥ ९० ॥
तेनोड्डापितभारण्डपक्षप्रोद्भूतवायुना ।
प्रवालावर्तसंमुक्ता क्षणात्सा नौरथाचलत् ॥ ९१ ॥
अथ तत्र गिरौ भीमसेनो मनसि चिन्तयन् ।
जीवितोपायमैक्षिष्ट पटिष्ठवचनं शुकम्[4]) ॥ ९२ ॥
दृष्ट्वा तं स शुकं प्रोचे महापुण्य ममाप्यहो ।
इतो निर्गमनोपायं वद त्वं तरणेरिव ॥ ९३ ॥
श्रुत्वेति स शुकः प्राह भीमसेन जले पत ।
मत्स्यास्त्वां तु गिलिष्यन्ति व्रजिष्यन्ति तटोन्मुखम् ॥ ९४ ॥
फूत्कारं न यदा कुर्युस्तदेमामोषधीं द्रुतम् ।
प्रक्षिपेर्गलके[5]) तेषां यथा स्याद्विवरं महत् ॥ ९५ ॥

---

[1]) „deine Leute", oder „*bhavantaḥ*"? Auch *çukatvam* ist höchst eigenthümlich!

[2]) °ष्टाता Cod. S. v. 117. 124. XIV, 173. 216. 255.

[3]) भारण्ड । तुण्डाप्य Cod. Ob etwa *°ḍḍâpyâ'khila°* zu lesen?

[4]) चिन्तयत्, पटिष्ट° शुकः Cod. [5]) प्रक्षेपेगलके Cod.

तथाभूतेऽथ मकरे निःसृत्य त्वं तटे भवेः ।
एवं ते जीवितोपायो नान्यथा तु कदाचन ॥ ९६ ॥
शुकेनेति तदा प्रोक्ते भीमसेनोऽतिसाहसी ।
तत्कृत्वा प्राप सपदि सैंहलं तटमुद्भटः ॥ ९७ ॥
भूत्वा स्वस्थोऽथ वेलायां पर्यटन् सलिलाशयान् ।
वृक्षांश्च वीक्ष्य सलिलं पपौ विश्राममाप्नवान् ॥ ९८ ॥
भीमसेनस्ततः कांचिद्दिशमाश्रित्य निःसृतः ।
गव्यूतीः कियतीः क्रान्त्वा पुरोऽपश्यत्त्रिदण्डिनम् ॥ ९९ ॥
तस्मै मुनिवरायैष नमस्कारं चकार च ।
आशीःपुरस्सरं भीममुवाच च मुनिर्मुदा ॥ १०० ॥

द्वीपेऽत्र सिंहले श्रेष्ठे समेहि त्वं मया सह ।
रत्नखानेर्यथा तत्र ददे रत्नानि ते सुखात् ॥ ११२ ॥
इति श्रुत्वा भीमसेनस्तेन सार्धं चचाल च ।
प्रायेण मुनिवेषो हि विश्वासाय शरीरिणाम् ॥ ११३ ॥
दीनारशतपाथेयं पथि कृत्वा कियद्दिनैः ।
प्रापतू रत्नखानिं तौ प्रमोदकलिताशयौ ॥ ११४ ॥
अथ कृष्णचतुर्दश्यां भीमसेनः सतापसः । 115[b] fehlt.

116[a] fehlt.

प्रक्षिप्य[1]) खानिमध्ये तं रत्नाद्याकर्षयद्द्रुतम् ॥ ११६ ॥
नीत्वाथ तस्माद्रत्नानि छित्त्वा रज्जुं च तापसः ।
अधिष्ठातृसुरायैनं खानिमध्येऽक्षिपत्क्षणात् ॥ ११७ ॥
तं दत्त्वा भीमसेनाख्यं पूजापुरुषमुत्सुकः[2]) ।
प्रचचालाथ स मुनिस्त्रिदण्डी पुनरन्यतः ॥ ११८ ॥
ततः स भीमसेनोऽपि भ्रमन्खानावितस्ततः ।
ददर्श पुरुषं किंचित्कृशमत्यन्तपीडितः ॥ ११९ ॥

---

[1]) प्राखिप्य Cod. [2]) ?त्सकः Cod.

सकूपः[1]) सोऽपि तं भीममालोक्यावददित्यथ ।
किमायातोऽसि वत्स त्वं ममान्तकमुखोपमे ॥ १२० ॥
त्वमप्यहमिव प्रायः पापिना किं तपस्विना ।
रत्नानां लोभमुद्दिश्य नियतं विप्रतारितः ॥ १२१ ॥
एवमेवैतदित्याह भीमसेनस्ततश्च तम् ।
इतो निर्गमनोपायं वदस्वेति पप्रच्छ च ॥ १२२ ॥
ततो जगाद सोऽपीमं शृणूपायं स्वजीविते ।
स्वर्गात्सुर्यः समेष्यन्ति स्वरत्नविहितोत्सवाः ॥ १२३ ॥
रत्नचन्द्रमधिष्ठातृदेवं खानेः सुभावनाः ।
पूजयिष्यन्ति विविधैर्गीतिनृत्योपचारकैः ॥ १२४ ॥
तद्गीतदत्तचित्तेऽस्मिन्सुरे तत्किंकरान्वितः ।
निःसरेस्त्वं वहिर्यातो दैवतस्यापि दुर्गमः ॥ १२५ ॥
इत्याश्वास्य भीमसेनं स नरोऽतिविचित्रवाक् ।
तेनैव सार्धं तदहर्निनाय बहुवार्त्तया ॥ १२६ ॥
इतः प्रातर्मृदङ्गादिध्वानबन्धपुरस्सरम् ।
देव्यः सर्वा विमानस्थास्तत्राभ्येयुर्महोत्सवैः ॥ १२७ ॥
तद्गीतमग्नमनसि तस्मिन्खान्यधिपे सुरे ।
स किंकरयुतः शीघ्रं खानेर्वहिरुपाययौ ॥ १२८ ॥
मन्दं-मन्दं ततो मार्गमतिक्रामन्कियद्दिनैः ।
सिंहले मुख्यनगरं क्षितिमण्डनमाप्तवान् ॥ १२९ ॥
तत्र कस्यापि सोऽतिष्ठत्कर्मकृद्व्यवहारिणः ।
भाण्डशालासु सुलभसम्पूर्णाखिलवस्तुषु ॥ १३० ॥
चक्रे चौर्यमनाचारश्चतुरः परवञ्चने ।
तस्य गेहे भीमसेनो भूरिशो भीमदर्शनः ॥ १३१ ॥
अथैकदा परिज्ञाय तं चौरं तलरक्षकाः ।
प्रति शूलीमलकाढ्यं[2]) समन्तात्समचालयन् ॥ १३२ ॥

---

[1]) सः कूपः Cod. [2]) *alaka*, Locke, hier so viel als Fessel?

इतश्चेश्वरदत्तस्तं वीक्ष्य स्वस्योपकारिणम् ।
उपलक्ष्य च राजानं विज्ञाप्यामोचयद्द्रुतम् ॥ १३३ ॥
नावं चारोह्य तं शीघ्रं कियद्भिर्दिवसैर्निजम् ।
आगात्पृथ्वीपुरं नाम पुरं परपराक्रमः ॥ १३४ ॥
भीमसेनः समुत्तीर्य वाहनाद्वीक्ष्य कंचन ।
देशान्तरिणमाह स स्ववृत्तं तत्पुरस्तदा ॥ १३५ ॥
सोऽपि तद्वृत्तमाकर्ण्य मा विषीदेति च ब्रुवन् ।
नीत्वा सहैव तं चेले प्रति रोहणपर्वतम् ॥ १३६ ॥
गछन्तौ पथि तौ तूर्णमीक्षतुस्तापसाश्रमम् ।
मुनिं वृद्धं च जटिलं नामानं नेमतुर्मुदा ॥ १३७ ॥
अस्मिन्क्षणे जाङ्गलः खादागाज्जटिलसंनिधौ ।
शिष्यः कुर्वन्नमस्कारं गुरौ विनयवामनः ॥ १३८ ॥
पप्रछ जाङ्गलं शिष्यं जटिलोऽजटिलाशयः ।
वत्स त्वमधुनायातः कुतः कथय तन्मम ॥ १३९ ॥
अथाह जाङ्गलः स्वामिन्सुराष्ट्रायाः महं-महम् ।
शत्रुञ्जयोज्जयन्ताद्रौ कृत्वेतो[1]) जिनपूजनैः ॥ १४० ॥
तीर्थयोः कथ्यते कीदृङ्मद्विधैर्महिमैतयोः[2]) ।
यं न जानाति जनता केवलं वेत्ति केवली ॥ १४१ ॥
भवद्वयसुखं सर्वनृणां स्याद्यदुपासनात् ।
विशेषादुज्जयन्ताद्रेर्महिमानममुं शृणु ॥ १४२ ॥
कान्तिं कलाश्च कमलां प्रभुतां चक्रिवज्रिणोः[3]) ।
यदाराधनतो जन्तुर्लभेताशोकचन्द्रवत् ॥ १४३ ॥
तथा हि पुर्यां चम्पायां क्षत्रियः परजीवकः ।
अशोकचन्द्रनामाभूद्दरिद्रो विरतो गृहात् ॥ १४४ ॥

---

[1]) Wohl aus *kritvâ* + *eto*, nämlich *â-ito*, wie v. 150 *pritiparâ* + *â-itya* zu *pritiparetya* wird. [2]) °हग् म° Cod.

[3]) *vajrin*, *Indra*, steht also hinter dem *cakrin* = *cakravartin*.

उद्विग्नो विचरन्सोऽथ वीक्ष्य जैनतपोधनान् ।
नत्वापृच्छच्च दौर्भाग्यभङ्गोपायं दयामयान् ॥ १४५ ॥
ऊचुस्तं मुनयो वत्स प्रमादकलितो भवे ।
जन्तुर्भ्राम्येत सर्वत्रा कर्मणा[1]) सबलोऽबलः ॥ १४६ ॥
तत्कर्म त्वन्यथा कर्तुं शक्यते केनचिन्न हि ।
बाध्यते केवलं स्वात्मा विकल्पैरेव निर्भरम् ॥ १४७ ॥
विनाभोगं[2]) न मुच्येत जीवस्तत्कर्मपञ्जरात् ।
सेवया रैवताद्रेर्वा कृतया शुद्धभावतः ॥ १४८ ॥
इत्युक्त्वा विरतेष्वेषु स ययौ रैवताचलम् ।
वित्ताभिलाषी सद्भक्तिः प्रातनोत्सत्तपः स्थिरः ॥ १४९ ॥
कियद्भिर्दिवसैरम्बा देवी प्रीतिपरेत्य च ।
अदात्स्पर्शोपलं तस्मै स्पर्शाल्लोहस्य हेमकृत् ॥ १५० ॥
गत्वाथ स्वपुरं भृत्यान्स्थापयित्वा च भूरिशः ।
राज्यमर्थबलान्नीत्वा सर्वसौख्यान्यभुङ्क्त[3]) सः ॥ १५१ ॥
अथैकदा चकारासौ चिन्तां चेतसि चारुधीः ।
धिङ्मे[4]) जीवितमर्थं च राज्यं च निखिलाः स्त्रियः ॥ १५२ ॥
अम्बिकायाः प्रसादेन सर्वमेतदुपार्जितम् ।
तामेव न स्मराम्यस्मि न नमामि च पापवान् ॥ १५३ ॥
अथ संघस्य सामग्रीं कृत्वान्येद्युः स संयुतः ।
स्वजनैरचलच्चित्तेऽचलः सकलदानतः ॥ १५४ ॥
दिनैः कियद्भिर्गत्वा स शत्रुञ्जयगिरिं जिनम् ।
पूजयित्वा च विधिना पुना रैवतमागमत् ॥ १५५ ॥
गजेन्द्रपदकुण्डादिपयोभिः स्नाप्य निर्मलैः ।
सद्भक्त्या चाथ नेमीशं पुपूज कुसुमैर्घनैः ॥ १५६ ॥

---

[1]) कर्मणां Cod. [2]) *vinâ abhogam*, und letzteres = *vairâgyam?*

[3]) °ख्यारय° Cod. [4]) धिग्मे Cod. *dhik* ist eigentlich nur $\sqrt{dih}$, „Befleckung, Besudelung", dann Interjektion.

अथाम्बां जगतामम्बां भक्त्या सम्पूज्य चादरात् ।
विरक्तोऽचिन्तयच्चित्ते स इति प्रीतिपेशलः ॥ १५७ ॥
शतानि त्रीणि वर्षाणि राज्यं कृतममुष्य तु ।
देवस्यैवाम्बिकायाश्च[1]) प्रसादान्महतो मया ॥ १५८ ॥
ततोऽतः परमेतस्य श्रीनेमेरेव पादुके ।
शरणं मम भूयास्तां सुतो राज्यं करोतु च ॥ १५९ ॥
निवेश्य राज्ये तनयं प्रेष्य देशान्प्रति द्रुतम् ।
नीत्वा दीक्षां शुभध्यानात्प्रान्ते प्रापच्छिवं च सः ॥ १६० ॥

इति जाङ्गलतः श्रुत्वा महिमानं महागिरेः ।
रैवतस्य मुदं प्रापुः सर्वे तत्र तपोधनाः ॥ १६६ ॥
वैदेशिकोऽपि भीमस्तन्महिमानं निशम्य तौ ।
रोहणे प्रथमं यानं चिरान्निश्चित्य च क्रतुः ॥ १६७ ॥
मार्गमुल्लङ्घ्य तरसा रोहणं प्राप्य तौ ततः ।
जजागारतुरर्चित्वा देवं पर्वतनायकम् ॥ १६८ ॥
प्रातः खानिं प्रपद्याथ हा दैवमिति वादिनौ ।
ददतुस्तौ प्रहारं द्राक् रत्ने प्रापतुस्तावुभौ ॥ १६९ ॥
जलधौ पोतसंस्थोऽथ भीमो निशि निशाकरम् ।
वीक्ष्य रत्नं करे कृत्वा साम्यमालोकयद्द्वयोः ॥ १७० ॥
भीमसेनस्य कृच्छ्रेण सम्प्राप्तं मुहुरीक्षतः ।
अभाग्ययोगाज्जलधौ तद्रत्नमपतत्करात् ॥ १७१ ॥

इदं मदीयं रत्नं वा गृहाण गुणवत्परम् ।
अद्यापि रैवतो भूभृदस्ति किं विलपन्नसि ॥ १७९ ॥
इति मित्रस्य वचसा धैर्यमालम्ब्य चेतसा ।
समुद्रं च समुल्लङ्घ्य क्रमात्प्रापत्तटावनीम् ॥ १८० ॥

---

[1]) दैव° Cod.

चलितौ तु ततस्तौ द्वौ प्रति रैवतपर्वतम् ।
पथि रत्नसुपाथेयौ[1]) चौरैर्मुष्टौ[2]) कुदैवतः ॥ १८१ ॥
अस्खलौ विवसनौ निराहारौ श्रितक्षमौ ।
तौ निरीक्ष्य मुनिं कंचिन्मुमुदाते[3]) भृशं पथि ॥ १८२ ॥
नत्वा तौ मुनये भक्त्या शान्तस्वान्ताय हर्षितौ ।
शशंसतुः स्वस्थचित्तौ स्ववृत्तान्तमथार्थितौ[4]) ॥ १८३ ॥
मुने दरिद्रभाग्यानामावां[5]) जानीहि भूपती ।
अतः पर्वतपातेन मरणायाभिलाषुकौ ॥ १८४ ॥
धाराधरो विना वारि विना जीवं कलेवरम् ।
विना गन्धं च सुमनो विना पद्मं जलाशयः ॥ १८५ ॥
विना तेजश्च शशभृद्विना वाणीं च संस्कृतम् ।
विना कुलीनताचारम् विना विद्यां तपस्विता ॥ १८६ ॥
विना गृहं च गृहिणी नयश्च विनयं विना ।
विना दोषाकरं दोषा प्रासादः प्रतिमां विना ॥ १८७ ॥
विना वयश्च शृङ्गारो विना सेनां च नायकः[6]) ।
विना कुलं सुपुत्रं च विना दानं यथा धनम् ॥ १८८ ॥
विना दयां महाधर्मो विना सत्यं च वक्तृता ।
यथा विनाक्षिणी वक्त्रं तथा द्रव्यं विना नरः ॥ १८९ ॥

अतः परं च ते भद्रं भविष्यति न संशयः ।
व्यतीतो ह्यशुभः कालो मा विषादं मनाक्कुरु ॥ १९० ॥
त्वयेयं भाविनी भूमिर्निखिला जिनमण्डिता ।
न त्वत्सदृङ्नरः[7]) कश्चिन्महापुण्यो भविष्यति ॥ १९१ ॥

---

[1]) ? रत्नमु° Cod. [2]) *mushta*, bestohlen. [3]) ? किंचि° Abschr.

[4]) ?°र्थार्तितौ Abschrift. „von ihm gebeten, gefragt."

[5]) ? भाग्यामावां Cod. „als die Fürsten der Armseligen", = als die Armseligsten?

[6]) °यकं Cod. [7]) °हग् नरः Cod.

मुनिरित्युपदेशेन[1]) सदेशान्तरिणा समम् ।
मुनिं नत्वाचलश्चारु चिन्तयन्प्रति रैवतम् ॥ १९९ ॥
क्रमादथ गिरिं प्राप्यानुजं भीमोऽर्हदालये ।
गृहीताराचिकं संघामात्यसंयुक्तमैक्षत[2]) ॥ २०० ॥

अलङ्घ्यो वैरिणां दत्तयौवराज्यो निजानुजे ।
मिचाय देशान्तरिणे कोशव्यापारमादिशत् ॥ २१९ ॥

पुनश्चाचावसर्पिण्यां भरतेन प्रकाशितम् ।
तीर्थमेतद्भावि नेमेः समाश्रयवशादथ ॥ २३६ ॥
हरिवंशे जिनः सोऽभूद्रैवताचलमण्डनम् ।
अतः संक्षेपतः पूर्वं तं वंशं कीर्तयाम्यहम् ॥ २३७ ॥

इतश्च प्रथमस्वामिवृषभस्य तनुप्रसूः ।
अभूनृपो वाहुबलिः श्रीमान्सोमयशास्ततः ॥ ३०३ ॥
तद्वंश्या ये नृपा जाताः सोमवंश्या हि ते स्मृताः ।
ऐक्ष्वाकाश्च सोमसुतः श्रेयांसः समभून्नृपः ॥ ३०४ ॥

शीतलस्वामिनस्तीर्थे हरी राजा बभूव सः ।
तदादि हरिवंशोऽयं पप्रथेऽनेकपर्वभृत् ॥ ३१२ ॥

हेरेर्हिरण्यामजनि — ।
पृथुलोरस्थलः पृथ्वीपतिरित्याख्यया सुतः ॥ ३१४ ॥
हरिः समं हरिण्या च विपेदे जितपातकः[3]) । — ॥ ३१५ ॥

सर्वे चिखण्डभोक्तारः सर्वे संघाधिपा नृपाः ।
आसन् श्रीसोमवंशेऽस्मिन्जिनधर्मधुरंधराः ॥ ३१८ ॥

---

[1]) Ob *muner* zu lesen? Oder gehört *munir* noch zu 198.

[2]) °क्ष्यत Cod. [3]) र्जित° Cod.

एवं क्रमेण संख्याता हरिवंशेऽभवन्नृपाः ।
तपसा केऽपि निर्वाणं ययुः स्वर्गं च केचन ॥ ३१९ ॥
प्रसङ्गाद्वंशविस्तारे विंशार्हत्सुव्रतस्य च ।
पञ्चपर्वाभिरामश्रि[1]) चरितं कीर्तयिष्यते ॥ ३२० ॥
इतश्चात्रैव भरते क्षेत्रे मगधमण्डनम् ।
नाम्ना पुरं राजगृहमस्ति — ॥ ३२१ ॥
बभूव हरिवंशस्य मुक्तामणिरिवामलः ।
तत्रोग्रतेजसामित्रः सुमित्र इति भूपतिः ॥ ३२२ ॥

— मथुरा पूः ॥ ३८६ ॥
तस्यां पुर्यां हरिवंशाद्वसुपुत्राद्बृहद्ध्वजात् ।
गतेषु भूयस्सु नृपेष्वभून्नाम्ना यदुर्नृपः ॥ ३८७ ॥

इतश्च पूर्वं वृषभस्वामिनः कुरुरित्यभूत् ।
सूनुर्यस्याभिधानेन कुरुक्षेत्रमिहोच्यते ॥ ३९९ ॥
कुरोः सूनुरभूद्धस्ती यन्नाम्ना हस्तिनापुरम् ।
हस्तिभूपतिसंताने विश्ववीर्योऽभवन्नृपः ॥ ४०० ॥
सनत्कुमार इत्यासीच्छान्तिः कुन्थुररस्तथा ।
ततः क्रमादमी चक्रधरास्तीर्थकृतस्त्रयः ॥ ४०१ ॥
इन्द्रकेतुस्ततः कीर्तिकेतुर्वैरिकुलान्तकृत् ।
शुभवीर्यः सुवीर्यश्चानन्तवीर्यो नृपोऽजनि ॥ ४०२ ॥
तस्य सूनुः कृतवीर्यः सुभूमश्चक्रभृत्ततः ।
ततोऽप्यसंख्यभूपेषु गतेष्वजनि शान्तनुः ॥ ४०३ ॥

वसुदेवकुमारोऽथ रोहिण्याश्च स्वयंवरे ।
श्रीमत्समुद्रविजयनृपायामिलदाहवे ॥ ६७९ ॥

---

[1]) *pancaparvan* ist mir unklar.

इतश्च नारदोद्दिष्टां कंसारी[1]) रुक्मिभूपतेः ।
स्वसारं रुक्मिणीं नाम्नाहरत्स्वभुजवीर्यतः ॥ ९३३ ॥
खेचरस्य जाम्बवतः पुत्रीं जाम्बवतीं ततः ।
हरिर्जहार जाह्नव्यां स्नानिनीं तत्पितुर्जयात् ॥ ९३४ ॥
लक्ष्मणा(थ) सुसीमा च गौरी पद्मावती ततः ।
गान्धारी चेति कृष्णस्याभूवन्पट्टेऽष्टवल्लभाः ॥ ९३५ ॥

Cap. XI.

नमोऽस्तु नेमये नम्रशचीकम्रायतायिने[2]) ।
द्वाविंशायार्हतेऽर्च्याय हरिवंश्याय योगिने ॥ १ ॥
धृतराष्ट्रसुतास्तेऽथ पाण्डवाः पञ्च तेऽपि च ।
कर्णसूतसुतः सोऽपि सम्भूयाखेलयन्सदा ॥ २ ॥

Cap. XII.

अथातिक्रम्य ते पाण्डुपुत्राः षड्विषमाः समाः ।
पुनर्ययुर्द्वैतवनमद्वैतनयशालिनः ॥ २ ॥
इतो दुर्योधनः पाण्डुपुत्रांस्तत्रागतान्विदन् ।
वेगादेत्य बलं द्वैतसरस्तीरे न्यवेशयत् ॥ ३ ॥
तत्रैत्यानुचरैश्चित्राङ्गदविद्याभृता[3]) नृपः ।
निषिध्यमानोऽपि सरोऽभ्यगाहत तदुच्चकैः ॥ ४ ॥
ततः क्रुद्धः स विद्याभृद्दुर्योधनमयोधनम् ।
जहार सानुजं सारपरिवारादपाकृतम् ॥ ५ ॥

---

[1]) कृष्ण marg. [2]) इंद्र marg., *Çacikamra* nämlich; „gehend gestützt auf den sich bückenden Indra"? [3]) °त्तां Cod.

अन्तःपुरपुरन्ध्यश्च[1]) क्रन्दन्त्यस्तस्य सत्वरम् ।
युधिष्ठिरं भर्तृरक्षां विनयादार्थयन्निति[2]) ॥ ६ ॥
अपराद्धं यदि ज्येष्ठ युष्मासु धृतराष्ट्रजैः ।
तथापि धर्मसूनुस्त्वमनुजेषु कृपां कुरु ॥ ७ ॥

Cap. XIII.

सुरासुरा अप्यतुलप्रमाणं नमन्ति बद्धाञ्जलयो यमुच्चैः ।
ध्यायन्ति यं योगविदो हृदन्तस्तं नेमिनाथं प्रणत(:)
स्तवीमि ॥ १ ॥
अथ प्रभुर्नेमिजिनः समानदेहोपमानत्रिदशैरमानः ।
वृतोऽभितोऽपि[3]) प्रतिबन्धमुक्तो रेमे रमेशाशयसंम-
दाय[4]) ॥ २ ॥

षोडश स्त्रीसहस्राणां भोक्तुर्विष्णोरसि प्रियः ।
बन्धुस्तदेकामपि नोऽस्वीकुर्वन्न हि लज्जसे ॥ ९९ ॥

कृष्णस्त्वर्चाकृते नाथात्तामर्चां लब्धवान्मुदा ॥ ३१७ ॥
जगाद विष्णुर्मच्चैत्ये स्थापितेयं मयाच किम्[5]) ।
कालं स्थास्यत्यथान्यत्र क्व-क्व पूजामवाप्स्यति ॥ ३१८ ॥

द्विसाहस्रीमतिक्रम्य वर्षाणामतिदुःखदम् ।
अस्मन्निर्वाणसमयादस्वादेशाद्वणिग्वरः ॥ ३२० ॥
ततोऽप्यानीय रत्नाह्व एनां[6]) सम्पूजयिष्यति ।
पुना रैवतकेऽचैव सप्रासादां सुवासनः ॥ ३२१ ॥

---

[1]) °रंध्र्यो च Cod. [2]) भर्तृसिक्षां विनयादर्थयन्निति Cod.
[3]) nämlich प्रतिबन्धैः! [4]) रमेश = कृष्ण marg. [5]) So Cod.
[6]) i. e. अर्चाम्.

Cap. XIV.

फणमणिकराद्यस्य मुखेन्दोर्नखदीधितेः[1]) ।
तमस्त्रिजगतो यातं स पार्श्वः पातु वो जिनः ॥ १ ॥
जम्बूद्वीपेऽत्र भरते पुरी वाणारसी वरा ।
गङ्गानुबिम्बनात्स्वःपूरिव[2]) सौराज्यवत्यभूत् ॥ २ ॥
ऐक्ष्वाको भारते वंशे यशश्छत्रो गुणालयः ।
तत्रासीदश्वसेनाख्यो जिनाज्ञाकलशो नृपः ॥ ३ ॥
अभिरामगुणोद्दामा वामा वामाशयाजनि ।
सर्ववामाशिरोरत्नं शीलध्यानास्य[3]) वल्लभा ॥ ४ ॥
सान्यदा यामिनीयामे तुर्ये वर्यसुखाकरान् ।
शयाना शयनीये प्रापश्यत्स्वप्नांश्चतुर्दश ॥ ५ ॥
चैत्रे सितौ चतुर्थ्यां भे[4]) विशाखायां जिनेश्वरः ।
तद्गर्भे प्राणतामगादुद्योतश्च[5]) जगत्त्रये ॥ ६ ॥
पूर्णेऽथ काले पौषस्य दशम्यां मित्रभे सुतम् ।
सासूत श्यामलं सर्पध्वजमिज्यं सुरासुरैः ॥ ७ ॥
देवीभिर्देववृन्दैश्च कृते मेरौ महोत्सवे ।
भूपोऽपि विभवोत्कर्षात्सहर्षैस्तं व्यधाद्बहु[6]) ॥ ८ ॥
अथास्मिन्गर्भगे पार्श्वे सर्पं सर्पन्तमैक्षत[7]) ।
इतीव निर्ममे तस्य पार्श्व इत्यभिधां पिता[8]) ॥ ९ ॥
अल्पदोषभृदित्यात्तं बाल्यं तेनानुभूय च ।
सर्वदोषमुचा मुक्तं युक्ता तत्र विचारणा ॥ १० ॥

---

[1]) मुखेंदोनख° Cod.
[2]) ?स्वपूरिव Cod.
[3]) ?ध्यामास्य Cod.
[4]) र्थ्यो भे Cod.
[5]) ?°णतोदंगोदुद्योत° Cod.
[6]) द्बहुः Cod.
[7]) °क्ष्यत Cod.
[8]) °धीयिता Cod.

पित्राग्रहात्स[1]) तारुण्ये नरवर्मनृपाङ्गजाम् ।
प्रभावतीं महोत्साहादूढवान् सत्प्रभावतीम् ॥ ११ ॥
परिव्राजकमन्येद्युः कठं[2]) शवतपोमतम् ।
हवात्सम्बोधयामास धूमार्ताहिनिदर्शनात् ॥ १२ ॥
ज्वालाकुलस्त्यजन्प्राणान्सर्पः पार्श्वावलोकनात् ।
अभूद्भुवपतिर्नाम्ना धरणोऽकरणोद्धृतः[3]) ॥ १३ ॥
निन्द्यमानः कठो लोकैर्हिंसामिश्रकुकर्मकृत् ।
वहन्पार्श्वे रुषं मृत्वा मेघमाल्यसुरोऽभवत् ॥ १४ ॥
त्रिंशदब्दीमतिक्रम्य लोकान्तिकसुरार्चितः ।
दत्त्वा संवत्सरं दानं प्रभुर्दीक्षोत्सुकोऽजनि ॥ १५ ॥
पौषे सितौ च राधायामेकादश्यां कृताष्टमः[4]) ।
प्रागंशेऽह्नि विभुर्दीक्षामग्रहीत्त्रिशतीनृपैः ॥ १६ ॥
मनःपर्ययसंज्ञे च ज्ञाने जाते विभोः सुराः ।
नत्वा स्वं-स्वं पदं प्रापुः स्मरन्तो मानसे जिनम् ॥ १७ ॥
द्वितीयेऽह्नि कोपकटे[5]) संनिवेशे जगत्प्रभुः ।
चकार परमान्नेन पारणं धन्यवेश्मनि ॥ १८ ॥
विहरन्कलिगिरौ[6]) कुण्डसमस्य सरसस्तटे ।
कादम्बर्यामटव्यां स कायोत्सर्गमदात्प्रभुः ॥ १९ ॥
महीधरो गजः पातुं जलं तत्र समागतः ।
दृष्ट्वा विभुं पूर्वभवस्मरणात्सेवते स सः ॥ २० ॥
अपि पार्श्वस्थिता देवाः संगीतकमसूचयन् ।
त्रिसन्ध्यं[7]) प्राङ्गणे प्राप्ते कल्पद्रौ कऽउदासते ॥ २१ ॥

---

[1]) *âgraha* das Jemand-wozu-Heranziehen, Veranlassen, vgl. I, 14. und अत्याग्रह v. 343. — In v. 234. ist आग्रह = आरम्भ Unternehmen.

[2]) कवं pr. m. कमंवं sec. m. [3]) द्धृतः Cod.

[4]) s. v. 321 und vgl. Stevenson *Kalpas.* S. 17. 85 und अष्टमकालिक bei Böhtlingk-Roth? S. indess auch Hemac. 85.

[5]) bei der Todtenbahre des Zornes, s. v. 64. [6]) ein *axara* zu viel, s. v. 178. I, 342, 381., *viharan* zweisilbig! [7]) s. v. 110. Hemac. 140.

विभौ गतेऽङ्गराजस्तु नन्तुं तत्रागमद्विभुम् ।
अप्राप्यातिविषण्णोऽभूद्भ्रष्टे[1]) चिन्तामणाविव ॥ २२ ॥
मूर्छालं तमिति प्रेक्ष्य नृपं तत्प्रीतिहेतवे ।
तत्र चक्रुः सुरा मूर्त्तिं नवहस्तमितां प्रभोः ॥ २३ ॥
मृतः कालवशाद्धस्ती तत्राभूद्व्यन्तरामरः[2]) ।
सोऽप्यन्ये च ततः[3]) कामं तद्ध्यातॄणामपूरयन्[4]) ॥ २४ ॥
अङ्गराजोऽपि हृष्टः सन्व्यधात्प्रासादमुच्चकैः ।
कलिकुण्डमिति ख्यातं तीर्थमेतत्तदाद्यभूत् ॥ २५ ॥
कलौ गिरौ कुण्डतटे प्रतिमां यो जगत्प्रभोः ।
पश्यति स्मरति प्रीत्यार्चयत्यस्येहितं भवेत् ॥ २६ ॥
महातीर्थमिदं देवैर्भक्त्याधिष्ठितमीप्सितम् ।
दत्ते भवद्वयस्यापि मन्त्रध्यानात्ततोऽधिकम् ॥ २७ ॥
लब्ध्वा सद्गुरुतो मन्त्रं कलिकुण्डस्य योऽर्हतः ।
ध्यायत्यशङ्कचित्तः सन् तस्य दूरे न सिद्धयः ॥ २८ ॥
क्षुद्रोपसर्गैर्यो ध्यायन्[5]) क्षुभ्यत्यपि कदाचन ।
स सिंहजेता[6]) गोमायुफेत्कृतैरिव नश्यति ॥ २९ ॥
ब्रह्मचारी मिताहारी दान्तो विजितशात्रवः ।
जपन्मन्त्रं गुरोर्वाक्यादचिरात्सिद्धिमाप्नुयात् ॥ ३० ॥
इतो विभुः शिवपुर्यां वने कौशाम्बके ददौ ।
कायोत्सर्गमियायाशु धरणस्तत्र वन्दितुम् ॥ ३१ ॥
व्युदस्यतेऽनेन मम भवताप इतीव सः ।
प्रभोरुपर्यधान्नागः स्वफणातपवारणम् ॥ ३२ ॥
अन्तःपुरीजनैरप्ये विभोः संगीतकं व्यधात् ।
तादृशानां हि सद्भक्तिवल्ल्येवं पल्लवत्यपि[7]) ॥ ३३ ॥

---

[1]) ?अप्रप्या° भूद्रष्टे Cod. [2]) °द्धस्ती° भूद्यंतरामः Cod.
[3]) °न्येचनः Cod. [4]) तद्ध्या° Cod., s. v. 39. (*dhyâtar*). [5]) यन्न Cod.
[6]) i. e. शरभः s. 219. [7]) Denominativ., s. v. 40. 81. 82.

तदादि स[1]) पुरं जज्ञेऽहिछत्त्रेत्यभिधानतः ।
यथा-यथा महान्त(:) स्युर्येच स्यात्तत्तथैव हि ॥ ३४ ॥
गत्वा तत्राहिछत्त्रायां यो नमत्यनिशं जिनं[2]) ।
स नम्यते जगल्लोकैर्लब्ध्वा पदमखण्डितम् ॥ ३५ ॥
तस्यावथ विभू राजपुरेऽप्रतिमया स्थिरः[3]) ।
आगत्येश्वरभूपेन वन्दितश्चातिसंमदात्[4]) ॥ ३६ ॥
ज्ञात्वा पूर्वभवं स्वामिदर्शनाच्छुभदर्शनः ।
तत्राकार्षीन्महोत्तुङ्गं प्रासादं पृथिवीपतिः ॥ ३७ ॥
स्वस्य प्राग्भवमूर्तिं च कौक्कुटीमीश्वरो व्यधात् ।
यत्तददो[5])ऽभवत्तीर्थं कुक्कुटेश्वरमित्यदः ॥ ३८ ॥
सुराः संनिहितास्तद्धि तीर्थमाविश्य तस्थुषः ।
तद्ध्यातृणां[6]) सदा कामं व्यधुः कल्पद्रुमा इव ॥ ३९ ॥
यस्तत्रस्थं जिनं ध्यायत्यनिशं भक्तिभासुरः ।
किंकरन्ति सुरास्तस्य पूर्णकामस्य वेश्मनि ॥ ४० ॥
इतश्च विहरन्नाथस्तापसाश्रमसंनिधौ ।
पुरासन्ने व्यधात्कायोत्सर्गं किमु कुकर्मणः ॥ ४१ ॥
इतो दशभवारातिः कठासुर उपेत्य च ।
उपसर्गान्स्थलान्वेषी[7]) कर्तुमारभताद्भुतान् ॥ ४२ ॥
द्वीपिद्विपद्विपारातिवेतालव्यालवृश्चिकैः[8]) ।
अप्यक्षोभ्यं विभुं ज्ञात्वा विचकार पयोमुचः ॥ ४३ ॥
उन्मूलयन्द्रुमान्गल्लशैलानुद्द्राडयन्बलात्[9]) ।
कल्पान्तारम्भकारीव ववौ वायुः सुदुःसहः ॥ ४४ ॥

---

[1]) सा Cod. [2]) निशां । निजं Cod. [3]) ?रा Cod.

[4]) °तिमसमदात् Cod., s. v. 243. XIII, 2. [5]) ungeschickt, und dann noch am Schlusse wieder *adas!* [6]) तद्ध्या° Cod.

[7]) °र्गांस्थ्यला° Cod., oder ob °र्गांश्छला° zu korrigiren?

[8]) पारीति Cod., *dvipârâti* = Löwe. [9]) *gallaçailân* wohl = *çailagallasthân.*

स्फोटयन्वसुधां शैलान्पाटयंस्त्रासयन्गजान् ।
जगर्ज निष्ठुरं मेघः प्रभुक्षोभकरः किमु ॥ ४५ ॥
स्वस्य प्रवेशयोग्यान्किं गर्तान्कुर्वन्निवाम्बुदः ।
धारासारैर्महातीव्रैर्ववर्षाशनिमुद्भृशम् ॥ ४६ ॥
न श्वभ्रेषु न गर्तासु न नदीनिर्झरेष्वपि ।
तमोवत्तज्जलं क्वापि न ममौ सर्वतो लुठत् ॥ ४७ ॥
यथाशनिर्यथा विद्युद्यथा वारि प्रसर्पते ।
तथा-तथा विभोर्ध्यानप्रदीपस्तु प्रवर्धते ॥ ४८ ॥
न स्थिरायां[1]) न भूध्रेषु[2]) विभो(:) स्थैर्यमभूत्तदा[3]) ।
यदकम्पन्त तेऽप्युच्चैर्न प्रभुर्ध्यानतो मनाक्[4]) ॥ ४९ ॥
प्रवर्धन्नम्बुपूरोऽथ नीचगाम्यपि यो भृशम् ।
तरङ्गादिव[5]) सोऽप्युच्चैर्विभोर्नासापुटं ययौ[6]) ॥ ५० ॥
इतो धरणनागस्य तत्सङ्गादिव विष्टरम्[7]) ।
अकम्पतोच्छलद्वार्धौ पोतवत् सोऽप्यचिन्तयत् ॥ ५१ ॥
अचाल्यं मेरुवत्केन मदासनमचालि रे ।
वज्रेणाद्य शिरस्तस्य हत्वा संचूर्णयाम्यहम् ॥ ५२ ॥
कोपाटोपादिति ध्यात्वा युङ्क्ते[8]) ज्ञानं स यावता ।
तावत्तथास्थं स विभुमपश्यच्चाप्यदूयत ॥ ५३ ॥
तदैव सपरीवारस्तत्रैत्यहिशरीरभृत् ।
फणाछत्रमधाद्भोगेनोद्धरन्स्वामिनं स हि ॥ ५४ ॥
संगीतकं विभोरग्रेऽसूचयत्तद्वधूजनः ।
समवृत्तिर्विभुश्चासीद्द्वयोरपि स दोषमुक् ॥ ५५ ॥

---

[1]) भूमि marg. [2]) भूद्रेषु Cod. पर्वत marg.
[3]) *sthairyam*, fester Platz. [4]) s. v. 238. 334. X, 80. 97. 197.
[5]) ?तरपंगादिव Cod.
[6]) stieg durch das Wogen dem Herrn bis zur Nasenhöhle.
[7]) आसनं marg. [8]) युक्ते Cod.

व्यरमत्स[1]) यदा वृष्टेर्न तदा धरणः क्रुधा ।
स्वभृत्यानादिशन्मङ्क्षुविपक्षक्षयदक्षिणान्[2]) ॥ ५६ ॥
मेघमाली स तान्दृष्ट्वा कोपारुणविलोचनान् ।
द्रुतं द्रुत्वा विभोः पादानशिश्रेदयं[3]) मन्दधीः ॥ ५७ ॥
संजहाराब्दवृन्दं तन्नत्वोवाच च सोऽसुरः ।
अनात्मज्ञेन यत्स्वामिन्मयाचारि[4]) क्षमस्व तत् ॥ ५८ ॥
दासोऽतः परमस्मीश तव विश्वजनप्रभो ।
त्वं सदा तु दयाधारो विशेषादपि तां कुरु ॥ ५९ ॥
त्रैलोक्यप्राणभृन्नाथ यन्मां मर्षितवान्भवान् ।
तन्निर्येव द्विषन् सूर्यः खद्योतं किं न लज्जते ॥ ६० ॥
कठोऽपीत्थमभूत्स्वामिसेवको धरणेन्द्रवत् ।
धरणानुमतः[5]) संघे प्रत्यूहव्यूहनाशनः[6]) ॥ ६१ ॥
धरणेन्द्रकठाद्यास्ते बभूवुः पार्श्वशासने ।
महोत्सवकरास्तत्तत्समीहितविधानतः ॥ ६२ ॥
गतेष्वथ विभुं नत्वा तेषु स्वं-स्वं पदं प्रति ।
स्वामी विहर्तुमन्यत्र ययौ तीर्थकृताश्रयः[7]) ॥ ६३ ॥
अथ काशीवने[8]) चैत्रचतुर्थ्यां धातुकानले[9]) ।
राधायां चतुरशीते गतेऽह्न्याप केवलम् ॥ ६४ ॥
सुरासुरैः समवसरणे[10]) [प्रा]प्ते जगद्विभुः ।
चकार देशनां पुण्यनाद्यनान्दीं[11]) जगन्मुदे ॥ ६५ ॥
अश्वसेनमुखास्तत्र नरेशाः परिवव्रजुः ।
वामाप्रभावतीमुख्या नार्यश्च जिनबोधिताः ॥ ६६ ॥

---

[1]) °मन्स Cod. [2]) Compositum? „geschickt schnell die Feinde zu vernichten.“ [3]) श्रदयं Cod. [4]) चरि Cod. [5]) मता Cod. [6]) s. 265. [7]) तीर्थाकृ Cod. [8]) कासी Cod. so auch v. 72. 91. [9]) als die *dhâtu* in ihm wie durch Feuer verzehrt waren, s. v. 330 und v. 18 कोपकटे. [10]) स्थानक marg. [11]) नांदी Cod.

हस्तिसेनमुखाः केचित्सम्यक्त्वं च प्रपेदिरे ।
तत्रार्योऽपि स्फुरच्छीलकमलोन्मीलनांशुभाः ॥ ६७ ॥
आर्यदत्तमुखास्तस्य बभूवुर्दश सूरयः ।
मूर्तास्ते यतिधर्मस्येवांशा विभुमुपासकाः[1]) ॥ ६८ ॥
सम्पन्नोऽतिशयैः स्वामी विजहार धरातले ।
स्थाने-स्थानेऽपि तीर्थानि कुर्वन्नंह्रिनिवेशनात् ॥ ६९ ॥
आससाद च तीर्थेशं क्रमाच्छत्रुञ्जयं विभुः ।
आद्यार्हन्निव भव्यानां तत्प्रभावमसूचयत् ॥ ७० ॥
विभुव्याख्यानतः सर्पनकुलेभकुरङ्गकाः ।
प्रबुद्धाः प्रययुस्तत्र स्वर्गं साम्यसमाश्रयाः ॥ ७१ ॥
रैवतादिषु शृङ्गेषु विहृत्य त्रिजगत्प्रभुः ।
पुनः काशीमयासीत्स[2]) त्रिदशैः सेवितक्रमः ॥ ७२ ॥
हस्तिसेनोऽथ तद्बन्धुस्तत्रैत्य विभुमानमत् ।
सुरेन्द्रा अपि सम्भूय भक्तिनुन्नाः समाययुः ॥ ७३ ॥
इति कृपाब्धिरीशोऽपि तेषां तारणकारणे ।
सर्वभाषानुयायिन्या गिरारभत देशनाम् ॥ ७४ ॥
शत्रुञ्जयः सुरेशार्चा संघत्वं च स सद्गुरुः ।
सम्यक्त्वं शीलसाम्ये च शिवसौख्याय सप्तकम् ॥ ७५ ॥
अनन्तभवसम्भूतदुःकृतद्रोहकृद्गिरिः ।
शत्रुञ्जयः सिद्धिपदं शाश्वतः सेव्यते न कैः ॥ ७६ ॥
रागद्वेषद्विषद्ध्वान्तप्रघ्नो[3]) वन्द्यपदाम्बुजः ।
जनवृजिनसम्पातं[4]) पूजितो हन्ति देहिनाम् ॥ ७७ ॥
अर्जयंस्तीर्थकृन्नोत्रं स्वगोत्रं च पवित्रयन् ।
लम्भयन्नपरान्पुण्यं संघेशः सेव्यते न कैः ॥ ७८ ॥

---

[1]) °शकाः Cod. *upâsaka* mit dem Accus. [2]) वासीत्स Cod.

[3]) ?°षध्वांतवु° Cod. Zu *dhvânta* s. 83. 217. 225. 327. 342. II, 14.

[4]) व्रजिन Cod. पाप marg.

मिथ्यात्वघर्मसंघूर्णिजनान्सम्यग्वचोऽमृतैः ।
निर्वापयन्गुरुर्ध्यातः पातकान्तकरोऽङ्गिनाम् ॥ ७९ ॥
तावज्जीवो भ्रमत्यत्र भवे मिथ्यात्वमोहितः ।
सम्यक्त्वं न स्पृशत्येष यावन्निःशेषपापनुत् ॥ ८० ॥
जलत्यग्निर्विषं सर्वं पीयूषत्यहिरस्रजति ।
किंकरन्ति सुरा यस्मात्तच्छीलं सेव्यमङ्गिभिः ॥ ८१ ॥
स्वभाववैरिणोऽप्यङ्गिगणा यद्वैरवर्जिताः ।
मित्रन्त्यन्योऽन्यमासेव्यं साम्यं सिद्धिनिबन्धनम् ॥ ८२ ॥
सप्तैते सप्तनरकध्वान्तभित्सप्तसप्तिभाः[1]) ।
एकोत्तरस्सप्तकर्मसमाप्तेश्च शिवाप्तये ॥ ८३ ॥
हस्तिसेनो निशम्येति भक्त्योत्थाय नमन्जिनम् ।
कृताञ्जलिपुटः संघपतित्वं प्रार्थयन्मुदा ॥ ८४ ॥
इन्द्राहृतैर्जिनेन्द्रोऽपि वासाक्षतकणैरमुम् ।
प्रातिष्ठपद्वर्यं[2]) संघपतिमुत्सवमन्दिरम् ॥ ८५ ॥
स तदैव समं संघैर्देवालयमनुव्रजन् ।
पूर्वसंघपवन्मार्गेऽर्चेति स्म जिनान्गुरून् ॥ ८६ ॥
शत्रुञ्जयमपि प्राप्य नदीभ्यो जलमाहरन् ।
महोत्सवैर्युगादीशमनमन्मृन्मयो भवन्[3]) ॥ ८७ ॥
शृङ्गे-शृङ्गेऽपि चैत्यानि कारयन्वित्तविक्रमात्[4]) ।
स हि पुण्यघनः संघमर्चेति स्म महोदयी ॥ ८८ ॥
चन्द्रप्रभासे श्रीशैले गिरिनारगिरावपि ।
नत्वा-नत्वा[5]) च तीर्थेशान्दानं पञ्चविधं ददौ ॥ ८९ ॥
क्षेत्रेषु सप्तसु स्वं स स्वं वीजमिव निक्षिपन् ।
निःश्रेयःफलं लब्ध्वा द्राग्भावाम्भोभिरसेचयत्[6]) ॥ ९० ॥

---

[1]) °त्सप्तसप्तभा Cod. [2]) °पश्चर्यं Cod. [3]) ?°नमन्मुन्मयो भवत् Cod. *mrinmaya* im Sinne von *sthira?* [4]) ?°त्तविद्रुमान् Cod. [5]) नत्वानुत्वा Cod. [6]) ?फलं व्यौ द्राग् त्रावा° Cod. ल marg.

धर्मं चतुर्विधं[1]) ध्यात्वा चलितस्तं[2]) पथि प्रभुम् ।
नत्वा काशीमयासीत्सोऽवासीच्चासीमचैत्यकृत्[3]) ॥ ९१ ॥
जिनश्चित्ते[4]) गुरुर्नेत्रे वाचि तत्त्वं श्रुतं श्रुतौ ।
करे दानं शिरस्याज्ञा धर्मिणस्तस्य नापरा ॥ ९२ ॥
इतो विहरतोऽभूवन्सहस्रा[5]) विंशतिर्विभोः ।
शतानि च नव प्राप्तलब्धयो व्रतिनां गणे ॥ ९३ ॥
सहस्रास्त्रिंशतिः साष्टा व्रतिनीनां च श्रावकाः ।
लक्षं सहस्रा आसंस्ते चतुष्षष्टिमिता(:) प्रभोः ॥ ९४ ॥
सप्तसप्तिसहस्राणि[6]) त्रयो लक्षाश्च श्राविकाः ।
विभुस्वहस्तविन्यस्तधर्माणोऽमी परे न हि ॥ ९५ ॥
आयुर्वर्षशतं प्रपाल्य भगवान्सम्मेतशैलं गतो
मासेनानशनेन कर्मविलयं कृत्वा त्रयस्त्रिंशता ।
सार्धं तैः श्रमणैः सिताष्टमदिने मासे शुचौ निर्वृतो[7])
राधायां त्रिदशैः कृतान्त्यकरणः श्रीपार्श्वनाथो जिनः
॥ ९६ ॥
श्रीहस्तिसेनोऽपि निजं तनूजं महारथे युज्यमथो[8]) विधाय।
शत्रुञ्जये साम्यसमाश्रयेण समाश्रयत्सिद्धिसुसद्म शान्तः
॥ ९७ ॥

ये सिद्धा मुनयोऽपि संघपतयस्तीर्थोद्धृतिप्रह्विणः[9])
केचित्ते सुरराज तेऽत्र कथिताः कालेऽवसर्पत्यपि ।

---

[1]) nämlich दान, शील, जप, भाव, s. Stevenson *Kalpas*. S. 6. 65. Oder s. II, 186. [2]) ? वलिनस्तं Cod. Zu √ चल्, s. II, 475. 603. X, 91. 136. 199. XIV, 183. 189. [3]) *avâsît* wohl = *prâpa*, s. Nalod. I, 43? oder ist etwa *avâtsît* zu lesen? *asîmat* wohl von √ *sam*, wie *asîdat* von √ *sad*.
[4]) श्चैत्ये pr. m. [5]) *sahasra* als Mascul. oder Fem.! ebenso v. 94.
[6]) für सप्तसप्ततिस° oder = 1200? [7]) so auch metri caussa, nicht °त्तः; s. 290. Hem. 74. hat निर्वृतिः [8]) मतो? aus *yujyam* + *atas*.
[9]) द्धृति Cod.

अस्मत्तोऽपि च ये हि भाविन इहैकान्तं महादुःखिनम्
यावत्तानपि भावभासुरमनाः पुण्यान् शृणु प्रस्तुतान्
श्रीशत्रुञ्जयशैलराजचरितं श्रोतुश्च वक्तुस्त्रिधा[1]) [॥९८॥
शुद्ध्या बुद्धिविवर्धनं रविरिवाज्ञानान्ध्यसुनिर्मलम्[2]) ।
रुग्दारिद्र्यपरापमृत्युशमनं पीयूषवत्स्वादु यत्
कृत्वा कर्मनिषूदनं च रचयत्यानन्दमुच्चैःपदे ॥ ९९ ॥
इतो वैभारमाप्तानामस्माकं वचसा नृपः ।
कृत्वा यात्रां श्रेणिकोऽपि चैत्यान्यत्र पुरेऽपि च ॥१००॥[3])
अस्मन्निर्वाणतो वर्षैस्त्रिभिः सार्धाष्टमासकैः ।
धर्मविप्लावकः शक्र[4]) पञ्चमारो भविष्यति ॥ १०१ ॥
ततः शतैश्चतुर्भिः षट्षष्टिभिर्वत्सरैर्दिनैः ।
पञ्चचत्वारिंशतापि विक्रमार्को महीमिमाम् ॥ १०२ ॥
सिद्धसेनोपदेशेनानृणीकृत्य जिनोक्तवत् ।
अस्मत्संवत्सरं लुप्त्वा[5]) स्वं तमाविष्करिष्यति ॥ १०३ ॥

इतश्च काम्पील्यपुरे सुरेशार्हद्गृहार्हिते[6]) ।
भविता भावडः श्रेष्ठी[7]) व्यवहारिशिरोमणिः ॥ १०४ ॥
भविची भावला नाम तत्पत्नी तीव्रशीलभा ।
धर्माश्रिता क्षान्तिरिव रेजे या भावडानुगा ॥ १०५ ॥
गृहव्रतं पालयतोस्तयोर्यास्यन्ति वासराः ।
सुषमाकालवत्स्वैरधर्मशर्मसमाश्रयात्[8]) ॥ १०६ ॥

---

[1]) ?तुश्चचक्रु° Cod. [2]) ?ज्ञानान्ध्या pr. m. तु निर्मलं Cod.

[3]) Lücke? [4]) शत्रु Abschrift. [5]) s. v. 282. 158. 191. [6]) हार्हते Cod.

[7]) s. Stevenson, *Kalpas.* S. 5. Die Kaufleute sind unter den Jaina sehr zahlreich, ähnlich wie unter den jetzigen friends of peace. Der Handel braucht eben Frieden.

[8]) सुखमा° Cod.

चञ्चला-चञ्चला लक्ष्मीः स्वलक्ष्मकलितालयात् ।
पालितापि चिरं तस्य पलास्यत्यपि[1]) पश्यतः ॥ १०७ ॥
यातेऽपि द्रविणे सत्त्वं न तयोर्यास्यति क्वचित् ।
सत्त्वसाध्या हि यत्सर्वा क्रिया पुंसां मनीषिता[2]) ॥ १०८ ॥
अल्पवेषधरोऽप्यल्पसद्मगोऽल्पस्वमान्पुनः ।
सोऽनल्पभावभृद्धर्मी[3]) कर्ता हय्यर्जनाद्ययम्[4]) ॥ १०९ ॥
त्रिसंध्यं जिनमर्चित्वा नमिष्यति गुरूनसौ ।
द्वयोर्हि संध्ययोर्भक्त्या प्रतिक्रंस्यति निर्मलः[5]) ॥ ११० ॥
अन्यदा विहरन्तौ द्वावस्य तत्तगृहान्मुनी ।
भावला प्रतिलभ्याथ प्रक्ष्यति स्वधनागमम् ॥ १११ ॥
विदित्वाथ तयोरेको व्याहरिष्यति तामिति ।
विक्रेतुरद्य तुरगी ग्राह्या बहुधनाप्तये ॥ ११२ ॥
सावद्यमप्यदो(?)ऽस्माभिरुक्तं बहु शुभायते ।
त्वत्सूनुस्तु[6]) ततो द्रव्यात्तीर्थमप्युद्धरिष्यति[7]) ॥ ११३ ॥
सा नंस्यत्यथ तौ हृष्टा धर्मलाभाशिषं[8]) च तौ ।
दत्त्वा स्वाश्रयमासाद्य गुरुपादान् श्रयिष्यतः ॥ ११४ ॥
साथ हट्टं गृहात्प्राप्ता तुरगीक्रयकं नरम् ।
दृष्ट्वा पत्युर्मुनेर्वाक्यं वक्ष्यतीदृक्[9]) हितप्रदम् ॥ ११५ ॥
किंचिदुद्धाररौप्येण[10]) द्रव्येणाश्वीं स भावडः ।
ग्रहीष्यति गृहायातां कामधेनुमिवाङ्गिनीम् ॥ ११६ ॥
मुक्त्वा सर्वाणि कर्माणि सा तामेव श्रयिष्यति ।
शुभोदर्कं हि यद्वसु पाल्यते सर्वयत्नतः ॥ ११७ ॥

---

[1]) Für पलैष्यति oder पलायिष्यति! der Stamm इ ist ganz verschwunden.

[2]) °षिताः Cod. [3]) र्मि Cod. [4]) ?हद्यर्जे° Cod., *hayî*, Stute.

[5]) ?°स्यंति° लाः Cod., zur Beichte gehen? s. प्रतिक्रमण going to confess to a spiritual guide, Stevenson *Kalpas*. S. 7. [6]) °नुसु Cod.

[7]) द्रव्याती° द्वरि° Cod. [8]) शिखं Cod. [9]) so Cod., nicht °*ggh*°

[10]) ?द्वाररौक्येण Cod.

समये साथ सर्वाङ्गस्फुरल्लक्षणलक्षितम् ।
उच्चैःश्रवोऽनुजन्मानमिवाश्वं प्रसविष्यति ॥ ११८ ॥
विहायणः[1]) किशोरोऽथ स स्वतेजोभिरंशुवत् ।
राजस्पृहायै भविता तत्तज्जननिवेदितः[2]) ॥ ११९ ॥
तपनोऽथ नृपोऽभ्येत्य तद्गृहान् स्वयमुत्सुकः[3]) ।
तस्मै लक्षत्रयं दत्त्वा वित्तमश्वं ग्रहीष्यति ॥ १२० ॥
सोऽपि तैर्द्रविणैरश्वीर्भूयसीः संग्रहीष्यति ।
तत्तत्तुरगरत्नानां खानीर्दारिद्र्यनाशिनीः ॥ १२१ ॥
सप्तभिः-सप्तभिः सप्तसप्तिर्भुवनमेचकम्[4]) ।
उद्योतयत्यदःसूनुस्त्रिलोकान्द्योतयिष्यति[5]) ॥ १२२ ॥
इतीवास्य भविष्यन्ति त्रिगुणास्ते ततोऽपि च ।
क्रमादस्याः क्रमक्रान्तदिक्चक्रा[6]) बहुविक्रमाः ॥ १२३ ॥
[युग्मम् ॥
सर्वेषामधिपं ज्ञात्वा विक्रमार्कं स भावडः ।
तानेकवर्णानादाय करिष्यत्यस्य ढौकनम् ॥ १२४ ॥
तुष्टोऽथ विक्रमादित्यस्तस्य सौराष्ट्रमण्डले ।
द्वादशान्यपुरोपेतां दाता[7]) मधुमतीं पुरीम् ॥ १२५ ॥
वाद्यमानेषु वाद्येषु छत्त्रचामरचिह्नितः ।
पठद्भिर्मागधैस्तारं गायद्भिर्गायनीजनैः ॥ १२६ ॥
हयघट्टैर्जनव्रातैर्वृतो मधुमतीं पुरीम् । [युग्मम् ॥
उत्तोरणामथाभ्येत्य[8]) भावडो वक्ष्यति[9]) स्वकाम् ॥ १२७ ॥
तस्मिन्नेव क्षणे तस्य भार्या पूर्वेव भास्करम्[10]) ।
लक्षणव्यञ्जनोपेतं प्रसविष्यति नन्दनम् ॥ १२८ ॥

---

[1]) यकः Cod. [2]) मिवेदितः Cod. [3]) ?स्वयत्सकः Cod.
[4]) मेवकं Cod. [5]) °*ty*, *adahsûnus*, der Sohn jener Stute.
[6]) दिग्वक्रा Cod. चक्रा sec. m. [7]) दत्वा Cod. Das Participialfutur ist nöthig.
[8]) °रणाम° Cod. [9]) √वच्, wird sie die seinige nennen? nach sich benennen? oder √वह्, wird einziehen in? [10]) wie der Osten die Sonne.

सम्पद्बलोदितस्तस्यानन्दवार्धिमुखेन्दुना ।
सूनोरमन्दमुद्बलो न केनापि स्खलिष्यति ॥ १२९ ॥
पुत्रागतिश्रुतिप्रीतः प्रविश्य स्वपुरं रयात् ।
ददद्दानमसौ दीनान्दयया तोषयिष्यति ॥ १३० ॥
प्रसादिष्यति सर्वाशा वायुर्वास्यति सौख्यकृत् ।
सचराचरजीवानां मनः शान्तिमुपैष्यति[1]) ॥ १३१ ॥
स स्वसूनोरनूनाच्च[2]) भाग्यभासुरवर्ष्मणः[3]) ।
कर्ता स्वगोत्रानुमतं गोत्रं जावड इत्यथ ॥१३२॥ युग्मम्॥
स लाल्यमानो धात्रीभिस्तत्पयःपानपोषितः ।
सुरभूरुहवत्पित्रोः[4]) पूरयिष्यति वाञ्छितम् ॥ १३३ ॥
निमित्तज्ञोक्तभूभागे शुद्धे स्वविभवोदयात् ।
भावडोऽन्यां पुरीं नाम्ना तेनैव[5]) स्थापयिष्यति ॥ १३४ ॥
इष्टं संजायते पुण्यात्पुण्येशास्तु जिनेश्वराः ।
आसन्नपुण्यदस्तेषु श्रीवीरः परमेश्वरः ॥ १३५ ॥
इतीव तत्र सोऽस्माकं प्रासादं कारयिष्यति ।
पार्श्वे च पौषधागारं धर्मध्यानविधीच्छया ॥१३६॥ युग्मम्॥
मुक्त्वाथ रिङ्खणविधिं पादचङ्क्रमणक्षमः ।
कुमारः पञ्चवर्षीयः कलाभ्यासं विधास्यति ॥ १३७ ॥
स्थितं[6]) मध्यं वयस्तस्मिन् तत्पितर्येपि चिन्तनम् ।
तद्योग्यकन्यासम्प्राप्तिं[7]) युगपत्संविधास्यतः[8]) ॥ १३८ ॥
विज्ञाय काम्पील्यपुरे स्वजातीयान्सहस्रशः ।
तत्तल्लक्षणदक्षं स स्वं श्यालं[9]) प्रेषयिष्यति ॥ १३९ ॥

---

1) पेष्यति Cod. 2) नोच्च Cod. 3) शरीर marg.
4) भूरुवत्पि° Cod. 5) also *Jâvaḍapura?* 6) तिं Cod.
7) ?तद्योगः कन्या संप्राप्ता Cod.
8) युंगप° Cod. Die beiden Eltern. 9) शालं Cod.

इतः स गच्छन्काम्पील्यं शत्रुञ्जयतले[1]) पथि ।
घटीग्रामे निशामेकामुषिष्यति[2]) निमित्ततः ॥ १४० ॥
इतस्तत्र पुरेश्वरस्वज्ञातीयो वणिग्वरः ।
वसत्यस्य सुतारत्नं सुशीलेति भविष्यति ॥ १४१ ॥
लब्धवाणीवरा सा तु देवस्त्रीसमविग्रहा ।
स्वगृहाजिरमासाद्य तमीक्षिष्यति कौतुकात् ॥ १४२ ॥
मातुलो जावडस्यापि तारास्विव शशिप्रभाम् ।
कन्यास्वन्यासु तां वीक्ष्य स विस्मयमवाप्स्यति ॥ १४३ ॥
ज्ञात्वा तन्नाम तन्नोच्चं[3]) तामाकार्य निमित्तवित् ।
उत्सङ्गेऽप्यधिरोप्यैतत्तातमाह्वयिता जनात् ॥ १४४ ॥
ग्रामोचितामुपादायोपदां सूरोऽपि तत्क्षणात् ।
तं नमंस्तेन चालिङ्ग्यासिष्यते निजसंनिधौ ॥ १४५ ॥
उल्लास्य मधुरैर्वाक्यैस्तं सानन्दं स कोविदः ।
कन्यां स्वभागिनेयाय मार्गयिष्यति[4]) तत्समाम् ॥ १४६ ॥
स्वाशङ्क्या नम्रवदनो यावत्सूरो भविष्यति ।
तावत्स्मित्वा स्वयं कन्या तमेवं व्याहरिष्यति ॥ १४७ ॥
योऽभिजातो भृशं कर्ता मच्चतुःप्रश्ननिर्णयम् ।
स वरोऽस्तु ममानर्घ्यो नो चेत्कर्तास्मि सत्तपः ॥ १४८ ॥
तदुक्तिमिति निर्वर्ण्य स प्रमोदपरः कनाम्[5]) ।
सकुलामपि तां लात्वा पुरमेष्यति सत्वरः ॥ १४९ ॥
तच्छ्रुत्वा भावडोऽप्युच्चैः कौतुकोत्तानमानसः ।
आदाय स्वजनानस्मच्चैत्ये[6]) स्थास्यति पुत्रवान् ॥ १५० ॥

---

[1]) तलो Cod. [2]) उपिष्यति Cod. — Statt *vatsyati!*

[3]) तन्नीच Cod. [4]) verlangen, bitten, s. 177. Anders 298.

[5]) ob कन्यां zu lesen? *y* fehlt ja im Cod. öfter in Gruppen. कना ist nur im Ṛigveda belegt. [6]) स्मच्चैत्ये Abschrift.

विभूषिताङ्गी कन्यापि वृता तत्स्वजनैर्घनैः ।
चैत्यमेत्य जनान्सर्वान् चक्षुषा लोकयिष्यति ॥ १५१ ॥
सर्वत्र भ्रमणात्खिन्नमिव तच्चक्षुरुच्चकैः ।
जावडे यूनि लावण्यसरस्याश्रममेष्यति ॥ १५२ ॥
ईषत्स्मितोत्थसृक्सृक्का[1]) मनोरथरथस्थितम् ।
सा सुशीला सुशीलाभिर्वाणीभिस्तं वदिष्यति ॥ १५३ ॥
धर्मार्थकाममोक्षाख्यानमून् शास्त्रसमर्थितान् ।
चतुरः पुरुषार्थान्मे पुरश्चतुर[2]) वर्णय ॥ १५४ ॥
सर्वशास्त्रपयोराशिमन्दरः स कुमारराट् ।
मन्दरक्षुब्धपाथोधिध्वनिरेवं[3]) वदिष्यति ॥ १५५ ॥
तत्स्वरत्नचयाधारः सर्वभूतहितप्रदः ।
चारित्रलक्षणो धर्मः कस्य शर्मकरो न हि ॥ १५६ ॥
हिंसास्तेयपरद्रोहमोहक्लेशविवर्जितः ।
सप्तक्षेत्रोपयोगी स्यादर्थोऽनर्थविनाशकः ॥ १५७ ॥
जातिस्वभावगुणभृल्लुप्तान्यकरणः क्षणम् ।
धर्मार्थाबाधकः कामो दम्पत्योर्भावबन्धनम् ॥ १५८ ॥
कषायदोषापगतो[4]) भाग्यवान्जितमानसः ।
शुक्लध्यानमयः स्वात्माध्यक्षो मोक्ष उदीरितः[5]) ॥ १५९ ॥
सेति निर्णयमासाद्य भारत्यनुमतं[6]) मुदा ।
स्वचक्षुःषट्पदाधारां तत्कण्ठे मोक्ष्यति स्रजम् ॥ १६० ॥
हर्षोत्कर्षान्मनःप्रीत्या पितृभ्यां शुभवासरे ।
तयोः करिष्यते कामं विवाहोऽन्योऽन्यरक्तयोः ॥ १६१ ॥

---

[1]) ? सृत्स्वका pr. m. सृत्सृक्का sec. m. „die Lippen entsendend ein entstehendes feines Lächeln“: *uttha* sollte voranstehen. Oder ist *sraksrikvâ* zu lesen? „die Lippen durch ein feines Lächeln entstehenden Kranz habend dadurch bekränzt.“

[2]) Voc., o Kluger! [3]) पयैाधि Cod. Ob *payodhi?* [4]) त: Cod.

[5]) ? व्यक्षोमोक्षमुदी° Cod. [6]) मुमतं Cod.

कदाचिद्योगतो[1]) रविशशिनोर्देहछाययोः[2]) ।
हीयमानाधिकत्वाच्च न तयोरुपमानवत् ॥ १६२ ॥
धनार्जने रिपुध्वंसे चतुरश्चतुरः पृथक् ।
उपायान्कुर्वतस्तस्य सेत्स्यन्त्यर्थास्त्रयश्चतुः ॥ १६३ ॥
कियत्यपि गते काले भावडेऽथ दिवं गते ।
जावडः स्वपुरीमेतां धर्मवत्पालयिष्यति ॥ १६४ ॥
दुःषमाकालमाहात्म्यान्मुङ्गलानां[3]) बलं बलात् ।
पयोधिपूरवत्पृथ्वीं प्लावयित्वा ग्रहीष्यति ॥ १६५ ॥
गोधान्यधनबालस्त्रीमध्यमान्त्योत्तमान्जनान्[4]) ।
सौराष्ट्रकच्छलाटादीन् लात्वा यास्यन्ति मुङ्गलाः ॥ १६६ ॥
स्वस्वोचितेषु[5]) कार्येषु वर्णान्सम्भाष्य मुङ्गलाः ।
दत्त्वा बहूनि वित्तानि योजयिष्यन्ति मण्डले ॥ १६७ ॥
तत्रापि जावडः श्रेष्ठी सर्ववस्तुषु कोविदः ।
अर्जयिष्यति वित्तानि धर्माणीव विचारवान् ॥ १६८ ॥
आर्यदेशऽइव स्वीयज्ञातिमेकत्र वासयन् ।
तत्रापि चैत्यमस्माकं कारयिष्यति धर्मवान् ॥ १६९ ॥
आर्यानार्येषु देशेषु विहरन्तो मुनीश्वराः ।
तत्रायास्यन्ति सानन्दो वन्दिष्यति च जावडः ॥ १७० ॥
धर्मव्याख्याक्षणे सिद्धशैलोच्चमहिमोदये ।
पञ्चमारे जावडाख्यस्तीर्थोद्धर्तेति[6]) श्रोष्यति ॥ १७१ ॥
ततः प्रणम्य सानन्दो मुनीनेवं स प्रक्ष्यति ।
स जावडोऽहमन्यो वा यस्तीर्थोद्धारकृद्गुरो[7]) ॥ १७२ ॥

---

[1]) ?द्योगतो Cod. [2]) Niemals gab es den Beiden Aehnliches, da sie wie Nacht und Mond, Körper und Schatten zu einander gehörten, und da sie in überwiegender Weise (Alles) hinter sich zurückliessen.

[3]) दुःखमा° Cod. [4]) °मजनान्? [5]) स्वौचि Cod.

[6]) द्धर्तेति Cod. [7]) द्धार Cod.

उपयोगेन[1]) विज्ञाय गुरुस्तु व्याहरिष्यति ।
अभूवन्पुण्डरीकाधिष्ठातारो हिंसकाः क्रमात् ॥ १७३ ॥
मद्यमांसाशकैस्तैस्तु पञ्चाशद्योजनावधि[2]) ।
परितः पुण्डरीकाद्रेरुद्वसं[3]) प्रावितन्यत[4]) ॥ १७४ ॥
यस्तत्रावधिमुल्लङ्घ्य भ्रमत्यर्वाग्जनः क्वचित् ।
कपर्दयक्षो मिथ्यात्वी तं हिनस्त्यतिरोषणः ॥ १७५ ॥
अपूज्यो भगवान्जातः श्रीयुगादिजिनेश्वरः ।
समयोऽयं तदुद्धारे[5]) भाग्यवांश्च भवानहो ॥ १७६ ॥
कारितं बाहुबलिना बिम्बं श्रीप्रथमप्रभोः ।
चक्रेश्वरीं सुरीं भक्त्या मार्गय[6]) त्वं जिनोदितः ॥ १७७ ॥
इति श्रुत्वा गुरुं[7]) नत्वा प्रमोदोत्फुल्ललोचनः ।
जावडः स्वगृहान्गत्वा जिनमर्चयिष्यति[8]) ध्रुवम् ॥ १७८ ॥
कृत्वा बलिविधानं[9]) च संतोष्य क्षुद्रदैवतम् ।
मनस्याध्याय च क्लेशं तपिष्यति[10]) समाहितः ॥ १७९ ॥
मासिकात्तपसः प्रान्ते तुष्टा चक्रेश्वरी सुरी ।
साक्षाद्भूत्वा महापुंसं तमेवं व्याहरिष्यति ॥ १८० ॥
याहि तक्षशिलाद्रङ्गं जगन्मल्लं च तत्प्रभुम् ।
सम्भाष्य धर्मचक्राग्रे बिम्बमार्हतमीक्ष्यसि[11]) ॥ १८१ ॥
जिनोदितो भवान्भाग्यभासुरो मत्प्रसादतः ।
विधास्यति महातीर्थोद्धारं[12]) सारं सुधर्मणाम् ॥ १८२ ॥

---

[1]) s. v. 231. Oder ob योगिनं zu lesen? „ihn als einen brauchbaren erkennend".
[2]) शद्धोज Cod. [3]) „Oede"? [4]) ?प्रवि Cod.
[5]) द्वारे Cod. [6]) मार्गय Cod. [7]) गुरूं Cod.
[8]) ein *axara* zu viel, ◡ ◡ — ◡ — statt ◡ — ◡ —, s. v. 19.
[9]) s. Stevenson *Kalpas.* S. 73. [10]) क्लेशां तपिस्यति Cod. Für *tapsyati.*
[11]) für ईक्षिष्यसे! [12]) द्वारं Cod.

आकर्ण्य कर्णपीयूषनिभमेतद्वचः स च ।
द्राक्[1]) चलिष्यत्युप[2]) तक्षशिलां[3]) देवीं स्मरन्हृदि ॥१८३॥
प्राभृतैर्बहुभिर्भूपं संतोष्य प्रतिमां विभुः ।
देव्योपदिष्टां स श्रेष्ठी प्रीतिमान्प्रार्थयिष्यति ॥ १८४ ॥
लब्ध्वा प्रसादं भूपालाद्धर्मचक्रमुपेत्य च ।
भक्त्या प्रदक्षिणीकृत्यार्चयिष्यति समाहितः ॥ १८५ ॥
कियत्यपि गते काले ज्यौत्स्नात्क्रमिव निर्मलम् ।
ऋषभस्वामिनो बिम्बं पुण्डरीकद्वयान्वितम् ॥ १८६ ॥
मूर्तं तत्सुकृतमिव हृक्पीयूषनिभं[4]) पुरः ।
आविर्भविष्यति रयाद्दयात्किं नोपलभ्यते ॥१८७॥ युग्मम्॥
पञ्चामृतैः स संस्नाप्य पूजयित्वा जगद्विभुम् ।
रथेऽधिरोप्य पुर्यन्तर्नेष्यत्युत्सवपूर्वकम् ॥ १८८ ॥
साहाय्यं[5]) भूपतेर्लब्ध्वा तचस्यान्निजगोत्रिणः ।
पुरस्कृत्यैकभक्तेनानुतीर्थं[6]) स चलिष्यति ॥ १८९ ॥
भूमिकम्पमहाघातनिर्घातांहृिप्रदीपनम्[7]) ।
मिथ्यादृक्सुरसम्बद्धं[8]) विघ्नव्यूहं पदे-पदे ॥ १९० ॥
पुण्याद्याद्विलुप्यासौ सौराष्ट्रमण्डले[9]) क्रमात् ।
निजां पुरीं मधुमतीमलमासादयिष्यति[10]) ॥१९१॥ युग्मम्॥
इतश्च पूर्वं तेनैव पूरितान्यभवन्किल ।
वाहनानि महाचीणचीणभोटान्प्रति[11]) स्फुटम् ॥ १९२ ॥

---

[1]) s. v. 254. X, 169. [2]) द्राग् वलि° Cod. चलि sec. m.
[3]) तक्षि° Cod. [4]) हृग्पीयू° Cod. [5]) साहाज्यं Cod.
[6]) त्येकभ° Cod. „mit täglich nur einer Mahlzeit“, s. v. 321.
[7]) ?ताहृिप्र Cod. [8]) हृग् सुर Cod. [9]) ष्ट्रा Cod.
[10]) निजं° वर्त्तीमल° Cod. *alam* = unversehrt.
[11]) चीणवीणाभो° Cod.

भ्रमित्वा वायुवशतः स्वर्णद्वीपं[1]) समासदन् ।
अग्निदहात्सुवर्णत्वं निश्चितं[2]) पोतधारिभिः ॥ १९३ ॥
अष्टादशापि पोतास्ते भृतास्तद्धातुभिर्भृशम्[3]) ।
प्रवेशकालऽएवास्य समेष्यन्ति सुभाग्यतः ॥ १९४ ॥
नत्वैकोऽथ नरः प्राप्ते पुरीपरिसरे[4]) मुनिम् ।
श्रीवज्रस्वामिनामानं तस्माऽआवेदयिष्यति ॥ १९५ ॥
द्वितीयस्तु द्वादशाब्दीप्रान्ते पोतानुपागतान्[5]) ।
कथयिष्यति सानन्दः स्वर्णधातुभृतानपि[6]) ॥ १९६ ॥
ताभ्यां दोलितचित्तः सन् स एवं चिन्तयिष्यति ।
क्व लक्ष्मीर्लेक्ष्मकृत्पापात्[7]) क्व स पुण्यो मुनिर्ननु ॥ १९७ ॥
नंस्ये पूर्वं वज्रमुनिं श्रोष्ये तद्वचनान्यपि ।
यत्तद्दर्शनतोऽपि स्यान्न दूरे जगतोऽपि सा[8]) ॥ १९८ ॥
इत्यामृश्य स धन्यात्मा जङ्गमं तीर्थमागतम् ।
महोत्सवैः समं लोकैस्तं वन्दिष्यति जावडः ॥ १९९ ॥
स्वर्णाम्भोजान्तरस्थस्य वज्रस्यास्येन्दुदत्तदृक् ।
निषीदिष्यत्यसौ यावत्तावदुद्द्योतयन्दिशः[9]) ॥ २०० ॥
विद्युद्दण्डमिव व्योम्नि दर्शयन् जनचित्रकृत्[10]) ।
दिवोऽभ्येत्य सुरो नत्वा मुनिमेवं वदिष्यति ॥ २०१ ॥
स्वामिन् सुकर्मणः सूनुस्तीर्थमानपुरेशितुः । [युग्मम्॥
नाम्ना कपर्दी दुर्दान्तो[11]) मद्यपोऽहं पुराभवम् ॥ २०२ ॥
कृपापरेण[12]) भवता प्रत्याख्यानप्रकाशनात् ।
शत्रुञ्जयस्मृतेः पञ्चपरमेष्ठिपदादपि ॥ २०३ ॥

---

[1]) णदीप Cod. [2]) दहान्सुवर्णत्वानिश्चितं Cod. न्निश्चि sec. m.
[3]) तद्वातुभि Cod. भृत für भरित „beladen". [4]) स्मरे Cod.
[5]) °शाब्दंप्रांते पौता° Cod. [6]) ?°नभि Cod. [7]) ?पापान् Cod.
[8]) scil. लक्ष्मीः [9]) °दुद्योतयद्दिशः Cod. [10]) जिन° Cod. pr. m.
[11]) दुतो pr. m. दुर्दांतो sec. m. [12]) ?कृपात्कृपार Cod.

उद्धृतोऽस्मि[1]) पतन् श्वभ्रे मद्यपानभवैनसा[2]) ।
यथा तथा शृणु स्वामिन् तवोपकृतिलक्षणम् ॥ २०४ ॥
मद्यपानरसे मग्नं मामालोक्य कृपापरैः । [युग्मम्॥
प्रत्याख्यानावलम्बो यो ददे पूज्यैस्तमासदे[3]) ॥ २०५ ॥
अन्यदा चन्द्रशालायां भद्रासनमधिष्ठितः ।
अपिबं सह नारीभिर्नाम्ना कादम्बरीं सुराम् ॥ २०६ ॥
चुबुकारोपिते[4]) मद्येऽस्मरं यावत्तवाक्षरम् ।
तावच्छकुनिजग्धाहिगरलं तत्र चाचमत् ॥ २०७ ॥
अजानन्नपिबं तद्धि विषाच्चामूर्छमुच्चकैः ।
अस्मरं च महामन्त्रं पश्यंस्त्वामेव सर्वतः ॥ २०८ ॥
निन्दन्स्वव्यसनं भूयो-भुयस्त्वामेव संस्मरन् ।
मन्त्रोच्चारपरो मृत्वा यक्षेष्वभवमीदृशः[5]) ॥ २०९ ॥
नाम्ना कपर्दियक्षो[6])ऽहं यक्षलक्षैरनुश्रितः ।
विश्वोद्धारक्षमः[7]) स्वामिन् ब्रूहि किं करवाणि तत् ॥२१०॥
विनयोदारमित्युक्त्वा सर्वाभरणभूषितः ।
पाशाङ्कुशनानुलिङ्गाक्षधारिदोश्चतुष्कं यः[8]) ॥ २११ ॥
गजारूढैः निधानेशैः[9]) सेवितः स[ह]तोमरैः ।
सुवर्णवर्णभृद्देहो निषीदिष्यति तत्पुरः ॥ २१२ ॥
वज्रस्वामी ततः सिद्धाद्रिप्रभावमुदीर्य तम् ।
श्रुतज्ञानधरस्त्वेवं[10]) जावडं व्याहरिष्यति ॥ २१३ ॥

---

[1]) द्धृतो Cod. [2]) वेनसा Cod. [3]) सद् Cod. 1 aor. Âtm.

[4]) Cod. unsicher; चवका, aber corrigirt und nicht deutlich, wie?

[5]) षुभव Cod. [6]) दीं Cod. [7]) द्धार Cod.

[8]) „der da an vier Stellen Arme hatte, welche einen Strick, einen Haken, — (?) und ein Rad hielten". Ob भानु? [9]) i. e. यक्षैः

[10]) श्रुतं Cod. Vergl. Hemac. 34. श्रुतकेवलिन्. *Vajra* gehört indess nicht zu den sechs dergl., die dort genannt sind.

याचां कुरु महाभाग तीर्थमुद्धरन्नुद्धर[1]) ।
वयं च यक्षस्त्वद्भाग्यमेतत्कार्यावलम्बिनः ॥ २१४ ॥
इति श्रुत्वा स उत्थाय कमूत्तार्य च[2]) वाहनात् ।
कल्याणकामनः कृत्वा कल्याणं स चलिष्यति ॥ २१५ ॥
ततः पूर्वदिने पूर्वरक्षकाः सिद्धभूभृतः ।
ज्वरयिष्यन्ति[3]) संघेशपत्नीं जयमतीं सतीम् ॥ २१६ ॥
वज्रस्वामी तु दृग्दानाच्चिकि[त्सि]ष्यति सद्रूपाम्[4]) ।
क्षिपा किरति हि ध्वान्तं भास्करस्तु व्यपोहति ॥ २१७ ॥
यक्षलक्षैर्वृतो व्योम्नि कपर्दी दुष्टनाकिनः ।
समापततो[5]) विघ्नानि निहंस्यत्यतिदुःसहः ॥ २१८ ॥
वायुना जलदं वायुं गिरिणा पविना[6]) गिरिम् ।
गजं सिंहेन सिंहं च शरभेण मुनीश्वरः ॥ २१९ ॥
वह्निं तोयेन तोयं च वह्निनाहिं गरुत्मता ।
निहंस्यत्यसुरोत्पन्नां श्रीवज्रो विघ्नसंततिम् ॥ २२० ॥ युग्मम् ॥
क्रमादादिपुरं[7]) प्राप्ते श्रीसंघे[8]) तेऽसुराधमाः ।
कम्पयिष्यन्ति शैलेन्द्रं वातोद्धूतद्रुपत्त्रवत् ॥ २२१ ॥
श्रीवज्रः शान्तिकं कृत्वा तीर्थतोयाक्षतैः सुमैः[9]) ।
आहत्य शैलमाक्षेपात्करिष्यति पुनर्ध्रुवम्[10]) ॥ २२२ ॥
भगवत्प्रतिमामग्रे कृत्वा संघेऽधिरोहति[11]) ।
शैलेन्द्रं वज्रनिर्दिष्टाहनि ध्वानितदुन्दुभौ ॥ २२३ ॥
शाकिनीभूतवेतालरक्षःकुग्रहसंग्रहान् । [युग्मम् ॥
भीषणान्दर्शयिष्यन्ति मिथ्यात्विसुरसंचयाः ॥ २२४ ॥

---

1) ?°द्धरमुद्धरः Cod. 2) ?मक्षूत्तार्य च? s. v. 56. 3) ष्यति Cod.
4) पाः Cod. 5) तन्तो Cod. 6) वज्र marg. 7) पुरे Cod.
8) सघ्री Cod. 9) Wilson: a flower. 10) पुतध्रुवं Cod.
11) हिति Cod. Loc. Part.

वज्रस्वामिकपर्दिभ्यां विघ्नध्वान्ते हते सर्वे[1]) ।
पुष्पदन्ताभ्यामिव[2]) स शैलशृङ्गमुपैष्यति[3]) ॥ २२५ ॥
कीकसास्थिवसारक्तखुरकेशपलादिभिः[4]) ।
क्लिन्नमालोक्य ते शैलं विषीदिष्यन्ति मानवाः ॥ २२६ ॥
आनाय्यानाय्य[5]) वारीणि नैरैः श्रीजावडः क्षणात् ।
स्वचित्तमिव शैलेशं क्षालयिष्यति[6]) निर्मलम् ॥ २२७ ॥
प्रासादान्पतितान्भ्रष्टान्सतृणान्वायुकम्पितान् ।
दृष्ट्वा संघाधिपः काममरतिं लप्स्यते मुहुः ॥ २२८ ॥
निशायामुषिते संघे तत्रैवासुरसंचयाः ।
रथस्थां प्रतिमां भर्तुरवारोहयिता गिरेः ॥ २२९ ॥
प्रातर्मङ्गलनादेन प्रबुद्धो जावडः सुधीः ।
अदृष्ट्वा प्रतिमां भर्तुर्विषीदिष्यति निर्भरम् ॥ २३० ॥
तद्विज्ञायोपयोगेन वज्रो यक्षस्य तस्य ताम् ।
दर्शयिष्यतऽआनन्दी अन्वारोहयिता पुनः[7]) ॥ २३१ ॥
पुना रात्रौ प्रसुप्तेषु तेषु मिथ्यात्विनः सुराः ।
गिरेरुत्तारयिष्यन्ति यावदुल्लङ्घितं दिवा ॥ २३२ ॥
प्रातः संघजना एनां प्रापयिष्यन्ति पर्वतम् ।
अनिर्विण्णा[8]) सुवस्ति[9]) तु नेष्यन्ति क्षितिभृत्तले ॥२३३॥
इत्येकविंशतिर्घस्राः कृतप्रतिकृतैस्तयोः[10]) ।
यास्यन्ति न पुनः कश्चिदुद्वेजिष्यति[11]) चाग्रहात् ॥२३४॥

---

[1]) सवि Cod. [2]) the sun and moon, Wilson. Siehe v. 343.

[3]) पेष्यति Cod. [4]) der Opferthiere nämlich.

[5]) आनाघनद्या Cod. (घा am Rande). [6]) ख्याल° Cod.

[7]) Hiatus! [8]) ण्णां Cod. [9]) Offenbar *metri caussa* für *svasti*. Umgekehrt s. *svarṇa* in v. 193. 196.

[10]) प्रदिकृ° Cod. [11]) Für उद्विजिष्यते!

रात्रावाकार्य यक्षेशं वज्रस्वामी च जावडं ।
व्याहरिष्यति यद्यक्ष[1]) स्मर शक्तिं वदानुगान्[2]) ॥ २३५ ॥
व्याप्य व्योम सुरैः सार्धं तिष्ठासुरतृणानिलः[3]) ।
मन्मन्त्राश्रितगात्रस्त्वमभेद्यो वज्रवत्परैः ॥ २३६ ॥
सभार्यस्त्वं तु संघेश चतुर्धा[4]) धर्मधारकः ।
ध्यायन्नादिजिनं पञ्च परमेष्ठीन्स्मरन्हृदि ॥ २३७[5]) ॥
रथाधश्चक्रपर्यन्ते[6]) प्रतिमास्थैर्यकृत्स्वप । [युग्मम् ॥
समर्था अपि ते नालं युवां लङ्घयितुं मनाक् ॥ २३८ ॥
अस्माभिः सह संघोऽयं सर्वो बालाबलादिकः ।
आविभातं प्रतिमया तिष्ठत्वादिजिनं स्मरन् ॥ २३९ ॥
इति श्रुत्वा गुरोर्वाक्यं सर्वेऽपि स्वस्वकर्मणि ।
त्वरिष्यन्ति स्वयं वज्रो ध्याने स्थास्यति निश्चलः ॥ २४० ॥
फेत्कारान्कलितारावान्कुर्वन्तोऽप्यसुरघनाः[7]) ।
न प्रवेशं क्वचित्पापा लप्स्यन्ते ध्यानपुण्यतः ॥ २४१ ॥
प्रकाशयति मार्तण्डे प्रातः पुण्यप्रकाशकः ।
पूर्णध्यानो गुरुर्वज्रस्तद्यावत्तच्च द्रक्ष्यति ॥ २४२ ॥
ततो मङ्गलतूर्याणि वादयन्तः समन्ततः ।
प्रतिमां प्रापयिष्यन्ति प्रासादे [अ]तिसम्मदात् ॥ २४३ ॥
ततो वज्रश्च[8]) संघेशस्तत्पत्नी च महादराः[9]) ।
चैत्यमाविश्य यत्नेन प्रमक्ष्यन्ति[10]) विसंस्थुलम् ॥ २४४ ॥
दुष्टदैवतनाशाय वज्रो ध्यानसमाधिना ।
सर्वत्राक्षतविक्षेपाच्छान्तिकं प्रतिधास्यति ॥ २४५ ॥

---

1) यत् = ὅτι die direkte Rede einleitend.
2) गात् Cod. „sprich zu deinen Dienern" = stelle sie an.
3) die *asura* wie der Wind die Gräser zerstiebend.
4) शश्चतुर्धा Cod.
5) im Cod. nochmals २३६, daher auch fortab im Cod. die Verszählung um eins zu wenig, bis 328.
6) रथाधश्च° Cod.
7) र्वंतोप्यसुरा Cod.
8) वज्रस्य Abschrift.
9) ?धराः Cod.
10) मृक्ष्य Cod.

पूर्वः कपर्दी पूर्वां तां मूर्तिमध्यास्य कोपनः ।
स्थास्यत्यसुरैः[1]) कैश्चिद्वृतोऽनर्थविधित्सया ॥ २४६ ॥
भम्यङ्गणामिमां बाह्ये दृढां[2]) मध्येऽथ नूतनाम् ।
स्थापयामीति बुद्ध्या तामुद्धरिष्यति[3]) जावडः ॥ २४७ ॥
श्रीवज्रस्वामिना मन्त्रै(:)स्तम्भितः सोऽसुरव्रजः ।
तमुपद्रोतुमीशो न[4]) फूत्करिष्यति[5]) दारुणम् ॥ २४८ ॥
तेनोच्चैर्ध्वनिना व्योम व्याप्नुवानेन खेचराः ।
दिग्दन्तिभिः समं दूरं दूरान्नेष्यन्ति[6]) भीतितः ॥ २४९ ॥
कम्पिष्यति[7]) क्षितिः शैलैः सममम्बुधिवीचिवत्[8]) ।
एष्यन्ति मूर्छां सर्वेऽपि गजसिंहनरोरगाः[9]) ॥ २५० ॥
प्रासादाः कुट्टिमान्याशु पतिष्यन्ति सभूरुहाः ।
शैलोऽपि च द्विधाभावी दक्षिणोत्तरखण्डतः ॥ २५१ ॥
विना वज्रं जावडं च तत्पत्नीं च परे जनाः ।
विचेतना भविष्यन्ति लुठन्तो विगतासुवत् ॥ २५२ ॥
तथास्थितं जनं वीक्ष्य कपर्दी वज्रबोधितः ।
दधद्वज्रं करे धास्यत्यसुरं[10]) तर्जयन्भृशम् ॥ २५३ ॥
विभ्यत्पूर्वकपर्दी द्रागनंद्रापाथोनिधेस्तटे(!?) ।
चन्द्रप्रभासक्षेत्रान्तः स्थास्यत्यपरनामभृत् ॥ २५४ ॥
ततो जनं बोधयितुमादिमूर्तेर्विभोरिति ।
अधिष्ठातॄन्वज्रगुरुर्व्याहरिष्यति सामगीः ॥ २५५ ॥
जावडानीतबिम्बं तु प्रासादान्तर्निषीदतु ।
बिम्बेनानेन सहिता भवन्तश्चात्र सुस्थिताः ॥ २५६ ॥

---

[1]) *sthâsyati* zu lesen, metri caussa. [2]) दृढा Cod. [3]) द्धरि Cod.
[4]) für अनीशः! [5]) पूत्क° Cod. s. X, 95.
[6]) ष्यंति Cod. √*ni* „werden ziehen"? [7]) ष्यति Cod.
[8]) कल्लोल marg. *vîci* wohl aus *vyaṅg* entstanden. [9]) रगाः Cod.
[10]) den *vajra*, nehmend, wird er in der Hand halten.

आदौ नतिः स्नानपूजे[1]) ध्वजारात्रिकमङ्गलम् ।
विधाय मुख्यनाथेऽस्मिन् ततोऽन्यस्मिन्करिष्यते[2]) ॥२५७॥
अस्यैव मुख्यनाथस्य भवत्वाज्ञा सदा स्थिरा ।
ईदृक्प्रीतिभिदो भूयात्कपर्दी मूर्धभेदकः[3]) ॥ २५८ ॥
शुभोदर्कामिमामाज्ञां दत्त्वा वज्रो गुरुस्सुरान् ।
सुस्थान्कर्त्ता[4]) करिष्यन्ति तेऽपि लोकान्प्रमोदिताः[5])
ततो जयजयारावसर्वमङ्गलनिःस्वनैः । ॥ २५९ ॥
प्रतिष्ठाया[6]) महस्तत्र भावी प्रकटदैवतः ॥ २६० ॥
गुरौ या भक्तिरर्चा या जिने दानं च यन्महत्[7]) ।
भावना याः प्रमोदो यो नैर्मल्यं यच्च मानसे ॥ २६१ ॥
तत्तत्सर्वं वभूवास्मिन्जावडे[8])ऽन्यत्र न क्वचित् ।
यादृग्गोपयसि स्वादस्तादृगार्के[9]) कथं भवेत् ॥ २६२ ॥
अथ ध्वजाधिरोपाय सभार्यः संघनायकः । [युग्मम् ॥
मुक्त्योकोदेहलीतुल्यं[10]) प्रासादाग्रं श्रयिष्यति ॥ २६३ ॥
अहो धन्योऽस्मि[11]) संसारेऽप्यहो भाग्यं ममाद्भुतम् ।
यदन्यदुष्करस्तीर्थोद्धारश्चक्रे[12]) मयानघः ॥ २६४ ॥
मद्भाग्यैर्लब्धिसम्पन्नः संसारार्णवतारकः[13]) ।
प्रत्यूहव्यूहभिद्वज्रस्वामी गुरुरभून्मम ॥ २६५ ॥
श्रीवाहुवलिनाथ्यतः[14]) सत्प्रभावं[15]) महर्द्धिमत् ।
दुःप्राप्यमन्यैर्लब्ध्वं यद्विम्बं तच्चापि भाग्यवान् ॥ २६६ ॥

---

1) स्नात्रपूजे Cod. 2) ?प्यस्मि° Cod. 3) स्तद्भे° Abschrift.
4) स्थानकर्त्ता Cod. 5) दितः Cod. Oder ob °दिनः zu lesen?
6) याः Cod. 7) हात् Cod. „in Folge eines Festes"?
8) das Perfect *babhûva* ist nicht an seiner Stelle hier, das Futur sollte da stehen. 9) sc. पयसि. 10) मुक्त्यूको Cod. 11) सि Cod.
12) द्वार Cod. 13) dies ist auch die Bedeutung von तीर्थंकर, तीर्थकृत् vadum faciens, s. Stevenson *Kalpas*. 34 „who procures the means of salvation.
14) ?नाथ्यातः Cod. *nâthyam* = Schutz? 15) भाव Cod.

शत्रुञ्जयो महातीर्थं दुःप्रापं मुक्तिवद्भदः ।
सुप्राप्यं यन्मया चक्रे तत्र चक्रे तरोदयः ॥ २६७ ॥
श्रीवज्रबोधितो यक्षः प्रत्यक्षोऽमरकोटिभिः ।
कपर्दी विघ्नमर्दी मे तत्र भाग्योदयो महान् ॥ २६८ ॥
मानुष्यभववृक्षस्य मुख्यं फलमिदं ननु ।
यत्संघं पुरतः कृत्वा गम्यतेऽत्र जिनेश्वर[ः] ॥ २६९ ॥
प्रभातमद्यैव मम सफलं मेऽद्य जन्म च ।
अद्यैव देवतास्तुष्टा अद्याभूच्च सुमङ्गलम् ॥ २७० ॥
कृत्वेदमद्भुतं पुण्यं पुनः कर्मवशोऽङ्गवान् ।
आर्तरौद्रादिभिर्ध्यानैः स्वं कलङ्कयिता[1]) हहा ॥ २७१ ॥
भववासममुं मुक्का जिनध्यानपरायणः ।
क्षिपामि यदि कर्माणि तदा सिद्धिर्ममायतः ॥ २७२ ॥
तयोरित्थं चिन्तयतोर्भावनाभावितात्मनोः[2]) ।
निष्कलङ्कं शुभध्यानं क्षणादाविर्भविष्यति ॥ २७३ ॥
बाहुल्याद्वर्षसम्पत्तेरायुषः क्षयतोऽपि तौ । [कुलकम्॥
प्राप्य हृत्स्फुटनं कल्पं प्राप्स्येते तुर्यमुच्चकैः ॥ २७४ ॥
उत्तमे तु तयोर्देहेऽआदाय व्यन्तरामराः ।
क्षेप्स्यन्ति क्षीरपाथोधौ क्षणादक्षीणवासनाः ॥ २७५ ॥
इतः शत्रुञ्जये जाजनागस्तस्यैव नन्दनः ।
तावनालोक्य संघश्च विषीदिष्यति निर्भरम् ॥ २७६ ॥
तयोर्वृत्तान्तमावेद्य चक्रेश्वर्यपि हर्षदम् ।
इष्टोक्तियुक्तिभिरमूनुच्चैराश्वासयिष्यति ॥ २७७ ॥
जाजनागोऽथ तं संघं पुरस्कृत्य गुरूक्तितः ।
रैवतादिषु शैलेषु नमिष्यति जिनान्मुदा ॥ २७८ ॥

---

[1]) ? स्वकल° Cod. „wird sich wieder beflecken". S. v. 342. II, 21.

[2]) °तात्मनोः Abschrift.

कारयित्वाथ चैत्यानि स सर्वत्र शुभोदयः ।
पालयिष्यति चाचारं पैतृकं सर्वकर्मसु ॥ २७९ ॥
विक्रमादित्य[त]स्तीर्थे जावडस्य महात्मनः ।
अष्टोत्तरशताब्दान्ते भाविन्युद्धृत्तिरुत्तमा ॥ २८० ॥

कियत्यपि गते काले ततो विद्याबलादलम् ।
बौद्धाः सम्बोध्य भूपालान्दुर्जयाः परवादिभिः ॥ २८१ ॥
विलुप्य शासनान्यन्यान्यात्मधर्मे जगत्यपि ।
स्थापयन्तो ग्रसिष्यन्ति तीर्थानि सकलान्यपि ॥ २८२ ॥
इतश्च लब्धिसम्पन्नः सर्वदेवमयो गुरुः ।
शशिगछाम्बुधिशशी सूरिर्भावी धनेश्वरः ॥ २८३ ॥
सोऽनेकतपसा पुण्यो वलभीपुरनायकम् ।
शिलादित्यं जिनमते बोधयिष्यति पावने ॥ २८४ ॥
निर्वास्य मण्डलाद्बौद्धान् शिलादित्येन सूरिराट् ।
कारयिष्यति तीर्थेषु शान्तिकं चैत्यसंचयम् ॥ २८५ ॥
सप्तसप्ततिमब्दानामतिक्रम्य[1]) चतुःशतीम् ।
विक्रमार्काच्छिलादित्यो भविता धर्मवृद्धिकृत् ॥ २८६ ॥
ततः कुमारपालस्तु बाहडो वस्तुपालवित्[2]) ।
समराद्या भविष्यन्ति शासनेऽस्मिन्प्रभावकाः ॥ २८७ ॥
भूपा म्लेछा[3]) भविष्यन्ति द्रव्यलुब्धाश्च मन्त्रिणः ।
निजाचारपरिभ्रष्टा लोकाः प्रायोऽन्यवञ्चकाः ॥ २८८ ॥
गीतार्थालिङ्गिनः[4]) केचित्केचिदाचारवर्जिताः ।
सादरा अपविद्यासु विद्यासु न च भाविनः ॥ २८९ ॥

---

1) सप्तसप्तितिम° Cod. 2) वस्तु Cod. 3) स्लि Cod.
4) ?गीतर्बो Cod.

ततो मन्निर्वृत्तेरब्दशतेष्वेकोनविंशतौ ।
चतुर्दशसु जातेषु वर्षेषु म्लेच्छनन्दनः ॥ २९० ॥
चैत्राष्टम्यां नृपो विष्टौ पाटलिपुत्रपत्तने । [युग्मम् ॥
भावी कल्की चतुर्वक्त्रो रुद्रो(?) नामत्रयान्वितः ॥ २९१ ॥
तदा च मथुरापुर्यकस्मान्मुशलिकृष्णयोः[1]) ।
पतिष्येते[2])ऽऽयतने वाताहतजरद्द्रुवत्[3]) २९२ ॥
भविष्यन्तीतयः सप्त भयं गन्धरसक्षयः ।
दुर्भिक्षं च तदा राजविरोधोऽरिष्टकोटयः ॥ २९३ ॥
षट्त्रिंशद्वत्सरान्तेऽसौ राजा कल्की भविष्यति ।
खानयिष्यति नन्दस्य राज्ञः स्तूपान्हिरण्मयान् ॥ २९४ ॥
अर्थार्थी खानयित्वाथ पुरीं वित्तं ग्रहीष्यति ।
करदानखिलान्भूपानात्मनः[4]) स विधास्यति ॥ २९५ ॥
खन्यमाने पुरे धेनुर्लग्नदेवीति नामतः[5]) ।
आविर्भविष्यति मुनीन्पीडयन्ती शिलामया ॥ २९६ ॥
तदरिष्टं भविष्यत्यावृष्टेर्हेतुं च केचन ।
विज्ञायान्यत्र यास्यन्ति स्यास्यन्त्यन्ये तु तत्र च ॥ २९७ ॥
लातान्यलिङ्गिदण्डोऽसौ[6]) जैनर्षीन् ‿ ‿[7]) मार्गयन् ।
कल्की कोपात्पुरीदेवैर्वेलादेव निषेत्स्यते ॥ २९८ ॥
वृष्ट्याथाब्दः सप्तदशाहोरात्राणि पुरं क्षणात् ।
प्लावयिष्यति कल्की च सूरिः प्रातिपदः[8]) कियान् ॥ २९९ ॥
संघो लोक(ः) कियानुच्चैः स्यास्यति स्थलमूर्धनि ।
अपरे तु प्रयास्यन्ति पूरेण पयसां पतिम् ॥ ३०० ॥ युग्मम् ॥

---

[1]) न्मुचालकृ° Cod. [2]) ष्यते Cod. [3]) रद्रुवत् Cod.
[4]) करवान् खिला° Cod. [5]) मानतः Cod. pr. m.
[6]) लात्ता Cod. लिंगि sec. m. लिंग pr. m. [7]) Loch für zwei *axara;* von dem ersten sind noch Spuren da, die auf न deuten. Ob हन्तुं?
[8]) °पदनः pr. m., del. sec. m. प marg.

नन्दद्रव्येण स पुरीं नूतनां कारयिष्यति ।
पञ्चाशदब्दीं च ततः सुभिक्षं भावि धर्मवत् ॥ ३०१ ॥
अथासन्नावसानस्तु कल्की पाषण्डिभिः पुरैः ।
लिङ्गानित्याजिनै(?)जैनानुपाद्रोष्यति दुष्टधीः ॥ ३०२ ॥
सूरिः प्रातिपदः संघः कायोत्सर्गं प्रदास्यति ।
विप्ररूपेण शक्रोऽपि चलितासन एष्यति ॥ ३०३ ॥
उक्तिप्रत्युक्तिभिर्वार्यमाणोऽपि न विरंस्यति ।
यदा कल्की तदा शक्रघातात्पञ्चत्वमेष्यति ॥ ३०४ ॥
षडशीतिं वत्सराणामायुः सम्पूर्य[1]) कल्किराट् ।
नारको नरकावन्यां दुरन्तायां भविष्यति ॥ ३०५ ॥
शक्रः कल्किसुतं दत्तं राज्ये पैत्रे[2])ऽधिरोप्य च ।
अनुशिष्यार्हतं धर्मं संघं नत्वा गमिष्यति ॥ ३०६ ॥
जातं पापफलं तादृग्दत्तः शक्रानुयोगतः ।
सूरेः प्रातिपदस्योक्त्यार्हच्चैत्यानि विधास्यति ॥ ३०७ ॥
पुरस्कृत्य ततः संघं गुरुं दत्तक्षितीश्वरः ।
शत्रुञ्जयादितीर्थेषु यात्रोद्धारं[3]) करिष्यति ॥ ३०८ ॥
त्रिखण्डे भारते ग्रामे पुरे खेडे च कर्वटे ।
पत्तने च गिरौ तीर्थेऽप्यार्यानार्येऽपि मण्डले ॥ ३०९ ॥
अर्हदायतनान्युच्चैः कारयिष्यति दत्तराट् । [युग्मम्॥
पालयिष्यति गुर्वाज्ञामहिंसानिरतः सदा ॥ ३१० ॥
वर्षिष्यति घनः काले भविष्यन्ति न[4]) चेतयः ।
गोमहिष्यश्वसंकीर्णं विश्वं[5]) च सुरसद्मवत् ॥ ३११ ॥
राजानो न्यायनिष्णाता मन्त्रिणो जनताहिताः ।
लोकाः समृद्धधर्माणो दत्ते राज्यं प्रकुर्वति ॥ ३१२ ॥

---

1) पूर्ज्य Cod. 2) पैाचे Cod. 3) द्धारं Cod.
4) म Cod. 5) मिश्वं Cod.

पञ्चमारकपर्यन्तं यावदेवमतः परम् ।
प्रवृत्तिर्जिनधर्मस्य भविष्यति निरन्तरम् ॥ ३१३ ॥

अतः परं दुःषमायां[1]) जना धर्मविवर्जिताः ।
निम्नाः[2]) स्वल्पायुषो रोगग्रस्ताः करनिपीडिताः ॥ ३१४ ॥
अर्थलुब्धाश्च राजानो रताश्चौर्येऽतिभीषणाः ।
दुःशीलाः कुलनार्योऽपि ग्रामाः प्रेतवनोपमाः ॥ ३१५ ॥
निर्लज्जा निर्दया लोका गुरुदेवादिनिन्दकाः ।
भविष्यन्ति क्रमाद्धीनहीनसत्त्वा नराः खलु ॥ ३१६ ॥
आचार्यो दुःप्रसहाख्यः[3]) फल्गुश्रीरपि साध्व्यपि ।
श्रावको नागिलो नाम सत्यश्री(:) श्राविका पुनः ॥ ३१७ ॥
विमलवाहन इति राट् मन्त्री सुमुखाभिधः ।
अपश्चिमभाविनोऽमी दुःषमायां[4]) हि भारते ॥ ३१८ ॥
गुरुदुःप्रसहादेशाद्राजा विमलवाहनः ।
विमलाद्रेर्विहारस्य यात्रां चापि करिष्यति ॥ ३१९ ॥
करद्वयप्रमाणाङ्गा विंशत्यब्दायुषो नराः ।
केचिद्धर्मरताः प्रायो निधर्मा भाविनो घनाः ॥ ३२० ॥
द्वादशाब्दीं गृहे नीत्वाष्टाब्दीं दुःप्रसहो व्रते ।
पर्यन्तेऽष्टमभक्तेनासौ धर्मं कल्पयिष्यति[5]) ॥ ३२१ ॥
पूर्वाह्णेऽथ[6]) चरित्रस्य मध्याह्ने राजधर्मणः ।
अपराह्णे क्षयो वह्नेः क्रमादित्थं भविष्यति ॥ ३२२ ॥
इत्थं च दुःषमा वर्षसहस्राण्येकविंशतिः[7]) ।
एकान्तदुःषमाकाले[8])ऽप्येवं मानो[9]) भविष्यति ॥ ३२३ ॥

---

[1]) दुष्क° Cod. [2]) निस्वः Cod. „niedrig, klein?"
[3]) ह्याख्यः Cod. [4]) दुःख Cod. [5]) मिष्यति Cod.
[6]) च्व Cod. [7]) वर्षे Cod. [8]) दुःख Cod. [9]) Mascul.!

तदा च पशुवल्लोका निर्लज्जा बिलवासिनः ।
मत्स्यादाश्च भविष्यन्ति बीजमात्रकृते[1]) किल ॥ ३२४ ॥
शत्रुञ्जयोऽपि शैलेन्द्रस्तदा सप्तकरोन्नतिः ।
भविष्यत्युत्सर्पिण्यां[2]) पूर्ववद्वृद्धिमेष्यति ॥ ३२५ ॥
भविष्यत्येष शैलेन्द्रस्तारयिष्यति देहिनः । [युग्मम् ॥
कीर्तनाद्दर्शनात्स्पर्शाज्जिनवत्कलितोदयः ॥ ३२६ ॥
दुरितभरविकारध्वान्तविध्वंसवध्नः[3])
सुकृतशतसुलभ्यः[4]) क्षुभ्यदार्तिप्रहन्ता[5]) ।
असम¯¯ महिम्नः[6]) पात्रमत्रस्तपुण्यो
जयति गिरिवरेन्द्रः पुण्डरीकः सुभद्रः ॥ ३२७[7]) ॥
सकलकरणबोधोद्बोधजाग्रद्विवेको[8])
निजमनसि सदा यैर्वीतरागोऽध्यरोपि ।
भवशतभवपुण्यैर्लभ्यते पुण्डरीकः
सकृदपि नरनाथैः[9]) सेवितुं तैस्त्रिशुद्ध्या ॥ ३२८[10]) ॥
क्षणमपि गिरौ स्थित्वा योऽत्र प्रयात्यतिदूरतः
स भवति जने पुण्यः सेव्यो ह्यलब्ध जिनाचलम्[11]) ।
स च जिनपतिं त्यक्त्वा नान्यं भजत्यविशङ्कितः
श्रयति नु[12]) सुधीर्लब्ध्वा चिन्तामणिं किमु कर्करान्[13])
कलयसि कथं पीडां पापाद्भृशं किमु तप्यसे [॥ ३२९ ॥
यमनियमजैर्दुःखैरात्मा कथं बहु युज्यते ।

---

1) ? मात्त Cod. 2) *shyati* zu lesen, metri caussa.

3) इतिवभ्ररवि° pr. m. — वध्नः Cod. = सूर्य marg. ध्न macht keine Position, s. Colebrooke misc. ess. II, 71.

4) भ्यं Cod. 5) दर्त्ति Cod. 6) असनोपम! marg. Zwei Kürzen fehlen.

7) ३२६ Cod. S. das zu 237 Bemerkte. 8) ? कः। sec. m. क। pr. m.

9) ? सकृत्पपि नरनायैः Cod. (द् für त्प am Rande).

10) so auch Cod. Die Zahl 327 ist übersprungen in der Verszählung.

11) ल्ले Cod. 12) तु Cod. 13) ? किंसुक° pr. m. किंमुक° sec. m.

अथ गिरिममुं[1]) रागद्वेषद्रुमानलसाम्यभाक्
क्षिपसि यथा[2]) कर्माण्युच्चैर्घनं निविडान्यपि ॥ ३३० ॥
तावत्पापशठस्तनोतु[3]) विकटं भीतिं भ्रमन्भूतले
तावत्संसृतिरासरत्वविरतं[4]) शाखाशतैर्दुर्गमा ।
यावज्जाग्रदमन्दबोधकलितः प्राणी न सिद्धाचले
तीर्थेशं प्रथमं भवप्रमथनं ध्यायत्यघौघद्रुतम्[5]) ॥ ३३१ ॥
कस्त्वं रे कलिकाल[6]) कान्यहह रे पापानि तृष्णेऽसि का
केऽमी रे विषयाः जयाय जगतो युष्माकमुज्जृम्भितम् ।
पश्यन्तु[7]) प्रसभं निरुद्धकरणैः शत्रुञ्जयेऽत्र स्थितै-
र्युष्मन्मूलविमूलनाय भगवान्संसेव्यते योगिभिः ॥ ३३२ ॥
शृङ्गाण्यस्य गुहातटागविपिनान्यापस्तु कुण्डान्यपि
धून्योऽप्यश्मकणा मृदः सकलमप्यन्यद्यदत्र[8]) स्थितम् ।
निश्चैतन्यमपि क्षयाय निविडस्य स्यान्महापाप्मनः
किं त्वेतस्य निगद्यते निजमनो लब्ध्वात्र[9]) यस्तिष्ठति
॥ ३३३ ॥ [मनाक् ।
गदितमेतदमुष्य गिरेर्मया किमपि सच्चरितं नेरितं[10])
यदि भवन्ति मुखे रसनाघना- स्तदपि नो सकलं खलु
पार्यते ॥ ३३४ ॥
आयासैर्बहुभिरलं वचोविलासै-
र्ज्ञातृत्वं यदि यदि पापभीतिरस्ति ।
मुक्त्वा तत्सकलकदर्थनां निजस्या-
दीशं तं भजत सदेह[11]) पुण्डरीके ॥ ३३५ ॥

---

[1]) रिरमुं Cod. [2]) eine Kürze fehlt. Ob क्षिपसि ह यथा?
[3]) सढ Cod. [4]) संसार marg. [5]) Accus. von द्रुत् im causativen Sinne (द्रावयति यः). [6]) काले Cod. [7]) प्रश्यंतु Cod.
[8]) सकलप्यन्य Cod. [9]) ग्यघ्वातच Cod. [10]) ?केरितं Cod.
[11]) सदा + इह.

इत्थं प्रबोधामृतमङ्गिवर्गेऽभिवृष्य वीरो विरराम वादैः ।
चित्तान्तरुप्तामलबीजपुण्यद्रुमोदयं[1]) वीक्षितुमुत्सुकः[2])
किम् ॥ ३३६ ॥

प्रफुल्लनेत्रैः स्थिरचित्तदेहैः[3]) सर्वैः पपे[4]) यद्भगवत्सुवाणी ।
स्थिरास्थिरोन्मेषनिमेषभेदस्तदाभवद्व्यापृतनेत्रदेहैः[5])
॥ ३३७[6]) ॥

जातं स्वराविःकृतसद्रसाकुलैः
सर्वैः पुरा[7]) किमु[8]) तदा मुदाश्रयैः ।
स्वराकुलैः कैश्चिदभूयतोच्चकै-
रन्यैस्तु[9]) भागाश्रयभीरसाकुलैः ॥ ३३८ ॥

पुण्यक्षितिं हर्तुमभूद्य उत्सुकः[10])
क्षितिं विहर्तुं समभूत्स उत्सुकः[11]) ।
ये चाभवंश्चाविरताः[12]) परेऽपि च
बभूवुरत्राविरताश्च ते परे ॥ ३३९ ॥

देशनामिति विधाय नायको ऽवातरद्विमलशैलमूर्धतः ।
तेऽपि तीर्थनतितो[13]) नरासुराः प्रापुराश्रममथो निजं-
निजम् ॥ ३४०[14]) ॥

---

[1]) रुप्ताम Cod. [2]) त्सकः Cod. [3]) वित्त Cod.

[4]) सर्वैःपाप Cod. [5]) न्मेषिमेघभेद °व्यापृत° (मेघ am Rande) Cod.

[6]) als 336 gezählt, so dass die Verszählung wieder um Eins zurückbleibt.

[7]) „schon vorher waren Alle gewesen gefüllt von schönen Gefühlen, die durch Laute sich kund gaben“.

[8]) किंतु Cod. [9]) *abhûyata*, wie eben *jâtam:* für केचिदभवन्

[10]) und [11]) उत्सकः Cod.

[12]) विंश्चाविरता Cod. Viermaliges च ist etwas ungeschickt!

[13]) nachdem sie sich dem *tîrtha* verneigt hatten.

[14]) im Cod. als 339 gezählt, so dass fortab die Verszählung um zwei zurückbleibt.

श्रीशत्रुञ्जयशैलराजमहिमप्रोत्कीर्तनाद्यत्कृतम्
पुण्यं तेन ममास्तु[1]) बोधिरमला मिथ्यात्वनिर्नाशिनी[2]) ।
ऊनं चाप्यधिकं प्रमादवशतोऽज्ञानाद्यदुत्सूत्रम-
पुक्तं तच्च ममास्तु दुःकृतमहो मिथ्या-जिनध्यानतः
॥ ३४१ ॥

मिथ्यात्वक्षणदाहरो[3])ऽरिविजयाज्ज्ञातप्रतापोत्करो[4])
भव्योद्बोधकरो दुरन्तदुरितध्वान्तश्रियस्तस्करः ।
गोभिः[5]) स्वस्य विबोधिताङ्गिकमलप्रोन्मीलदंशूज्ज्वलः
पायादादिजिनो रविः[6]) प्रतिदिनं सिद्धोदयाद्रिस्थितः
॥ ३४२ ॥

सूरिः सौगतशेमुषीं[7]) विमुषयन्[8]) श्रीचन्द्रगच्छाम्बुधे-
श्चन्द्रोऽतन्द्रगुणो धनेश्वर इति श्रीसिद्धभूमीभृतः ।
माहात्म्यं यदुवंशभूषणमणेरत्याग्रहादार्हतः
व्याकार्षीद्बहुहर्षदं[9]) नृपशिलादित्यस्य[10]) तीर्थोद्धृतेः[11])
॥ ३४३ ॥

यावज्जागर्ति जैनस्त्रिजगति जनतादत्तशर्मा[12]) सुधर्मो
यावच्चाकाशतल्पौ कलयत उदयं पुष्पदन्तौ तमोऽन्तौ ।

---

[1]) ममासु Cod.

[2]) नीः Cod. *bodhi* femin., während bei Wilson mascul.

[3]) हारो Cod. marg. रात्रि, nämlich क्षणदा. [4]) रौ Cod.

[5]) Wortspiel, sowohl = वाग्भिः als = रश्मिभिः. Ersteres auf *Riskabha*, Letzteres auf die Sonne bezüglich. [6]) wie die Sonne.

[7]) °षी Cod. बौद्ध und बुद्धि marg. [8]) ohne *guṇa!*

[9]) ?स्यात्का pr. m. स्याका sec. m.

[10]) das Metrum fodert die Kürze des *i* in *Çilâ*°.

[11]) °त्ते Cod.: *bahuvrihi.* [12]) जनता Menschheit, v. 312. X, 141.

उत्तन्युं(?) रत्नवृत्ताश्रयऽइह वसुधामण्डले मण्डनाभ(?)-
स्तावच्चन्दत्वमन्दोदयिविविधरसाम्भोनिधिर्यन्थ[1]) एषः
॥ ३४४ ॥

इत्याचार्यश्रीधनेश्वरसूरिविरचिते महातीर्थशत्रुञ्जयमाहात्म्ये श्रीपार्श्वनाथादिमहापुरुषसच्चरितवर्णनो नाम
चतुर्दशः सर्गः ॥ १४ ॥

---

[1]) मंघेदयि °निधिग्र Cod.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

Seite 17, Z. 4 und 3 von unten lies: das zugleich — enthält.

» 22, Z. 19: Der *Vaibhâra* wird auch bei den südlichen Buddhisten genannt, s. schol. zu *Dhammapadam* v. 188.

» 23, Z. 35 lies: Ahnherrn.

» 30 vorletzte Zeile lies: nach Hemac. zu v. 698.

» 41, Z. 13 lies: *Indoscythen*.

» 43, Z. 19 lies: *Madhumatî*.

Zu S. 44. 45. Sollte der Name des *Kapúr-di-Giri* „in the vicinity of Peshawar" etwa als *Kapardigiri* zu fassen sein? dann hätte auch schon in *Taxaçilâ* eine ähnliche, wenn auch nicht so nahe, Nachbarschaft des *Kapardin* und des *Ṛishabha* stattgefunden, wie die spätere im *Candraprabhâsam* und auf dem *Çatrunjaya*.

S. 51, Z. 14 lies: °मण्डनः.

» 52, Z. 8 lies: शास्त्राण्य°.

» 54, Z. 7 lies: दिङ्मु°.

» 77, Z. 12 lies: चक्रतुः.

» 79, Z. 1 lies: स देशान्तरिणा.





Ueber das Verhältniss des Textes

der

drei syrischen Briefe des Ignatios

zu den übrigen

Recensionen der Ignatianischen Literatur.

Von

Richard Adelbert Lipsius,

Dr. theol.

Leipzig 1859

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. Band.

№. 5.

Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatios zu den übrigen Recensionen der ignatianischen Literatur.

Von

Dr. theol. **Richard Adelbert Lipsius.**

Die Frage nach der Aechtheit der neuerlich durch Cureton aus zwei in der nitrischen Wüste gefundenen Handschriften herausgegebenen 3 Briefe des Ignatios von Antiochien an Polykarp, an die Epheser und an die Römer [1]) ist trotz einer sehr lebhaft geführten Streitverhandlung noch immer nicht zur endgiltigen Entscheidung gebracht worden. Cureton's Ansicht, dass die drei Briefe in der von ihm veröffentlichten alten syrischen Uebersetzung als der echte Kern der ignatianischen Literatur, die bis dahin gangbare kürzere griechische Recension von 7 Briefen aber nicht minder als die sogenannte weitere griechische Recension von 13 Briefen als eine vielfach erweiterte und überarbeitete Textgestalt zu betrachten sei, fand zuerst an Wordsworth in der English Review [2]) einen entschiedenen Gegner, der vielmehr die entgegengesetzte Auffassung zu begründen und die Verstümmelung des ächten griechischen Textes durch einen Monophysiten nachzuweisen versuchte. Gegen Wordsworths Angriffe vertheidigte Cureton seine frühere Ansicht in einer zweiten Schrift Vindiciae Ignatianae [3]), in welcher er wenigstens die Unmöglichkeit erschöpfend darthat, dass der syrische Text der 3 Briefe einer aus monophysitischem Interesse vorgenommenen Verstümme-

1) The ancient Syriac Version of the Epistles of Saint Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans etc. By William Cureton. M. A. London 1845.

2) Juli 1845. N. VIII.

3) Vindiciae Ignatianae or the genuine writings of St. Ignatius as exhibited in the ancient Syriac Version vindicated of the charge of heresy. London 1846.

lung der griechischen 7 Briefe seinen Ursprung verdanke. Darauf schloss sich Bunsen in zwei gleichzeitigen Schriften [1]) der Ansicht Curetons an, und versuchte in der einen die Herstellung des griechischen Urtextes der 3 Briefe, in der andern die Vertheidigung ihrer Ursprünglichkeit vornehmlich aus Gründen der inneren Kritik. Allein weit entfernt dass die Erörterungen Bunsens die Streitfrage zum Abschlusse gebracht hätten, gaben sie vielmehr den Anstoss zu einer Reihe eingehender Entgegnungen. Den Reigen eröffnete mit gewohntem Scharfsinne Dr. von Baur [2]). Er ging aus von seiner früherhin aufgestellten Ansicht, dass die 7 Briefe der kürzeren griechischen Recension von einem Späteren im Namen des Ignatios verfasst seien [3]), erkannte aber auch den drei Briefen des syrischen Textes so wenig den Preis der Aechtheit zu, dass er ebenso wie Wordsworth in ihnen nur einen Auszug aus den sieben Briefen erblickte. Seine Beweisführung bewegte sich ähnlich wie die von ihm bekämpfte Bunsen's überwiegend auf dem Boden der inneren Kritik und suchte theils die Abgerissenheit und Dunkelheit theils den historisch dogmatischen Inhalt des syrischen Textes gegen dessen Ursprünglichkeit geltend zu machen. Ihm stimmte in allem wesentlichen auch Hilgenfeld [4]) bei. Dagegen versuchten Denzinger [5]) und Uhlhorn [6]) die Abfassung der 7 Briefe der griechischen Recension durch Ignatios von Antiochien gegen Baur und Bunsen zu retten, traten aber zugleich der Baur'schen Ansicht über die Entstehung des syrischen Textes bei. In demselben Sinne äusserten sich Hefele [7]) und Jacobson [8]).

Allen diessen Erörterungen war ein's gemeinsam: Die Zurückstellung der eigentlich diplomatischen Kritik und die Hervorhebung von mehr oder minder ausschliesslich der innern Kritik zugewandten Gesichtspunkten. Auf demselben Boden bewegten sich auch die Vertheidigungen des Syrischen Textes durch Ritschl [9]) und Weiss [10]).

---

1) Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien Hamburg 1847. — Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. August Neander. Hamburg 1847.

2) Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen. Tübingen 1848.

3) Ueber den Ursprung des Episcopats. Tübingen 1838. p. 147 ff.

4) Die apostolischen Väter. Halle 1853. p. 274 ff.

5) Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe. Würzburg 1849.

6) Zeitschrift für die historische Theologie 1851, 1.

7) Patrum Apostolicorum opp. ed. IV. in den Prolegg.

8) Patres Apostolici ed. II. in den Prolegg.

9) Entstehung der altkatholischen Kirche (1. Aufl.) p. 118 ff. 577 ff.

10) Reuters Repertorium Sept. 1852 p. 169 ff. Eine ausführlichere Abhandlung von Weiss, von deren Dasein mir durch die freundliche Mittheilung des Herrn Prof. Ritschl Kunde zugekommen ist, ist leider von dem Verfasser zurückgehalten werden.

Offenbar war ein Eingehen auf die Fragen der innern Kritik eine schlechthin unerlassliche Aufgabe. Es musste, wenn die griechischen 7 Briefe den Vorzug vor den 3 syrischen Briefen behaupten sollten, gezeigt werden, dass auch nach Abzug aller bei dem Syrer fehlenden Briefe und Briefabschnitte dennoch dieselbe historische Situation, derselbe dogmatische Gedankenkreis, in welchen uns die 7 Briefe versetzen, noch übrig bleibe. Umgekehrt aber musste, falls die 3 Briefe des Syrers den Anspruch auf Aechtheit machen sollten, wo möglich nachgewiesen werden, dass die geschichtlichen Voraussetzungen ebenso wie der dogmatische Inhalt beider Recensionen mit Nothwendigkeit auf zwei verschiedene Verfasser führten, und dass namentlich die Beschaffenheit des syrischen Textes nur aus den Verhältnissen einer früheren Zeit heraus begriffen werden könnte. Hiermit in enger Verbindung stand eine zweite Leistung, die der Kritik auf alle Fälle nicht erlassen werden konnte: entweder musste gezeigt werden, dass der syrische Text durch Abgerissenheit, Lückenhaftigkeit und Unverständlichkeit nothwendig die fehlenden Stücke der griechischen Recension von 7 Briefen voraussetze, oder es war umgekehrt darzuthun, nicht nur dass der syrische Text, selbstständig für sich ein einheitliches Ganze bilde, sondern auch dass die eingearbeiteten Stücke der griechischen Recension einer gemeinsamen Tendenz ihren Ursprung verdanken und durch eine gemeinsame Methode der Einarbeitung sich kennzeichnen.

Dennoch konnte die innere Kritik für sich allein die Streitfrage zu keinem Abschlusse führen. Erst dann liess sich ein sturmfester Boden gewinnen, wenn die auf dem bezeichneten Wege gewonnenen Ergebnisse ihre Bestätigung erhielten durch eine philologisch-diplomatische Kritik der Handschriften der verschiedenen Texte selbst und ihres gegenseitigen Verhältnisses unter einander. Auf die hier sich zur Lösung stellenden Fragen war die Kritik in den obengenannten Schriften theils gar nicht theils nur beiläufig und in ungenügender Weise eingegangen.

Allerdings war aber damals, als die Untersuchung begann, eine kritische Sichtung der bezeichneten Art noch sehr erschwert durch die Unvollständigkeit des zur Zeit zu Gebote stehenden Materials. Erst nach dem Erscheinen der beiden den Streit wenigstens in Deutschland erst eröffnenden Arbeiten von Bunsen und Baur traten zwei vollständigere Sammlungen des kritischen Apparates ans Licht, die als sichere Grundlage zu weiteren diplomatisch-kritischen Untersuchungen dienen konnten. Die eine verdanken wir abermals dem Engländer Cureton. Dieser versuchte unter Benutzung einer dritten im Jahre 1847 aufgefundenen syrischen Handschrift der drei Briefe, welche ganz dieselbe Textgestalt wie die bereits bekannten zwei Handschriften darbot, mit grösserer Sicherheit als es ehedem möglich war, die Herstellung des ursprünglichen Textes; zugleich gab er die

zur Kenntniss der Textgeschichte überaus wichtigen syrischen Fragmente, welche er bereits seinem ersten Werke beigefügt hatte, mit einer Anzahl von neuaufgefundenen vermehrt abermals heraus [1]). Gleichzeitig erschien in Deutschland ein umfangreiches Werk des bekannten Orientalisten Petermann, welches den sämmtlichen bis dahin zugänglichen kritischen Apparat enthielt, namentlich auch eine 13 ignatianische Briefe enthaltende armenische Version [2]). In den Prolegomenen zu dieser Schrift unternahm Petermann den Nachweis, dass die genannte armenische Uebersetzung nicht unmittelbar aus dem Griechischen, sondern selbst erst aus einer syrischen Uebersetzung geflossen sei, in welcher er den ursprünglichen Text der von Cureton herausgegebenen drei syrischen Briefe zu erkennen glaubte.

Auf Grund ihrer beiderseitigen Entdeckungen haben nun Cureton und Petermann wenigstens den Anfang zu einer kritischen Sichtung des vorhandenen Materials gemacht. Doch hat sich der erstere ebensowenig als der letztere auf eine genauere Ergründung des Verhältnisses der verschiedenen hier in Betracht gekommenen Zeugnisse unter einander eingelassen. Cureton hat in den seinem grossen Sammelwerke beigegebenen kritischen Noten überwiegend nur innere Kritik geübt [3]). Petermann aber nahm zwar eine ziemlich eingehende Revision des gangbaren Textes vor, aber leider ohne bestimmte kritische Principien. Seine Kritik blieb Einzelkritik, und so richtig er auch an einer ganzen Reihe von Stellen insbesondere im Römerbriefe den Text hergestellt hat, so wenig ist es auch bei ihm zu einer sicheren Entscheidung über den kritischen Werth der verschiedenen Handschriften und sonstigen Documente gekommen. Ebensowenig ist nach Erscheinen der Werke von Cureton und Petermann ein entscheidender Schritt vorwärts gethan worden. Auch Uhlhorn, der unter den obengenannten Gegnern des syrischen Textes noch am häufigsten Fragen der äusseren Kritik berührte, kommt über eine ziemlich subjective Einzelkritik nicht hinaus: und zudem unterliess es derselbe ganz, dass neue von Cureton und Petermann beigebrachte Material zu verwerthen, obgleich er das Corpus Ignatianum ebenso wie die Petermann'sche Ausgabe der ignatianischen Briefe kennt und citirt. Endlich ist neuerdings Bunsen abermals wenn auch nur nebenher auf die von ihm zuerst in die deutsche Wissenschaft eingeführte Frage zu sprechen gekommen. In der Vorrede zum zweiten Bande seines Hippolyt machte er

---

1) Corpus Ignatianum; a complete collection of the Ignatian Epistles etc. London 1849.

2) S. Ignatii Patris Apostolici quae feruntur Epistolae. Lipsiae 1849. Vgl. auch dessen vorläufige Mittheilungen in dem Jahresberichte der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1846. S. 203.

3) a. a. O. p. 263—365; desgl. in der Introduction p. I—LXXXVII.

einen abermaligen Versuch, unter Benutzung der neuerlichen Arbeiten Curetons und Petermanns den ursprünglichen Text eines der drei Briefe, des Briefes an die Epheser herzustellen [1]).

Doch leuchtet wohl ein, dass eine solche Herstellung des Textes so lange auf unsichern Füssen steht, als eine diplomatisch kritische Gesammtanschauung über den Werth der verschiedenen Zeugen und eine Zurückführung derselben auf bestimmte Textfamilien noch nicht erlangt ist [2]).

Eben diese Aufgabe ist aber zur Zeit noch ungelöst: nur Beiträge sind bisher geliefert worden, theils durch die von mehren Seiten vorgenommene Prüfung der patristischen Zeugnisse [3]), theils durch die Erhebungen Curetons über das Alter und die Beschaffenheit der verschiedenen Documente [4]), theils endlich durch die sorgfältige aber dennoch nicht erschöpfende Erörterung Petermanns über das Verhältniss der armenischen Uebersetzung zur syrischen [5]). Da indessen theils durch die Bemühungen der zuletzt genannten beiden Männer, theils durch die neuerlich von Dressel in seinen Patres Apostolici veröffentlichten Collationen einer Anzahl bisher unbenutzter Handschriften das kritische Material, soweit es überhaupt zur Zeit habhaft ist, vollständig vorliegt, so steht einer eingehenderen diplomatisch-kritischen Sichtung durchaus nichts mehr im Wege.

Wir haben nun unsererseits in einer unlängst in der Zeitschrift für historische Theologie eingerückten Abhandlung die ignatianische Frage in eingehender Weise wieder aufgenommen [6]). Dort beschäftigte auch uns wesentlich nur die eine Seite der Untersuchung, nämlich die innere Kritik; und zwar versuchten wir hierbei theils auf Grund der Erörterungen Curetons, Bunsens und vornehmlich Ritschls den historisch-dogmatishen Inhalt der drei syrischen Briete im Unterschiede von dem der 7 griechischen Briefe zu ergründen, theils aber durch die Erörterung der Form der beiden Textgestalten die Selbstständigkeit des syrischen Textes sowie die Tendenz und Methode des Ueberarbeiters darzulegen. Die Ergebnisse dieser Erhebungen waren allenthalben günstig für die Ursprünglichkeit des bei dem Cureton'schen Syrer vorliegenden Textes. Gleichzeitig aber fassten wir schon

---

1) Vorrede zum vierten Bande der englischen Ausgabe (der vierten Abtheilung der deutschen) p. VI—XXIII.

2) Bunsen selbst betrachtet übrigens jene Herstellung blos als eine vorläufige.

3) Vgl. hierzu besonders Cureton, Corpus Ignatianum, introduction p. LXV sq.

4) Corpus Ignatianum, introduction p. XXVIII ff. notes p. 341 ff.

5) Ignatii quae feruntur Epistolae. Prolegomena de versione Armeniaca p. VI—XXVI.

6) Ueber die Aechtheit der syrischen Recension der ignatianischen Briefe. Zeitschrift für histor. Theologie 1856, 1.

damals auch die äussere Kritik in der oben angedeuteten Weise in's Auge und legten die Ergebnisse unserer Untersuchung in gedrängter Zusammenstellung dem gelehrten Publicum vor [1]). Die eigentliche Untersuchung selbst und die eingehendere Begründung der mitgetheilten Ergebnisse hielten wir damals um die jener Zeitschrift gesteckten Gränzen nicht zu überschreiten noch zurück.

Wir konnten nicht erwarten, dass eine so schwierige und verwickelte Frage, wie die der Kritik der ignatianischen Briefe ist, durch unsere Abhandlung sofort zum endgiltigen Abschlusse würde gebracht werden können; und je weniger es uns damals schon möglich war, alle in Betracht kommenden Puncte gleicherweise zu beleuchten, desto natürlicher war es, dass die entgegenstehenden Ansichten aufs neue sich geltend machten. Dies ist zunächst durch Uhlhorn geschehen, in einer sehr eingehenden und gründlichen Beurtheilung unserer Abhandlung in den Göttinger Gelehrten Anzeigen [2]). Seine Polemik richtete sich vornehmlich gegen den von uns versuchten Nachweis, dass die Verfassungsverhältnisse, der Character der bekämpften Häretiker sowie der eigne dogmatische Standpunct des Verfassers in den drei Briefen der syrischen Recension sich bestimmt von der historischen Situation und dem dogmatischen Gedankenkreise der 7 Briefe unterscheide. Wir können uns durch das gegen uns Bemerkte indessen um so weniger für widerlegt halten, als Uhlhorn zur Zeit einige der wichtigsten von uns angezogenen Instanzen ausser Betracht gelassen hat, wohin wir namentlich auch den von uns gemachten Versuch rechnen müssen, der Methode, nach welcher der von uns angenommene Interpolator arbeitete, im einzelnen auf den Grund zu sehen.

---

1) a. a. O. S. 11—20.

2) Jahrg. 1856, 152—154 Stück, vgl. mit dem Artikel „Ignatius von Antiochien" in Herzogs Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche. Die Haupteinwendungen Uhlhorns gegen unsere Ansicht werden wir im Zusammenhange der folgenden Darstellung an geeigneter Stelle berücksichtigen. Hier nur eine einzige Bemerkung. Uhlhorn behauptet, dass die Lesart der syrischen Handschriften in der Zuschrift des Epheserbriefes ܒܢܝܫܐ ܕܐܒܐ sich in dem von uns angenommenen Sinne ἐν προθέσει oder κατὰ πρόθεσιν nicht fassen lasse, da ܢܝܫܐ nur in der eigentlichen Bedeutung signum (meta) vorkomme. Durch die freundlichen Mittheilungen des Herrn Geh. Regierungsrath Bernstein, der entscheidenden Autorität auf diesem Gebiete, bin ich jedoch in den Stand gesetzt dem zu erwidern, dass sich ܢܝܫܐ in der Bedeutung propositum, consilium (Zweck, Absicht) z. B. im Bar-Hebr. Chron. s. 203, 9. 422, 13. vorfindet und von Assemani Bibl. Orient. sehr häufig durch scopus wiedergegeben wird. Der genannte Sprachkenner schreibt mir zugleich, dass πρόθεσις das dem entsprechende Wort sein würde. Uebrigens streift auch schon der Gebrauch des Worts in der Stelle Phil. 3, 14. bei Peschito sehr nahe an die von uns angenommene Bedeutung.

Wenn es nun auch an diesem Orte nicht unsere Aufgabe sein kann, die Fragen der innern Kritik im Einzelnen wiederaufzunehmen, so geben wir andererseits willig zu, dass unsere Beweisführung so lange eine unvollständige war, als wir uns fast ausschliesslich auf die innere Kritik beschränken mussten. Doch haben wenigstens die wenigen Bruchstücke der von uns angestellten Untersuchungen über die Beschaffenheit des Textes, welche wir damals mittheilen konnten, auch auf gegnerischer Seite einer nicht ungünstigen Aufnahme sich erfreut. Ja ein neuerlich aufgetretener Gegner, Dr. Volkmar, hat sich, obwol er unsere Resultate für völlig unhaltbar erklärt [1]), nicht nur zu dem Zugeständnisse veranlasst gefühlt, dass unser syrischer Text wirklich manche ältere Lesarten aufbehalten habe [2]), sondern er

---

1) Rheinisches Museum für Philologie 1857, S. 504.

2) Die Religion Jesu S. 492. vgl. Rheinisches Museum a. a. O. S. 492 ff. Wenn übrigens Volkmar hier die Unächtheit der gesammten ignatianischen Literatur „schon dadurch evident" machen will, weil Ignatius gar nicht nach Rom transportirt, sondern „nach zweifelloser Kunde" bei Trajans Anwesenheit in Antiochien während seines Partherkriegs, „also sicher dort selbst" Märtyrer geworden sei, so scheint die kühne Zuversichtlichkeit dieser Behauptung ihren Mangel an wissenschaftlicher Begründung verdecken zu sollen. Jene „zweifellose Kunde" ist ihm nämlich durch — den byzantinischen Chronisten Johannes Malala geworden, der frühestens in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts gelebt hat. Malala sagt lib. XI, p. 361 (S. 276 ed. Dindorf): *ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς Τραϊανὸς ἐν τῇ αὐτῇ πόλει (Ἀντιοχείᾳ) διῆγεν, ὅτι ἡ θεομηνία ἐγένετο· ἐμαρτύρησε δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας· ἠγανάκτησε γὰρ κατ' αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδόρει αὐτόν.* Offenbar ist diese Angabe aus einer ziemlich dunkeln Kunde von einer Zusammenkunft und Streitunterredung des Ignatios mit dem Kaiser zu Antiochien geflossen: diese ganze Geschichte ist aber sofern sie in Antiochien sich zugetragen haben soll, um so sicherer eine Fiction als die Quelle, aus welcher jene Nachricht stammt, das von Ruinart herausgegebene, frühestens zu Ende des 2. Jahrh. verfasste, Martyrium des Ignatius (p. 208 ff. in der Dressel'schen Ausgabe der Patres Apostolici) den Tod des Ignatios in das 9. Jahr Trajans, als Senecio und Sura zum zweiten Male das Consulat verwalteten, also ins Jahr 107 n. Chr. setzt, während der Kaiser erst im Jahre 114 nach Antiochien gekommen ist. Nach diesem Martyrium hat Ignatios in Antiochien vor dem Kaiser „Zeugniss abgelegt" von seinem Glauben; aus dieser *μαρτυρία* des Worts ist bei Malala durch eine übrigens auch bei einem andern späteren Chronisten eingetretene Begriffsverwirrung eine *μαρτυρία* durch die That, der Märtyrertod in Antiochien geworden. Vgl. das von Cureton (Corpus Ignat. S. 221.) mitgetheilte Fragment eines syrischen Chronicon vom Jahre 723 n. Chr., und unsere Bemerkungen dazu in Niedner's Zeitschrift 1856, 1, S. 76 flg. Wenn für Herrn Volkmar also die Angabe des Malala auf „zweifelloser Kunde" beruht, so beurkundet dies eine Kritiklosigkeit, die bei dem Begründer der „absoluten Kritik" billig in Erstaunen setzt. Oder sollen etwa die allerdings eben so speciellen als zuverlässigen Nachrichten über den Partherkrieg und Trajans Aufenthalt in Antiochien, welche Malala seinem Domninos und Arrian entlehnt, die Bürgschaft übernehmen für die in seine Quellenauszüge eingeschobenen kirchengeschichtlichen Angaben? Ein Schriftsteller, der um nur ein Beispiel von unzähligen herauszuheben aus Clemens von Alexandrien herausliest, dass Markion unter Hadrian — die manichäische Lehre verbreitet habe, dürfte wol eben keinen grossen An-

tritt sogar gerade in der Auffassung derjenigen Stelle des syrischen Textes, an welcher man bisher die sichersten Kennzeichen des

---

spruch auf Glaubwürdigkeit erheben können. Aber freilich Malala war Antiochener und schöpfte aus Antiochenischen Quellen — also muss vermuthlich alles, was er über Antiochien berichtet, auf zweifelloser Kunde beruhn. Doch man sehe nur die schätzbaren Beiträge Malala's zur Kirchengeschichte, da, wo er von dem Aufenthalte Trajans in Antiochien handelt, ein wenig an. Da wird jener angebliche Brief des Procurators von Palaestina Prima, Tiberianus mitgetheilt, in welchem derselbe beim Kaiser Verhaltungsbefehle in der Sache der Christen einholt, und in dessen Folge der Kaiser mit den Christenverfolgungen innehält. Das Actenstück, welches sich schon durch seine Sprache als ein Machwerk sehr später Zeit verräth, ist nichts als ein sehr unglücklich ausgefallenes Nachbild des bekannten Briefes des Proconsul Plinius von Bithynien. Die oben angeführte Stelle über Ignatios endlich bildet die Einleitung zu einem abgeschmackten Märchen im byzantinischen Geschmack, welches in einen aus älterer, offenbar noch heidnischer Quelle stammenden Abschnitt mit Unterbrechung des Zusammenhangs eingeschoben ist. Wir bekommen hier von fünf um ihres Christenthums willen vom Kaiser verbrannten Antiochenerinnen zu lesen, deren Asche der Kaiser unter das Kupfer gemischt habe, welches zur Anfertigung von Gefässen für ein öffentliches Bad bestimmt gewesen sei. Da sei nun jeder der dieses Bad betreten, in Ohnmacht gefallen, bis der Kaiser die Gefässe weggenommen und jenen Frauen Bildsäulen errichtet habe. Hieran reiht sich dann die weitere Kunde, der Kaiser habe in Antiochien einen Feuerofen errichtet, und die Christen aufgefordert, wer von ihnen Lust habe, möge sich hineinstürzen. Viele wären wirklich dieser Aufforderung gefolgt, darunter die heilige Drosina und viele andere Jungfrauen. — Herr Volkmar hat also etwas vorschnell geschlossen, wenn er mit der allerdings auf zuverlässiger Kunde beruhenden Nachricht von dem Erdbeben in Antiochien das Einschiebsel von dem Tode des Ignatios zugleich in den Kauf nehmend, das letztere Ereigniss in die Zeit des Erdbebens und der Anwesenheit des Kaisers in Antiochien (114 n. Chr.) versetzt. Wie anziehend also auch an sich die Combination der durch das Erdbeben am 13. December 114 erregten Volkswuth gegen die Christen, und des nach der gangbaren Annahme an einem 20. December erfolgten Thierkampfes des Ignatios sein möge (Rhein. Museum a. a. O. S. 493), so kann dieselbe doch die Probe einer schärferen Kritik (welche neben der Chronologie auch die Quellen der verschiedenen Nachrichten und deren Glaubwürdigkeit gegen einander abwägt) durchaus nicht bestehn. Folglich fällt hiermit auch die daraus gezogene Folgerung „dass alle und jede Märtyrerreise des h. Ignatios ausgeschlossen und nicht ein einziger von allen ignatianischen Briefen von ihm selbst herrühren könne“ rettungslos zu Boden und die Gegner der Aechtheit der ignatianischen Briefe in jeder Gestalt werden sichs hinfort doch nicht ganz so bequem machen dürfen. Nur im Vorbeigehn sei noch angemerkt, dass das andre, durch Dressel zuerst herausgegebene, Martyrium des Ignatios (a. a. O. S. 368 ff.) das neben dem Ruinartschen den Werth einer unabhängigen Quelle zu beanspruchen hat, den Tod des Ignatios gar nicht, wie jenes in so chronologisch verworrener Weise gethan hat, mit dem Partherkriege und Trajans Anwesenheit in Antiochien in Verbindung bringt, sondern ihn bereits ins 5. Jahr des Trajan, und die Unterredung des Kaisers mit dem Bischofe gar nicht nach Antiochien, sondern nach Rom verlegt. Je abweichender diese Darstellung von dem gewöhnlichen, aus Ruinarts Martyrium in alle späteren übergegangenen Berichte ist, desto grössere Beachtung scheint sie zu verdienen. Auch setzt das neuaufgefundene Martyrium grade diejenige geschichtliche Situation voraus, welche wir schon früher mit Uhlhorn aus inneren Gründen für wahrscheinlich halten musten (vgl. m. angef. Schrift S. 82): erst so gewinnt der ignatianische Römerbrief sein richtiges Licht. Wie es

epitomatorischen Characters unseres Syrers zu finden gewohnt war, nämlich der Worte Eph. 19. von den drei Geheimnissen des Rufs und der Erscheinung des Sternes, ganz entschieden für den Syrer in die Schranken [1]). Ja neuerdings scheint er, wenn ihm auch die

---

sich mit dem „5ten Jahre Trajans" verhalte, kann hier nicht eingehend erörtert werden. Dagegen fügen wir schliesslich noch hinzu, dass selbst der 20. December als Todestag des Ignatios nicht feststeht. Das neuaufgefundene Martyrium nennt in einem vielleicht von zweiter Hand herrührenden Zusatze, den 20. Dec. einfach als „Gedächtnistag"; das Martyrium bei Ruinart nennt ebenfalls den 20. Dec., scheint aber nicht den Tag des Thierkampfes wie Volkmar (a. a. O. S. 493) ohne Weiteres annimmt, sondern den Tag der Translation darunter zu verstehn; wenigstens ist die Beziehung des *ἐγένετο δὲ ταῦτα τῇ πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἰαννουαρίων* (c. 7.) auf das (c. 6.) unmittelbar Vorhergehende die näherliegende. Das armenische Martyrium lässt die Sache im Unklaren: es berichtet c. 47. die Translation, und gibt dann c. 49. nach der Erzählung von der einigen römischen Brüdern zu Theil gewordenen Erscheinung des Heiligen als Zeit wo „diese Sache geschehen sei" den 24., nach den Griechen den 20., December an. In der Schlussbemerkung c. 52. heisst es dann noch einmal ganz allgemein, der 1. Hrotitz, nach den Griechen der 20. December, sei der Gedächtnistag des Heiligen. Hrotitz heisst der letzte Monat der Armenier, der aber nicht mit dem December zusammenfällt. Das armenische Jahr beginnt vielmehr seit die Armenier feste Monate hatten, mit dem Frühling, folglich fällt der 1. Hrotitz jedenfalls noch in den Februar. Nur zwei spätere griechische Ueberarbeitungen der älteren Martyrien, die angeblich von Symeon Metaphrastes herrührende, und eine andre, bis jetzt nur in einigen von Usher mitgetheilten Bruchstücken bekannte, verstehen wie das Menaeum Graecorum unter dem 20. Dec. ausdrücklich den Todestag, und setzen die Translation später an. Dagegen bezeichnet das lateinische Martyrium bei den Bollandisten (Acta SS. Febr. T. I, p. 29 sqq.) als den Todestag den 1. Februar, als Tag der Translation den 17. December (XVI. Kal. Jan., wol ein Schreibfehler für XIII. Kal. Jan., d. i. der 20. Dec.). Die Bemerkung Volkmars (a. a. O.) „erst die lateinische Kirche habe aus weit spätern besondern Interessen sowol die Gebeine des Ignatios für Rom vindicirt als dann auch einen eignen Märtyrertag eingesetzt" kann dieser Angabe nichts anhaben. Denn der fragliche lateinische Martyrolog setzt ja die Translation ganz ebenso wie die vorhergenannten griechischen und armenischen Quellen voraus (c. 21.), kann also die Gebeine des Ignatios eben nicht für Rom vindicirt haben. Folglich sind auch seine, wie es scheint auch durch den Armenier unterstützten, Daten nicht so ohne Weiteres von der Hand zu weisen, um so weniger da auch die Angabe des Todesjahres „consulatu Attici et Marcelli", freilich ebenfalls von der gewöhnlichen Zeitbestimmung abweicht, darum aber keineswegs von ihm erfunden ist. Nach dem allen bleibt als Resultat, dass das allerdings an sich unantastbare Datum „der 20. December" durchaus nicht mit derselben geschichtlichen Zuverlässigkeit den Todestag des Ignatios, sondern mindestens ebenso möglich, wo nicht noch wahrscheinlicher den Tag der Translation bezeichnet.

1) Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich. 1856, 3, S. 145 ff. Volkmar erklärt hier alle drei Rufe aus dem Evangelium des Marcus, indem er zu den beiden himmlischen Rufen bei der Taufe und der Verklärung Jesu noch den Ruf des Hauptmanns bei Jesu Tod „dies war wirklich der Sohn Gottes" Marc. 14, 37 hinzuzählt. Wir könnten uns diese Annahme gefallen lassen, obwohl es immerhin bedenklich bleibt, als dritten Ruf eine Stimme ganz anderer Art als jene Himmelsstimmen bei Taufe und Verklärung zu Hülfe zu nehmen. Aber wenn Volkmar alle drei Rufe aus Marcus ableitet, so übersieht er, dass gerade das Marcusevangelium von der Erscheinung des Sternes nichts weiss: der Ruf des Hauptmanns aber findet

gesamte ignatianische Literatur für unächt gilt, doch die relative Ursprünglichkeit der syrischen Recension in noch umfassenderem Masse anzuerkennen [1]).

Drei andere Stimmen haben sich seitdem über die ignatianische Frage vernehmen lassen: Dressel in den Prolegomenen zu seiner verdienstlichen Ausgabe der Patres Apostolici, Lechler in der zweiten Auflage seines apostolischen Zeitalters und Ritschl in der zweiten Auflage seiner altkatholischen Kirche. Alle drei kommen mit uns darin überein, dass sie von der Aechtheit des kürzeren griechischen Textes sich nicht zu überzeugen vermögen. Der erstere, der übrigens unsere Untersuchung noch nicht gekannt hat, will über die Priorität des syrischen oder griechischen Textes noch kein abschliessendes Urtheil wagen; aber ohne Curetons Ansicht ohne weiteres zu der seinen zu machen, weisst er doch mit beachtenswerthen Gründen die Annahme zurück, dass unser Syrer als Epitomator zu betrachten sei [2]). Was Lechler anlangt [3]), so hat derselbe der ganzen Streitfrage offenbar ein nur sehr flüchtiges Interesse geschenkt, und von den neuesten Verhandlungen über dieselbe, wie es scheint, keine Notiz genommen. Dagegen hat Ritschl durch die Ergebnisse unsrer Untersuchung seine früher vertretene Ansicht in allen Wesentlichem bestätigt gefunden, und nur in einem einzigen Punkte, der die hier nicht näher in Betracht zu ziehende Charakteristik der in den 7 Briefen geschilderten Irrlehrer betrifft, eine abweichende Meinung zu begründen gesucht [4]).

---

sich ja ganz ebenso auch bei Matthäus (27, 54), folglich hätten wir alle drei Rufe sammt dem Stern beisammen. — Auf jeden Fall aber hat uns die von einer Seite her, wo wir es am wenigsten erwarteten, erfolgte Zustimmung zu unserer Auslegung nur um so mehr bestimmen können, auch fernerhin, trotz der von Uhlhorn erhobenen Einwendungen daran festzuhalten. Besonders erfreulich war es uns, dass auch Volkmar den Zusatz καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ auf Grund unserer Erörterungen (freilich beiläufig gesagt ohne seine Quelle namhaft zu machen) für ein späteres Einschiebsel erklärt. Wir müssen dabei bleiben, dass der Gedanke, der Tod Christi sei dem Teufel verborgen geblieben, ein schlechthin unmöglicher ist. Wenn aber Uhlhorn um der Schwierigkeit zu entgehen, auf seine früher ausgesprochene Ansicht verweist, dass Ignatios nicht an die Mysterien als geschichtlich auf Erden vollzogen, sondern an den erst von Gott gefassten Rathschluss der Erlösung denke, so trägt er gerade das Wesentliche, den vorzeitlichen Erlösungsrathschluss auf eigne Hand in einen Zusammenhang hinein, der doch augenfällig genug von geschichtlichen Offenbarungsthatsachen handelt. Wie übrigens die ἡσυχία θεοῦ zu erklären sei, hat auch Volkmar a. a. O. gut gezeigt.

1) Rheinisches Museum a. a. O. p. 495.

2) Proll. p. XXIX: si epitomator versionis Syricae auctor est, omnium ut Tib. Gracchi vocabulo utar, epitomatorum postremissimus dicendus est, quippe qui opus condiderit sine externa aut interna uniformitate, sine ullo certo quodam mentis proposito aut scopo, quamvis pii proprii usus essent propositi ipsi.

3) a. a. O. 421 flg.

4) a. a. O. 403 flg. 453. 457 flg.

Je weniger aber, wie die Ansichten der genannten Gelehrten beweisen, das alte Schwanken über den eigentlichen Sachverhalt überwunden ist, desto dringender wird für uns selbst die Pflicht, auch unsere bisher noch zurückgehaltenen Arbeiten zu veröffentlichen und hiermit unsere Schuld an die wissenschaftliche Welt abzutragen. Wir thun diess um so lieber, da wir überzeugt sind, dass diese unsere Untersuchung auf Grund der durch die neuere Philologenschule Lachmanns geltend gemachten Principien unabweisbare Zeugnisse zu Gunsten des syrischen Textes darbietet. Wir hoffen, dass eine solche kritische Sichtung des handschriftlichen Materials am sichersten jedes subjectivistische Gebahren bei der inneren Kritik verhindern und namentlich auch die noch neuerlich von Baur ausgesprochene Ansicht auf ihr gebührendes Mass zurückführen werde, dass die Entscheidung über die relative Ursprünglichkeit der syrischen oder der kürzeren griechischen Recension für jeden zuletzt nur in der allgemeinen Anschauung liegen könne, die man sich von jenen Zeitverhältnissen bilde [1]).

Drei Hauptfragen sind es vornehmlich, die wir nach einander zu erwägen haben: 1) Nach den patristischen Zeugnissen und der äusseren Verbreitung der drei verschiedenen Textrecensionen. 2) Nach dem Alter der Handschriften der kürzeren syrischen Recension, namentlich im Vergleiche mit den Zeugnissen für das Vorhandensein einer weiteren dem gangbaren griechischen Texte näher stehenden syrischen Uebersetzung von 13 ignatianischen Briefen. 3) Nach dem Verhältnisse des syrischen Textes zu den übrigen Textfamilien. Hierbei wird zu handeln sein a) von dem Vorhandensein verschiedener Textfamilien (nicht bloss Textrecensionen) der ignatianischen Briefe überhaupt, wobei wir unabhängig von dem kürzeren Syrer den Nachweis zweier Hauptfamilien, deren Characteristik, soweit eine solche ermöglicht ist, und die Einordnung der verschiedenen Zeugen in diese 2 Familien durchführen werden. b) Von der armenischen Version insbesondere, wobei wir das nähere Verhältniss derselben zu den im vorhergegangenen Abschnitte nachgewiesenen Textfamilien zunächsst für die beim Syrer fehlenden Briefe und Briefabschnitte ergründen müssen. Endlich c) von dem Verhältnisse des kürzern syrischen Textes theils zu den übrigen Textgestalten überhaupt, theils speciell zu der weiteren syrischen Recension.

Die eigentlich entscheidende Erörterung wird selbstverständlich die letzte sein. Hier hoffen wir zu erweisen, dass der Cureton'sche Syrer unter allen Documenten den vorzüglichsten, selbstständig neben den beiden Hauptfamilien hergehenden Text aufbewahrt hat, die weitere syrische Recension hingegen, soweit sich

---

1) Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte S. 253. Anm. 2.

aus den noch aufbewahrten Hilfsmitteln entscheiden lässt, als eine Ueberarbeitung des kürzeren Syrers nach dem Griechischen sich kennzeichnet.

Selbstverständlich kann eine rein diplomatische Kritik für sich allein den letzten Abschluss der Untersuchung über die ignatianische Literatur nicht herbeiführen, wohl aber müssen die Ergebnisse derselben an die Schwelle der endgiltigen Entscheidung leiten. Wenn daher die oben hingestellten Resultate sich bewahrheiten sollten, so wäre dadurch das Ergebniss unserer früheren Abhandlung über die Aechtheit der syrischen drei Briefe des Ignatios soweit sicher gestellt, als überhaupt in dergleichen Fragen von einer wissenschaftlichen Sicherstellung die Rede sein kann. Möglich bliebe freilich für den, der lediglich der diplomatischen Kritik sich anvertraun wollte, die Ausflucht, dass der kürzere syrische Text zwar späterhin nach dem griechischen überarbeitet, selbst aber ein wenn auch uraltes Excerpt des allerdings reinsten und ursprünglichsten griechischen Textes wäre. Aber diese rein abstracte Möglichkeit wird auch abgesehn von ihrer innern Unwahrscheinlichkeit ausgeschlossen durch das Ergebniss der innern Kritik: und hier ist der Punkt, in welchem sich unsere beiden Untersuchungen gegenseitig zu stützen und zu ergänzen haben. —

1. Die patristischen Zeugnisse.

Als ältestes Zeugniss für das Vorhandensein der kürzeren griechischen Recension ist insgemein und noch neuerdings von Denzinger [1]) und Uhlhorn [2]) der Brief des Polykarp an die Philipper betrachtet worden. Und allerdings ist nicht zu leugnen, dass im 13. Cap. dieses Briefes bereits eine Sammlung ignatianischer Schriften vorausgesetzt wird, die nicht wohl mit der nur 3 Briefe enthaltenden syrischen Recension identisch sein kann. Die angeführte in ihrem griechischen Texte aus Eusebios geflossene Stelle lautet nämlich folgendermassen: *ἐγράψατέ μοι ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵνα, ἐάν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ γράμματα· ὅπερ ποιήσω, ἐὰν λάβω καιρὸν εὔθετον, εἴτε ἐγὼ, εἴτε ὃν πέμψω πρεσβεύσοντα καὶ περὶ ὑμῶν. Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ· ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε. Περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν.* Was den Plural *τὰς ἐπιστολὰς* betrifft,

1) Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe p. 11 ff.

2) Zeitschrift für die histor. Theologie 1851, 1, p. 79 ff.

so wollen wir zugeben, dass er am einfachsten auf den Brief an Polycarp und auf den Smyrnäerbrief zu beziehen sei [1]); und wenn auch die andern Briefe, deren Erwähnung geschieht, nicht zu der Annahme nöthigen, dass darunter noch mehr Briefe als die beiden an die Epheser und an die Römer zu verstehen seien, so spricht doch schon die wahrscheinliche Bezugnahme auf den Smyrnäerbrief dagegen, dass mit den betreffenden Worten unsere syrische Recension gemeint sein könne. Trotzdem müssen wir das angebliche Zeugniss des Polykarp ohne weiteres zurückweisen. Schon von vornherein ist das Vorhandensein einer Sammlung ignatianischer Sendschreiben in der allernächsten Zeit nach dem Tode des Ignatios, in welcher Polykarp geschrieben haben soll, höchst verdächtig. Einen weiteren Anstoss erregen die Anfangsworte der oben ausgeschriebenen Stelle, wo auch ein (zweiter) Brief des Ignatios und ein Brief der Philipper an Polykarp erwähnt werden, in welchen er aufgefordert worden sein soll einen Boten nach Syrien zu schicken, um der syrischen Gemeinde den Brief der Philipper zu überbringen. Dies setzt ein vollständig organisirtes Brief- und Botensystem vorauf, im Widerspruche mit der Einfachheit damaliger Zeitverhältnisse. Der Schlüssel zu diesem wunderlichen Satze dürfte wohl in einer Stelle des griechischen Briefes an Polykarp zu finden sein. Hier heisst es c. 8: *ἐπεὶ πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράψαι ..., γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις ὡς θεοῦ γνώμην κεκτημένος εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι· οἱ μὲν δυνάμενοι, πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ, ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπό σου πεμπομένων, ἵνα δοξασθῆτε αἰωνίῳ ἔργῳ κτλ.* Mit diesen übrigens in mehr als einer Hinsicht unbegreiflichen [2]) Worten stellen wir hier noch folgende Worte aus dem 11. Cap. des Smyrnäerbriefs zusammen: *πρέπει εἰς τιμὴν θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπρεσβύτην εἰς τὸ γενόμενον ἕως Συρίας συγχαρῆναι αὐτοῖς* [3]) ... *Ἐφάνη μοι οὖν ἄξιον πρᾶγμα, πέμψαι τινὰ τῶν ὑμετέρων μετ' ἐπιστολῆς, ἵνα συνδοξάσῃ τὴν κατὰ θεὸν αὐτοῖς γενομένην εὐδίαν κτλ.* Diese beiden Stellen und die obige des Polykarp sehen einander so ähnlich, dass sie ganz dieselbe für damalige Zeitverhältnisse eben unerklärliche Anschauungsweise voraussetzen. Wurden im Auftrage des Ignatios von allen Gemeinden, an die Ignatius früher geschrieben hat (so nämlich werden die *ἔμπροσθεν ἐκκλησίαι* zu erklären sein), Boten und Briefe nach Antiochien geschickt, wurde Polykarp sammt den Smyrnäern von Ignatios aufgefordert, weitere Briefe und Boten nach Antiochien abzusenden: nun so konnte jemand sehr leicht auf den Gedanken kommen, dass wohl

---

1) Sicher steht freilich nicht einmal dieses vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 210.

2) Vgl. unsere Bemerkungen in Niedners Zeitschrift 1856, 1, S. 84 flg.

3) Vgl. auch die ganz ähnlichen Worte Philad. 11.

auch an die Philipper eine ähnliche Anordnung des Ignatios ergangen sei, und diese demgemäss den Polykarp aufgefordert hätten, die Briefe weiter nach Syrien zu befördern. Nur Schade, dass nach dem Schlusse des Smyrnäerbriefs sowol als des griechischen Briefs an Polykarp Ignatios von Troas aus geschrieben haben soll, nach der Stelle des Polykarp aber Ignatios und die Philipper die betreffende Aufforderung an Polykarp erlassen haben, Ignatios also damals als zu Philippi weilend gedacht wird. Sollen wir also glauben, dass Ignatios ganz denselben Auftrag, den er schon von Troas aus dem Polykarp ertheilt hatte, kurz nachher von Philippi aus wiederholt haben sollte? Aber dies geht selbst über die Sammlung von sieben ignatianischen Briefen hinaus, ganz abgesehn von der Unwahrscheinlichkeit des Sachverhaltes selbst. Wir können daher nicht umhin, den starken Verdacht auszusprechen, dass der Verfasser des 13. Capitels des Philipperbriefs entweder nach der Schablone der in den Briefen an Polykarp und die Smyrnäer vorausgesetzten Verhältnisse eine ähnliche Situation erdichtete, und dieser Umstand wäre eben nicht geeignet die Glaubwürdigkeit jenes angeblichen Zeugnisses des Polykarp zu erhöhen, oder aber dass er gar eine noch mehr als 7 Briefe des Ignatios enthaltende Sammlung vor sich hatte, in welchem Falle sein Zeugniss nicht länger für die Aechtheit der 7 Briefe angeführt werden dürfte, weil es zuviel bewiese [1]). Hierzu kommt endlich, dass Ritschl neuerdings noch durch eine Reihe von andern Gründen, die hier nicht wiederholt werden können, das ganze 13. Capitel nebst einer Reihe von andern Stellen desselben Philipperbriefes als interpolirt in Anspruch genommen hat [2]). So lange nun diese Ansicht nicht besser als durch Denzinger geschehen widerlegt ist, müssen wir verlangen, auf das angebliche Zeugniss des Polykarp für den griechischen Text des Ignatios Verzicht zu leisten [3]).

---

1) Vgl. hierzu auch Hilgenfeld, a. a. O. S. 209 f.

2) Entstehung der altkatholischen Kirche (1. Aufl.) p. 604 ff. (2. Aufl.) p. 584 ff.

3) Uhlhorn, in der angeführten Anzeige meiner Schrift S. 1518. spricht seine Verwunderung darüber aus, dass ich mich mit diesem „einzig entscheidenden“ Zeugnisse des Polykarp nicht gründlicher abgefunden habe, und bemerkt, dass ihn die bisherigen Beweise für die Ritschl'sche Interpolationshypothese nicht überzeugt haben — ein im Angesichte der von Ritschl beigebrachten Belege freilich ziemlich subjectives Urtheil. Mir hat sich auf Grund einer nochmaligen eingehenden Prüfung des Polykarpbriefes die Ritschl'sche Kritik in allen Puncten bestätigt, und ich freue mich in diesem Puncte auch Volkmar zum Bundesgenossen zu haben (die Religion Jesu S. 411. 505). Die Art und Weise, mit welcher übrigens der Interpolator arbeitet, steht durchweg im Einklange mit derjenigen Methode, welche ich an den Interpolationen der drei syrischen Briefe des Ignatios nachgewiesen zu haben glaube, und die bisher auch noch durch keine Gegengründe widerlegt worden ist. Ganz unzweideutig ist dies besonders am 9. Cap. und dem eingeschobenen Passus am Anfange des 12.

Gehen wir nun auf die übrigen patristischen Zeugnisse ein, so ist zuvörderst zu beachten, dass der kürzere griechische Text erst von der Zeit der nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten an eine weitere Verbreitung erlangt zu haben scheint. Vorher wird sein Vorhandensein (oder doch das Vorhandensein irgend welcher mindestens sieben ignatianische Briefe umfassenden Textesrecension) zuerst durch Eusebios bezeugt; in dem ganzen Zeitraume aber von Eusebios bis Theodoret nicht wieder. Erst seit Theodoret findet sich eine der kürzeren griechischen entsprechende Textgestalt in allgemeinerem Gebrauch: im 5. Jahrhunderte noch bei Gelasius und Timotheos von Alexandrien; im 6. bei Ephraim von Theopolis, Severus von Antiochien, Anastasios Sinaita; im 7. Jahrhunderte bei Antiochos Monachos; im 8. bei Johannes Damascenus, Antonius Melissa u. s. w. Für die sonderbare Erscheinung aber, dass der eigenthümliche Text der kürzeren griechischen Recension zwar schon früher durch Eusebios bezeugt, aber erst 100 Jahre nach Eusebios allgemeiner gebraucht ist, findet sich ein vollständiges Analogon durch die längere Textesrecension

---

Ja ich möchte die Vermuthung äussern, dass von dem Interpolator auch noch ein anderer kürzerer Zusatz herrühren dürfte, nämlich das *ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ* Cap. 5. — Uebrigens ist beachtenswerth, dass die Verfassungsverhältnisse des ächten Briefes im Ganzen dieselbe Situation voraussetzen wie die drei Briefe des Ignatios, verglichen mit dem des römischen Clemens. Als Hauptaufgabe der Presbyter erscheint nicht wie in den sieben Briefen die Bewahrung der reinen Lehre, sondern die Sittenzucht und die Sorge für Witwen, Waisen und Arme (vgl. C. 6). Der Ton des Ganzen erinnert an die ähnliche Haltung der drei syrischen Briefe: besonders augenfällig ist die immer wiederkehrende Mahnung zur Milde und zur Versöhnlichkeit (vgl. C. 2. 6. 10. 12.) Die bekämpften Häretiker sind denen der sieben Briefe zwar mannigfach verwandt, und wenn die Worte C. 7. *ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι* ächt sein sollten (sie fehlen aber in den codd. Laurent. und Paris.), so würden dieselben allerdings auch einen doketischen Charakter der Häresie beweisen; aber bemerkenswerth bleibt doch, dass das Hauptgewicht der Polemik noch nicht auf die Betonung der Wirklichkeit der gesammten Lebens- und Leidensgeschichte Jesu gegenüber dem behaupteten *τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι*, sondern auf Christi Auferstehung und die Todtenauferstehung überhaupt, desgleichen auf die Wiederkunft Jesu zum Gericht fällt, wie denn der ganze Brief offenbar von eschatologischer Perspective aus entworfen ist. Zu vergleichen ist die uns auch sonst bekannte Abneigung gegen die Auferstehungslehre in gnostischen Kreisen, wofür ausser dem sogenannten zweiten Clemensbrief, der sich ganz in denselben Anschauungen wie der Polykarpbrief bewegt, auch noch das verglichen werden kann, was in dem angeblichen Schreiben der Korinther an Paulus über die Häresie des „Simon und Kleobis" gesagt wird. — Alles dies deutet darauf, dass der Polykarpbrief einer früheren Zeit angehört als die sieben ignatianischen Briefe der griechischen Recension, sodass auch von dieser Seite her die Interpolationshypothese hinreichend gesichert erscheint. Wenn jedoch Volkmar in dem Verfasser des (Ruinart'schen?) Martyrium Ignatii den Interpolator entdeckt zu haben glaubt, so müssen wir unser Urtheil so lange zurückhalten bis wir seine Gründe kennen gelernt haben. Der Abhandlung, auf die er sich p. XIII. des Vorworts beruft, konnten wir nicht habhaft werden, da das Citat nicht stimmt.

geboten. Während diese erst im 7. Jahrhunderte eine weitere Verbreitung erlangt zu haben scheint — das erste ausdrückliche und längere Citat, welches aus dieser Recension geflossen ist, findet sich im **Chronicon Paschale** — so ist sie doch vorausgesetzt schon durch **Stephan Gobaros** im 6. Jahrhundert. Dieser berichtet nämlich, dass Ignatios die Häresie des Nikolaos und der Nikolaiten bekämpft habe (bei Phot. Bibl. cod. 132). Dies geschieht aber nirgends in der kürzeren griechischen Recension, wohl aber in der längeren, Trall. 11. — Ja noch weit später werden beide Textgestalten theils von verschiedenen theils sogar von denselben Schriftstellern neben einander gebraucht; so setzen **Maximus** im 7., **Johannes Damascenus** und **Antonius Melissa** im 8. Jahrhundert, letztere beiden wenigstens an einzelnen Stellen, einen Text voraus, der ganz der längeren Recension entspricht, während dieselbe Zeit und was den Damascener und Antonius angeht, auch dieselben Schriftsteller daneben und in überwiegenden Zeugnissen den kürzeren Text darbieten. Noch im 9. Jahrhundert finden wir, dass **Theodoros Studites** eine Stelle (Smyrn. 4) nach der kürzeren, eine andere (Philad. 3) nach der längern Textesgestalt citirt.

Ihre Erklärung kann diese auffällige Erscheinung nur in dem Umstande finden, dass der je weitere Text den je kürzeren nicht sofort, sondern erst allmählich und nicht ohne mancherlei Schwankungen verdrängte. Wie also Stephan Gobaros den weiteren Text an 100 Jahre vor seiner allgemeineren Verbreitung schon kannte, so kannte Eusebios genau ebenso den kürzeren griechischen Text 100 Jahre früher als derselbe in weiteren Kreisen benutzt wurde.

Doch wir haben bisher nur die Thatsache allgemein hingestellt, dass vor Theodoret nur Eusebios den kürzeren griechischen Text kennt. Der Beweis liegt darin, dass alle Citate vor Eusebios, ebenso wie alle kritisch zuverlässigen Citate aus der Zeit von Eusebios bis Theodoret nur aus den **drei** auch durch den Syrer aufbewahrten Briefen (Römer, Epheser, Polykarp), und hinwiederum nur aus solchen Stellen dieser Briefe genommen sind, die auch in der syrischen Recension sich finden. Aus der **voreusebianischen** Zeit finden sich Zeugnisse von **Eirenaeos**, **Theophilos** und **Origenes**.

Eirenaeos (adv. Haer. V, 38. p. 327 Mass.) citirt die Worte aus **Röm.** 4: „quoniam frumentum sum Christi et per dentes bestiarum molor, ut mundus panis Dei inveniar.“ Bei **Origenes** finden sich zwei Citate: **Röm.** 7: „meus autem amor crucifixus est“ und **Eph.** 19: „*καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας*“ [1]). Bei **Theophilos** endlich findet sich kein

1) Die erstere Stelle im Prolog. in Cant. Cant. Tom. III. p. 30 D. Delarue; die letztere hom. VI. in Lucam ibid. p. 938 A.

ausdrückliches Citat, wohl aber eine Anspielung auf die letztgenannte Stelle Eph. 19 [1]).

Von den nacheusebianischen Schriftstellern weiss man gewöhnlich noch Rufinus, Hieronymus und Athanasios als Gewährsmänner für den kürzeren griechischen Text anzuführen. Von diesen dreien ist aber zunächst Rufinus abzuziehen, als blosser Uebersetzer des Eusebios, der demnach für den auch bei ihm enthaltenen Passus aus dem Smyrnäerbrief (c. 3.) nicht das Gewicht eines selbstständigen Zeugen beanspruchen kann. Was ferner den Hieronymus betrifft, so ist es um dessen Zeugniss nicht viel besser bestellt. Denn der ganze Abschnitt aus seiner Schrift de viris illustribus [2]), in welcher er der Reise des Ignatios nach Rom, und der unterwegs erfolgten Abfassung von 7 Sendschreiben gedenkt, ist mit Ausnahme des letzten eine Notiz über die Zeit seines Todes und den Ort seines Begräbnisses enthaltenden Satzes meist sogar wörtlich aus Eusebios abgeschrieben, freilich ohne dass die Quelle genannt worden wäre. Die 3 Citate aus Ignatios (das schon bei Iren. erwähnte Citat aus Röm. 4., Röm. 5 ganz und eine Stelle aus Smyrn. 3.) sind dieselben, welche bereits Eusebios bietet. Ja es lässt sich sogar der positive Beweis liefern, dass Hieronymus den Ignatios gar nicht gelesen haben kann. Die Worte, mit welchen er das Citat aus dem Smyrnäerbriefe anführt, lauten so: . . . inde egrediens scripsit ad Philadelpheos, et ad Smyrnaeos, et proprie ad Polycarpum, commendans illi Antiochensem ecclesiam: in qua et de Evangelio quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: ego vero etc. (nun folgt das Citat). Diese Bemerkung beruht jedenfalls auf einem Irrthum, dessen Quelle in den Worten des Eusebios zu suchen ist, die Hieronymus hier vor Augen hatte: *ἤδη δ' ἐπέκεινα τῆς Σμύρνης γενόμενος ἀπὸ Τρωάδος τοῖς τε ἐν Φιλαδελφείᾳ αὖθις διὰ γραφῆς ὁμιλεῖ, καὶ τῇ Σμυρναίων ἐκκλησίᾳ, ἰδίως τε τῷ ταύτης προηγουμένῳ Πολυκάρπῳ* Entweder hat nun Hieronymus diese Worte dahin verstanden, dass nur ein Brief gemeint sei, der gleichzeitig an die Gemeinde in Smyrna wie an ihren Bischof insbesondere gerichtet wäre — eine Deutung, die allerdings dem Wortlaute nach möglich, bei Eusebios aber unzulässig ist, weil er den Smyrnäerbrief ebenso wie den Inhalt des griechischen Briefes an Polykarp

1) comm. in Mt. 1, 18: cum esset desponsata mater eius Maria Joseph. Quare non ex simplici virgine, sed ex desponsata concipitur Christus? Primo, ut per generationem Joseph origo Mariae monstraretur, secundo ne lapidaretur a Judaeis ut adultera: tertio ut in Aegyptum fugiens haberet solatium viri: quarto ut partus eius falleret diabolum putantem Jesum de uxorata non de virgine natum. — Uebrigens ist die Aechtheit dieses comm. in Matth. bedeutenden Zweifeln unterworfen, doch hat ihn Hieron. bereits gekannt.

2) Opp. Vol. II, p. 842. Vallars.

kennt [1]) —: dann kann Hieronymus weder den Smyrnäerbrief noch den Brief an Polykarp gelesen haben: denn der erstere ist nicht zugleich an Polykarp gerichtet, der letztere aber, welcher allerdings zugleich mit an die Gemeinde in Smyrna sich wendet, enthält zwar die von Hieronymus aus Eusebios abgeschriebene Empfehlung der Antiochenergemeinde an die bischöfliche Obhut des Polykarp, nicht aber die von Hieronymus citirte Stelle. Oder aber, er verstand die Worte des Eusebios richtig von zwei verschiedenen Briefen, einem an die Smyrnäer und einem an Polykarp: dann meint Hieronymus irrthümlich, dass die citirte Stelle nicht im Smyrnäerbriefe, sondern im Briefe an Polykarp gestanden habe. In beiden Fällen bleibt also das Ergebniss dasselbe, dass Hieronymus die Briefe nicht selbst gelesen haben kann; ja im letzteren Falle hätte er sich gar die grobe Nachlässigkeit zu Schulden kommen lassen, nicht einmal den Eusebios genau gelesen zu haben, welcher wenige Zeilen weiter unten die vielbesprochene Smyrnäerstelle richtig und ausdrücklich als aus dem Smyrnäerbriefe geschöpft anführt. [2]) — Damit aber aller Zweifel daran schwinde, wie es mit der Kenntniss der ignatianischen Schriften bei Hieronymus stehe, schiebt er sogar an einem andern Orte dem Ignatios einen Ausspruch unter, der aus dem B a r n a b a s b r i e f e entlehnt ist. [3]) Wahrlich ein Musterstückchen von Unkenntniss der altkirchlichen Literatur, welches selbst dem blindesten Verehrer der Autorität des Hieronymus in solchen Dingen die Augen öffnen muss. — Hieraus lässt sich schon im Voraus ermessen, was über die beiden andern Stellen zu urtheilen sein wird, in welchen er auf die ignatianischen Schriften Bezug nimmt. Die eine derselben steht adv. Helvid. Vol. II. 225 c. Vallars: numquid non possum tibi totam veterum Scriptorum seriem commo-

---

1) Letzteren wegen der unmittelbar auf die oben angeführte Stelle folgenden Worte *ὃν οἷα δὴ ἀποστολικὸν ἄνδρα εὖ μάλα γνωρίζων τὴν κατ' Ἀντιόχειαν αὐτῷ ποίμνην ὡς ἂν γνήσιος καὶ ἀγαθὸς ποιμὴν παρατίθεται, τὴν περὶ αὐτῆς φροντίδα διὰ σπουδῆς ἔχειν αὐτὸν ἀξιῶν.* Diese Worte setzen wenigstens eine Bekanntschaft mit dem griechischen Texte des Briefes an Polykarp voraus.

2) Die dem Hieronymus eignen Worte „in qua et de Evangelio quod nuper a me translatum est super persona Christi ponit testimonium" beweisen natürlich gar nichts für die Annahme, dass seine Kenntniss der durch diese Worte eingeleiteten Smyrnäerstelle auf eigner Lectüre des Ignatios beruhe. Er fand das in jener Stelle enthaltene Citat aus dem Nazarener-Evangelium „ecce palpate me et videte quia non sum Daemonium incorporale," welches Eusebios in den ihm bekannten kanonischen Evangelien nicht unterzubringen wusste, eben bei Eusebios vor, und die von ihm kürzlich verfasste Uebersetzung dieses Evangeliums machte es ihm möglich in diesem Punkte besser unterrichtet zu sein als Eusebios, welchen Hergang der Sache er zum Ueberflusse durch seine eignen Worte quod nuper a me translatum est, selbst andeutet.

3) Adv. Pelagianos III, 1. Vol. II, p. 769 A. Vallars. Ignatius vir Apostolicus et Martyr scribit audacter: „elegit Dominus apostolos qui super omnes homines peccatores erant." Die Stelle steht aber Barn. c. 5.

vere Ignatium, Polycarpum, Irenaeum, Justinum Martyrem, multosque alios apostolicos et eloquentes viros qui adversus Ebionem et Theodotum, Byzantium, Valentinum, haec eadem sentientes, plena sapientiae volumine conscripserunt? Zur Kritik dieser Worte sei bemerkt, dass Ebion unter allen hier aufgezählten Vätern von keinem, sondern erst von Tertull. praescr. haer. 33. erwähnt wird, dass Theodot erst unter Victor (185—192); also lange nach dem Tode von Ignatios, Polykarp und Justin nach Rom kam, dass der wenigstens später als Ignatios lebende Valentin unter den genannten nur von dem einzigen Irenaeus bekämpft wird. Was aber den miterwähnten Byzantius betrifft, so hat Hieronymus aus Unwissenheit aus einer Person zwei gemacht. Theodotos nämlich mit dem Beinamen ὁ σκυτεύς war aus Byzanz: Hieronymus aber creirt wie Interpunction und Satzbau lehren statt eines Theodotus Byzantius einen Theodotus und einen Byzantius. Wollte jemand trotz alledem eine wirkliche Bezugnahme auf Ignatios in den angegebenen Worten finden, und sich auf Stellen der weiteren Recension wie Philad. 6., wo Ebion, und Trall. 11., wo Theodot genannt wird, berufen: so wäre im äussersten Falle soviel erreicht, dass man bei Hieronymus die Kenntniss eines nachweislich verfälschten von Anachronismen der stärksten Art wimmelnden Textes annehmen müsste, was also die hier in Betracht kommende kritische Frage gar nicht berührte. Aber selbst soviel kann nicht zugestanden werden. Denn einmal kann die Textgestalt, aus der jene beiden Stellen geschöpft sind, nicht wohl älter sein als Hieronymus, und die Benutzung wird schon darum unwahrscheinlich; sodann aber wäre Hieronymus dadurch der bei weitem älteste Zeuge für die genannte Textrecension, noch über ein Jahrhundert früher selbst als Stephan Gobaros: solches aber aus den vorliegenden den Stempel der Unkritik tragenden Worten schliessen zu wollen, dürfte doch mehr als bedenklich sein. — In der zweiten Stelle, die noch zu betrachten ist [1]), liegt ein wirkliches Citat aus Ignatios vor. Die Worte lauten: Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam, cur a desponsata conceptus sit. Ut partus inquiens eius celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine sed de uxore generatum. Vergleicht man indessen hiermit die oben in der Note mitgetheilte Stelle des falschen Theophilos, so ist die Aehnlichkeit so überraschend, dass gar kein Zweifel übrig bleiben kann, woher Hieronymus jene Anspielung auf Eph. 19. entlehnt habe. Dass die Idee der dem Teufel verborgen gebliebenen Geburt Christi von einer Jungfrau von Ignatios stamme, musste ihm aus Origenes bekannt sein, da er eben jene Homilie zum Lukas, in welcher die Worte *καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας* als ignatianisch citirt sind, ins Lateinische übersetzt hatte; dass er aber den

1) Comm. in Matth. Vol. VII. p. 12 c. Vallars.

Wortlaut der Stelle eben auch nicht weiter kannte als er durch Origenes überliefert war, geht daraus hervor, dass er die Worte ut partus eius etc., die er mit geringen Aenderungen dem Theophilos (vielleicht aus dem Gedächtnisse) nachschreibt, für des Ignatios eigne Worte hält [1]). Uebrigens bewiese jenes Citat nichts für den kürzeren griechischen gegen den syrischen Text, da dieselben Ausdrücke auch in letzterem sich finden, wie bereits zu Theophilos und Origenes angemerkt worden ist.

Anders, aber darum nicht besser, steht es mit einem angeblichen Citate des Athanasios aus Eph. 7, einem bei Syr. fehlenden Abschnitte. In der Epistola de Synodis Arimini et Seleuciae [2]) werden die Worte *εἷς ἰατρός ἐστι σαρκικὸς καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν ἀνθρώπῳ θεὸς, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ* ausdrücklich angeführt als aus Ignatios geschöpft. Allein der ganze Abschnitt, in welchem das Citat sich findet, erweist sich offenbar als ein späteres Einschiebsel. Schon Montfaucon [3]) hat gezeigt, dass der Abschnitt Num. 30 *ταῦτα γράψαντες ἐν τῇ Ἰσαυρίᾳ* — Num. 32. *τέως μὲν οὖν ἄχρι τούτου φθάσαντες* nothwendig später sein müsse als der übrige Brief, weil in jenem der Glaubensbekenntnisse von Konstantinopel (360) und Antiocheia, sowie des Todes des Constantius († 361) Erwähnung geschehe, der übrige Brief aber schon zu Ende des Jahres 359 geschrieben sein müsse. Dass aber unter sobewandten Umständen das ganze Einschiebsel dennoch vom Athanasios selbst später hinzugefügt worden sei, ist eine eben so unerwiesene als unwahrscheinliche Behauptung [4]).

Wir kommen nun zu einer Reihe von Citaten, welche lediglich aus den auch in der syrischen Recension enthaltenen Stellen entnommen sind. Wenig Gewicht legen wir hier auf das eine Citat bei Basilios dem Grossen, hom. in sanctam Christi generationem Opp. Vol. II. p. 598 ed. Benedict. Es ist dies nur eine Anspielung auf die vielgenannte Stelle Eph. 19, eingeführt mit den Worten *εἴρηται δὲ τῶν παλαιῶν τινὶ καὶ ἕτερος λόγος*, also ohne ausdrückliche Nennung des Ignatios. Die Anführung geschieht nur in indirecter Rede mit folgenden Worten: *ὅτι ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου τὴν παρθενίαν τῆς Μαρίας ἡ τοῦ Ἰωσὴφ ἐπενοήθη μνηστεια.* Die Worte geben wenigstens keinen Beweisgrund für Benutzung des kürzeren griechischen Textes gegen den syrischen, vermögen aber freilich auch die eigne Bekanntschaft

---

1) Vgl. hierüber auch Cureton, Corpus Ignatianum introduction p. LXVII sq.

2) Opp. Vol. I. pars II. p. 761 A. Benedict.

3) In seiner Ausgabe des Athanasios Vol. I. p. 714. vgl. auch Cureton l. c. p. LXVIII sq.

4) Vgl. dagegen Cave, Life of Eusebius §. XXII und Cureton, l. c.

des Basilios mit den ignatianischen Schriften nicht mit Bestimmtheit zu bezeugen.

Wichtiger sind für uns die durch Johannes Chrysostomos dargebotenen Zeugnisse. Zunächst citirt er zwei Stellen ausdrücklich, beide enthalten in der syrischen Recension. Die eine findet sich in der homilia de legislatore, Opp. Vol. VI. p. 410. C. ed. Benedict.: *διὰ τοῦτο γενναῖός τις τῶν ἀρχαίων, Ἰγνάτιος δὲ ἦν ὄνομα αὐτῷ· οὗτος ἱερωσύνῃ καὶ μαρτυρίῳ διαπρέψας, ἐπιστέλλων τινὶ ἱερεῖ ἔλεγε· „Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ σὺ ἄνευ γνώμης θεοῦ τι πράττε.“* Die Worte stehn Polyk. c. 4., und finden sich wörtlich so auch beim Syrer. Namentlich ist die Wiederholung von *γνώμης* zu beachten, in welcher Chrys. mit Syr. gegen die Handschriften des gewöhnlichen Textes stimmt. Ebenso sind in seiner dem Ignatios besonders gewidmeten Homilie, Opp. Vol. II. p. 592 die Worte citirt *ἐγὼ τῶν θηρίων ἐκείνων ὀναίμην,* wie es scheint aus dem Gedächtnisse, vgl. weiter unten die nochmalige Wiederholung dieser Worte: *διὰ τοῦτο τῶν θηρίων, ἔλεγεν, ὀναίμην.* Sie stehn Röm. 5., und lauten in der syrischen wie in den beiden griechischen Recensionen übereinstimmend: *ὀναίμην τῶν θηρίων τῶν ἐμοὶ ἡτοιμασμένων.* Hierzu kommen aber noch mehre in seiner homilia in S. Ignatium enthaltenen Anspielungen auf die Briefe des Ignatios, welche sämmtlich unserm syrischen Texte entsprechen. Herr Denzinger [1]) will dies freilich nicht zugeben und behauptet von einer Stelle „eine wörtliche Uebereinstimmung mit einem dem Mediceischen Römerbriefe eigenthümlichen Schriftcitat“ [2]). Allein diese Anspielung ist eben nicht wörtlich, wie ein einziger Blick auf die fragliche Stelle lehren kann. Richtig ist, dass es dem Chrysostomos darum zu thun ist, in der Geringschätzung des Sichtbaren und dem Streben nach dem Unsichtbaren einen ganz eigenthümlichen Charakterzug des Ignatios zu malen. Allein eben auch die Art und Weise, wie er beide Male hierauf zu sprechen kommt, beweist, dass es gar nicht seine Absicht war, wörtlich zu citiren. Man vergleiche die Worte *ἐπέστη πάλιν καιρὸς ἀνδρείαν ἐπιζητῶν, καὶ ψυχὴν τῶν παρόντων ὑπερορῶσαν ἁπάντων, καὶ τῷ θείῳ ζέουσαν ἔρωτι, καὶ τὰ μὴ βλεπόμενα τῶν ὁρωμένων προτιμοῦσαν.* Desgl. weiter unten: ... *διδάσκαλος ἀπήει θαυμάσιος, πείθων καταφρονεῖν τῆς παρούσης ζωῆς, καὶ μηδὲν ἡγεῖσθαι τὰ βλεπόμενα, καὶ τῶν μελλόντων ἐρᾶν, καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν βλέπειν, καὶ πρὸς μηδὲν τῶν ἐν τῷ παρόντι βίῳ δεινῶν ἐπιστρέφεσθαι.* Woher aber Chrysostomos die betreffenden Gedanken entlehnt habe, kann errathen werden aus dem unmittelbar auf die zuletzt angeführte

---

1) über die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe p. 90 f.

2) es sollen die Worte sein Röm. 3: *τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.*

Stelle folgenden: *τοῦτο γὰρ καὶ τὰ τούτων πλείονα διὰ τῶν ἔργων αὐτοὺς παιδεύων ὤδευε, καθάπερ ἥλιός τις ἐξ ἀνατολῆς ἀνίσχων, καὶ πρὸς τὴν δύσιν τρέχων, μᾶλλον δὲ καὶ τούτου φαιδρότερος* ... *οὗτος* (*Ἰγνάτιος*) *δὲ εἰς τὰ τῆς δύσεως ἀπελθὼν μέρη, φαιδρότερος ἐκεῖθεν ἀνέτειλεν.* Also die Gedanken sind entnommen aus Stellen wie *καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς Θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω* c. 3 *οὐδὲν φαινόμενον, ἀγαθὸν* c. 4. etc. Hiermit reichen wir aber vollständig aus, und nichts zwingt uns, eine Berufung auf jene Worte des Mediceischen Textes anzunehmen. Oder soll das Zwingende darin liegen, dass beide Male unter ganz verschiedenartigen Wendungen der Ausdruck *τὰ βλεπόμενα* vorkommt? Fast möchte man versucht sein, dies als den eigentlichen Nerv der Denzinger'schen Beweisführung anzusehn: Herr Denzinger behauptet ja eine wörtliche Uebereinstimmung, *βλεπόμενα* aber ist das einzige Wort, was den verglichenen Stellen gemeinsam ist, denn grade die Stichwörter jenes Schriftcitats, *πρόσκαιρα* und *αἰώνια* fehlen gänzlich. Doch wäre eine solche Argumentation doch gar zu naiv, als dass wir im Ernste glauben könnten, Herr Denzinger habe sich ihrer bedienen wollen. Schliesslich können wir ein eigenthümliches Misgeschick nicht unerwähnt lassen, welches Herrn Denzinger mit unsrer Stelle begegnet ist. Er vindicirt nämlich dem Chrysostomos eine Stelle, die wenn irgend von Kritik noch die Rede sein soll, als interpolirt sich nachweisen lässt — eine Stelle, die nicht einmal in dem grösseren Theile der Handschriften stand, welche den kürzeren griechischen Text repräsentiren. Sollte es daher auch gelingen, die „wörtliche Uebereinstimmung" der fraglichen Stelle mit Chrysostomos über allen Zweifel zu erheben, so wäre mit aller Mühe nichts weiter bewiesen als dieses, — dass Chrysostomos nicht etwa den älteren griechischen, sondern einen nachweislich interpolirten und secundären Text vor sich gehabt, dass die betreffende Stelle also grade das nicht beweisen kann, was Herr Denzinger beweisen will [1]). — Dagegen sind nun die übrigen Anspielungen auf die Ignatiosbriefe, welche sich in jener Homilie auf Ignatios finden, ganz unzweifelhaft nur aus Stellen entlehnt, welche auch in unserm syrischen Texte sich finden. So die schon vorhin benutzte Anspielung auf Röm. 2: ... *εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. Καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς Θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω*, womit man die oben ausgezogenen Worte der Homilie nochmals vergleichen möge. Die ganze Vergleichung des Ignatios mit der Sonne (welche übrigens noch viel weiter ausgesponnen wird), ist jener Römerstelle nachgebildet, ja selbst

---

1) Hierzu kommt (beiläufig bemerkt), dass die angeblich benutzten Worte *τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια* selbst, wenn sie ursprünglich im griechischen Texte gestanden hätten; gar nicht einmal eigne Worte des Ignatios sind, sondern ein Citat aus 2 Kor. IV, 18.

die Stichwörter *δύσις*, *ἀνατολή*, *ἀνατέλλειν* finden wir sämmtlich bei Chrysostomos wieder. Eine andre Stelle ist ebenfalls schon oben benutzt worden, *τῷ θείῳ ζέουσαν ἔρωτι*, ein prägnanter Ausdruck der offenbar in Röm. 7: *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται* seine Quelle hat. Ferner füge man hinzu folgende bildliche Wendung: *ὥσπερ οὖν κυβερνήτην θαυμάζομεν, οὐχ ὅταν ἡσυχαζούσης τῆς θαλάττης καὶ ἐξ οὐρίων τῆς νηὸς φερομένης δυνηθῇ τοὺς ἐμπλέοντας διασῶσαι, ἀλλ' ὅταν μαινομένου τοῦ πελάγους, διανισταμένων τῶν κυμάτων αὐτῶν τῶν ἔνδον ἐπιβατῶν στασιαζόντων, πολλοῦ χειμῶνος ἔσωθεν ἔξωθεν τοὺς ἐμπλέοντας πολιορκοῦντος, δυνηθῇ κατευθῦναι τὸ σκάφος μετὰ ἀσφαλείας ἁπάσης· οὕτω καὶ τοὺς τότε τὴν ἐκκλησίαν ἐγχειρισθέντας ἐκπλήττεσθαι χρὴ καὶ θαυμάζειν πολλῷ πλέον τῶν νῦν οἰκονομούντων αὐτήν, ὅτε πολὺς ὁ πόλεμος ἔξωθεν ἔσωθεν.* Diese ganze Stelle ist wiederum offenbar Nachbildung von Polyk. 2: *ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνῆται ἀνέμους, καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα.* Von einer Anspielung endlich auf die Worte Röm. 9. *οἱ γὰρ προσήκουσαι τῇ ὁδῷ τῇ κατὰ σάρκα* haben wir in der mehrgedachten Abhandlung in Niedners Zeitschrift S. 150 f. ausführlicher gehandelt. Die Anspielung ist darum wichtig, weil sie für die Weglassung des *μὴ* vor *προσήκουσαι* in Uebereinstimmung mit dem syrischen Texte (cod. *β.*) Zeugniss abzulegen scheint.

Dem Chrysostomos reihen wir noch einen andern Gewährsmann an, von dem Herr Denzinger freilich keine Notiz genommen hat: den Johannes Monachos, einen syrischen Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des 4ten Jahrhunderts [1]). Von ihm haben wir einen Brief an die Mönche Eutropios und Eusebios [2]), in welchem eine Reihe von Citaten aus dem Römerbriefe des Ignatios aufgenommen sind. Zuerst das Hauptcitat Röm. 2: *ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ γενήσομαι λόγος θεοῦ· ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι φωνὴ* (*ἠχώ*), eine Stelle die Gelegenheit gibt zu einem längeren exegetisch-dogmatischen Excurs über den Sinn des Gegensatzes zwischen *λόγος* und *φωνή*. Ferner aus demselben 2. Cap.: *καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω ἐν ζωῇ.* Nicht minder C. 3: *τότε ἔσομαι πιστὸς ὅταν κόσμῳ μὴ φαίνωμαι.* Endlich C. 5: *μηδέν με ζηλώσῃ τῶν ὁρατῶν καὶ τῶν ἀοράτων.* Alle diese Stellen finden sich ebenfalls in der syrischen Recension, und in dem ganzen Briefe ist keine Spur von einer Kenntniss der 7 Briefe oder der beim Syrer fehlenden Abschnitte der 3., obwol Johannes mehre Briefe des Ignatios kennt, wie seine Worte lehren: qui cum

---

1) Vgl. über ihn Cureton l. c. (notes on the Syriac extracts) p. 350 ff.

2) Bei Cureton l. c. p. 205—207.

ascenderet Romam in testimonio Christi, scripsit epistolas ad celebres (certas) civitates [1]).

Das Resultat unserer Untersuchung ist demnach allerdings dieses, welches wir schon oben hingestellt haben, dass vor Eusebios niemand, nach Eusebios aber erst Theodoret die 4 beim Syrer nicht enthaltenen Briefe kennt; ebenso dass keine Spur der beim Syrer nicht enthaltenen Abschnitte der 3 andern Briefe in die Zeit vor Eusebios hinabreicht, späterhin aber ebenfalls erst Theodoret sichere Zeugnisse für seine Benutzung dieser Abschnitte darbietet, höchstens mit Ausnahme jenes Einschiebsels bei Athanasios, dessen früheres Datum zwar nicht grade unmöglich, aber durch gar nichts erwiesen ist [2]). Dagegen werden die Briefe an die Römer, Epheser und an Polykarp, und zwar lauter Stellen derselben, die auch in der syrischen Recension sich finden, bei Eirenaeos, Theophilos (oder Pseudo-Theophilos), Origenes, Basilios, Johannes Chrysostomos und Johannes Monachos theils citirt theils vorausgesetzt; der Epheserbrief 3 mal, der Brief an Polykarp 2 mal, der Römerbrief 10 mal.

Man entgegnet, dies könnte Zufall sein [3]). Ein vortrefflicher Erklärungsgrund, der zu gut Deutsch nichts als das stillschweigende Geständniss ist, dass man vom gegnerischen Standpunkte eben keine Erklärung für die auffallende Erscheinung weiss.

Denzinger verlangt nun freilich positive Beweisgründe für den Cureton'schen Syrer, Stellen in der kürzeren Gestalt des

---

1) Syrisch ܠܡܕܝ̈ܢܬܐ ܡܝܩܪ̈ܬܐ (von Cureton übersetzt „to *certain* cities" p. 240).

2) Beiläufig sei bemerkt, dass selbst Eusebios zwar ein vollgiltiger Zeuge für das Vorhandensein von 7 Briefen, insbesondre des Smyrnäerbriefs in der kürzeren griechischen Gestalt, nicht aber so ohne Weiteres ein Zeuge für das Vorhandensein der im syrischen Texte fehlenden Stellen der 3 auch dem Syrer gemeinsamen Briefe ist. Denn die einzige Stelle, die hier in Betracht kommen könnte, Eph. 19, ist zwar in der Hauptsache übereinstimmend mit dem griechischen Texte citirt, und fügt insbesondre den Tod Christi zur Jungfrauschaft der Maria und der Geburt Christi hinzu; allein eben dieser Zusatz scheint ein ziemlich alter zu sein, und findet sich, obwol nachweislich unächt, schon in einem Codex des syrischen Textes. Zudem wird weiter unten gezeigt werden, dass wenigstens der hergebrachte griechische aus dem Codex Colbertinus geschöpfte Text seinen Citaten aus dem Römerbrief nicht zu Grunde gelegen haben kann. Indessen wollen wir die Möglichkeit, dass Eusebios in der Hauptsache den gegenwärtigen kürzeren griechischen Text, insbesondre des Codex Mediceus vor sich gehabt, nicht bestreiten, nur möge man darauf verzichten etwas als Beweisgrund anzuführen, was noch gar nicht so ausgemacht ist.

3) Hierauf und auf nichts anderes kommen auch die Einwendungen hinaus, welche Uhlhorn in seiner Recension a. a. O. S. 1516 f. gegen unsre frühere Darlegung (Niedners Zeitschrift 1856, I. S. 11) erhoben hat. Alle von uns angeführten Zeugnisse sollen „durchaus keine entscheidende Kraft" besitzen, „da sie Stellen betreffen, die in beiden Recensionen gleichlautend vorkommen." Aber woher kommt es denn eben, dass sich in den angeführten Zeugnissen durchaus kein Citat eines der griechischen Recension A eigenthümlichen Briefes oder Briefabschnittes entdecken lassen will?

syrischen Textes. Die Forderung scheint auf den ersten Anblick ganz natürlich und berechtigt zu sein. Finden sich Stellen in irgend einem patristischen Citate, die dem Syrer eigenthümlich sind, so ist freilich der Beweis für die Benutzung dieser Textgestalt über allen Zweifel erhoben. Indessen müssen wir Herrn Denzinger denn doch bitten uns vorerst darüber zu belehren, wie ein solcher Beweis überhaupt möglich sein soll. Unseres Wissens giebt es in allen 3 Briefen, die der Syrer kennt, auch nicht einen einzigen grösseren Passus, der dem Syrer eigenthümlich wäre. Wir vermögen daher auch nicht die Möglichkeit abzusehen, wie die Väter einen solchen hätten citiren können. Der wesentliche Unterschied besteht eben in seiner kürzeren Textgestalt, d. h. darin, dass der Syrer eine Menge von Abschnitten der 3 Briefe nicht kennt, die sich in der kürzern griechischen Recension finden. Und eben mit Bezugnahme hierauf haben wir die Thatsache festzustellen gesucht, dass von allen den Abschnitten und Briefen, die der Syrer nicht kennt, vor Theodoret nur bei dem einzigen Eusebios eine sichere Spur vorhanden ist, während für die übrigen 15 (oder wenn man Pseudo-Theophilos abrechnen will 14) Citate und Anspielungen sprechen.

Doch vielleicht soll der positive Beweis dadurch geführt werden, dass kleinere Zusätze des Syrers von ein, zwei bis drei Worten durch anderweitige Zeugnisse belegt werden. Allerdings sind diese Zusätze sparsam genug (alle drei syrischen Briefe zusammen weisen deren, abgesehn von beigefügten Partikeln und dem fast constanten Zusatze ܡܪܢ, *ὁ κύριος ἡμῶν*, zu dem Namen Christi, 5 oder 6 auf), und wir wären vielleicht, wenn wir dergleichen nicht vorfänden, weit eher berechtigt, auf den Zufall zu recurriren. Trotzdem sind wir im Stande, auch diesen Beweis zu führen. Johannes Monachos setzt in seinen vier Citaten aus dem Römerbriefe nicht nur buchstäblich denselben Text mit unserm Syrer voraus, sondern fügt auch übereinstimmend mit demselben gegen alle griechischen und lateinischen Codices zu dem Citate aus Röm. 2 *καλὸν τὸ δῦναι — ἀνατείλαι* hinzu ܒܚܝܐ *ἐν ζωῇ* [1]). Ebenso scheint, wie bereits bemerkt, Johannes Chrysostomos in seiner Anspielung auf Röm. 9 denselben Text, den der Syrer übersetzte, vor Augen gehabt, und nicht *οἱ γὰρ μὴ προσήκουσαι*, sondern *οἱ γὰρ προσήκουσαι* gelesen zu haben, obwol dieses *μὴ* sogar in spätere Handschriften des syrischen Textes selbst eingedrungen ist. Doch wir geben zu, dass dieses Zeugniss nicht völlig sicher ist,

---

1) Nur in dem syrischen Texte des Martyriums (bei Cureton S. 225) und in der von Cureton S. 291 angeführten alten lateinischen Version findet sich dieser Zusatz noch: aber der im syrischen Martyrium enthaltene Text des Römerbriefs kann von Johannes nicht benutzt worden sein, da er von unserm syrischen Texte völlig abweicht.

und fügen schliesslich nur die vorläufige Bemerkung bei, dass die armenische Version und eine Anzahl syrischer Fragmente, welche die Zusätze des griechischen Textes gegen den Syrer bezeugen, dennoch in den meisten jener dem Syrer gegen den griechischen Text eigenthümlichen Zusätze mit dem Syrer zusammengehn. Es wird dies später, wenn wir von den verschiedenen Handschriftenfamilien handeln, ausführlicher nachgewiesen werden.

Fassen wir nun das Ergebnis der bisherigen Untersuchung nochmals zusammen, so ist es kein andres als dieses: Der kürzere griechische Text ist vorhanden schon zur Zeit des Eusebios, eine weitere und allgemeine Verbreitung aber hat er nachweislich erst zu Theodorets Zeiten erlangt. Dagegen gehn die Zeugnisse für Stellen, die der kürzere griechische Text mit dem Syrer gemein hat, bis herauf zu Eirenaeos ins 2te Jahrhundert; und wenigstens Ein sicheres Zeugnis für einen eigenthümlichen Zusatz des Syrers wird von einem wenige Jahrzehnte nach Eusebios lebenden Schriftsteller dargeboten.

2. Das Alter der Handschriften der syrischen Recension.

Ein Hauptargument, welches Denzinger noch gegen die äussere Bezeugung des syrischen Textes vorbringt, ist dieses, dass die Syrer selbst keine Kunde von demselben gehabt, dass vielmehr die syrischen Fragmente und Citate sämmtlich den Mediceischen Text voraussetzen. Das ist nun wiederum gleich von Vornherein dahin einzuschränken, dass gerade der älteste syrische Schriftsteller, der den Ignatios benutzt, Johannes Monachos nicht nur kein Zeuge wider, sondern umgekehrt ein Zeuge für den syrischen Text in der durch Cureton vorliegenden Gestalt ist. Dagegen sind die nächstältesten syrischen Citate, deren Alter von Vornherein feststeht, die des Timotheos von Alexandrien und des Severus von Antiochien, erstere aus der zweiten Hälfte des 5., letztere aus dem 6. Jahrhunderte, also bereits aus der monophysitischen Zeit; dies aber ist für uns gar nichts auffälliges, da wir die weitere Verbreitung des kürzern griechischen Textes eben vom Beginne der physiologischen Streitigkeiten datirt haben.

Um aber zu einem genaueren Urtheile zu gelangen, drängt sich uns die Frage nach den handschriftlich bezeugten Uebersetzungen des Ignatios auf, welche überhaupt in syrischer Sprache existiren.

Hier begegnen wir zunächst einer Sammlung auserwählter Sentenzen aus den Briefen des Ignatios, mit kanonischer Kraft, wie die Ueberschrift besagt. Sie ist abgedruckt bei Cureton im Corpus Ignatium p. 197—201, und ist unter der Rubrik „extracts

from the Ignatian epistles“ mit N. 1 bezeichnet. Diese Sammlung enthält Bruchstücke aus allen 7 Briefen der kürzeren Recension, und setzt in den bei unserm Syrer fehlenden Stücken einen mit der von Usher herausgegebenen lateinischen Uebersetzung verwandten Text voraus. Dagegen stimmen die auch beim Syrer vorhandenen Stücke so wörtlich mit demselben überein, dass beide aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sein müssen. Betrachten wir nun das Manuscript, von welchem diese Sammlung entlehnt ist, etwas näher. Es befindet sich in der kaiserlichen Bibliothek zu Paris; eine ausführliche Beschreibung desselben hat Munk für Cureton besorgt, welche letzterer im Corpus Ignatianum p. 342—344 abgedruckt hat, und der wir folgendes entlehnen: „manuscrit Syriaque du fonds de St. Germain des Prés. Nr. 38. Recueil de Canons d'un grand nombre de conciles et des pièces y relatives: petit in-fol., sur parchemin, 284 feuillets. Ce manuscrit, qui a appartenu à Renaudot, a été légué par lui à l'abbaye de St. Germain des Prés, dont la Bibliothèque à l'époque de la première révolution fut réunie à la Bibliothèque nationale. Le manuscrit, écrit en caractères Chald. ou Estranghelo, paraît être très-ancien, mais comme il manque quelques feuillets à la fin, la date, qui s'y trouvait probablement, a disparu. Selon une note qu'on trouve à la fin de la 1ère pièce (fol. 85 verso) le volume a été vendu l'an 1812 des Séleucides (1501).“ Die Sammlung enthält 48 Nummern, darunter die Constitutiones et Canones Apostolorum, sowie Synodalcanones von der 3. Synode zu Karthago an (258) bis zum Concil zu Chalcedon (451), dazu eine grössere Anzahl von Briefen und Briefextracten angesehner Väter, Athanasios, Basilios, Gregor von Nyssa, des Papstes Cölestin, des Kyrill von Alexandrien, sowie der monophysitischen Bischöfe Timotheos von Alexandrien, Severus von Antiochien u. s. w. In dieser Sammlung nehmen nun die Stellen aus den ignatianischen Briefen die 17. Nummer ein. Unter Nr. 15. erscheinen die Acten des 3. Concils zu Karthago, voran die epistola synodica an die Bischöfe Numidiens, und zwei Briefe des Cyprian an Quintus und Fidus. Unter Nr. 16: 16 canones, ausgezogen aus einem von Italien an die orientalischen Bischöfe geschickten Briefe. Unter Nr. 17. folgen nun die Auszüge aus Ignatios; Nr. 18 aber enthält einen Brief Peters des Märtyrers von Alexandrien, welcher bekanntlich 311 starb. Es stehn sonach die Auszüge aus Ignatios noch unter den ältesten Bestandtheilen der Sammlung, doch ist darauf nicht viel zu geben, da von chronologischer Ordnung hier nicht sehr die Rede ist. So kommt unter Nr. 19. unmittelbar hinter dem Briefe Peter des Märtyrers, ein von Timotheos von Alexandrien herrührender Abschnitt (Mitte des 5. Jahrh.) und gleich darauf kommen wieder die Canones und das Glaubensbekenntniss von Sardika (347 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung). Ebenso gehn den Canones von Karthago, den ältesten der Sammlung un-

mittelbar unter Nr. 13. und 14. die Canones und das Symbol von Constantinopel (381) und zwei Canones von Ephesos (431) vorher.

Wann die betreffende Sammlung abgeschlossen worden sei, kann ziemlich genau bestimmt werden. Dem mehrgenannten Abschnitte Nr. 15. (Canones von Karthago u. s. w.) ist nämlich eine Notiz beigefügt, nach welcher diese Actenstücke zuerst aus dem Lateinischen ins Griechische, sodann aber aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden sind, letzteres im Jahre 998 der Seleuciden, 687 nach unserer Zeitrechnung.

Hiermit stimmt nun das Datum der beiden letzten Stücke der Sammlung, Nr. 47. eines Briefes des Patriarchen Athanasios 995 der Seleuciden, 684 n. Chr. [1]); und Nr. 48. einer Anzahl von Fragen eines Priesters Adi an Jakob von Edessa und der Antworten desselben vom Jahre 998 der Seleuciden, oder 687 unserer Zeitrechnung. Aus diesen Daten ergiebt sich, dass die Zusammenstellung und der Abschluss der Sammlung nicht vor dem Jahre 687 n. Chr. statt gefunden haben kann. Cureton meint nun, dass die ganze Sammlung aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden sei, mithin auch die Uebersetzung der ignatianischen Abschnitte nicht vor das Jahr 687 zurückverlegt werden dürfe [2]). Dem müssen wir jedoch entgegentreten. Denn es befinden sich in unserer Sammlung eine Reihe von Stücken, die nachweislich syrischen Ursprungs sind. So sicher Nr. 31: „Glaubensbekenntnis und Auswahl von Canones der Synode der persischen Bischöfe, welche zu Seleukeia und Ktesiphon versammelt waren, im 11ten Jahre von Jezdegerd, des Sohnes Sapor, nach der Gesandtschaft von Marontha, Bischofs von Mifarakt oder Miafarkin." Der König Jezdegerd ist unstreitig Jezdegerd I. (400—421); der Bischof Marontha von Mifarakt oder Miafarkin aber ist Maruthas, Bischof von Tagrit in Mesopotamien, welche Stadt auch Maifarkin, Martyropolis hiess (vgl. Assemani B. O. Th. I. S. 174). Das Actenstück gehört also dem Jahre 411 an, und ist der muthmasslich älteste ursprünglich syrische Theil der Sammlung. Ausserdem waren ursprünglich Syrisch geschrieben die verschiedenen Sentenzen, welche aus den Schriften des Philoxenos von Maboug oder Hieropolis (im Anfange des 6. Jahrh.) gezogen waren. Sie stehen Nr. 27. zugleich mit ähnlichen Sentenzen griechischer und lateinischer Väter (Basilius Magnus, Gregorius Theologus, Papst Damasus). Muthmasslich dasselbe gilt von Nr. 29: 87 Canones des bekannten Mar Rabulas, Bischofs von Edessa. Endlich schei-

---

1) Wer dieser Athanasios war, ist mir unbekannt; jedenfalls ist er nicht zu verwechseln mit dem Patriarchen Athanasios von Antiochien, auf dessen Veranlassung Paul von Tela die sogenannte hexaplarische Uebersetzung des A. T. verfasste. Dies unmöglich wegen der oben beigesetzten Jahreszahl 684: denn dieser Antiochener Athanasios lebte im Jahre 616.

2) Corpus Ignatianum p. 345.

nen syrischen Ursprungs zu sein die fünf letzten Stücke der Sammlung Nr. 44—48. Von ihnen sind Nr. 47 und 48. schon oben genannt worden, und jedenfalls ist die syrische Abfassung des letzteren nicht zu bezweifeln. Nr. 44. enthält verschiedene Canones des Mar Sergius, Bischofs von ܐܡܦܝܛܘܪ (verderbt aus Amphipolis [am Euphrat]?), Nr. 45. Canones von Johann, Bischof von ܬܠܐ ܕܡܘܙܠܬ (Tela de-Mauzalt); Nr. 46. Fragen eines Priesters Sergius an Johann von Tela de-Mauzalt und Antworten desselben.

Sonach verdankt die vorliegende Sammlung ihre gegenwärtige Gestalt den Syrern, und nicht den Griechen; und zwar rühren, wie uns das Datum zu Nr. 15. im Vergleiche mit dem Datum von Nr. 48. (beide Mal 687 n. Chr.) bezeugt, die Uebersetzungen aus dem Griechischen (mindestens zum Theil) aus derselben Zeit her, aus welcher die Abfassungszeit der letzten syrischen Stücke stammt. Sollen wir eine Vermuthung über den Urheber der Sammlung aussprechen, so war dies vielleicht eben jener Mar Jakob von Edessa, dessen Antworten an Adi den (incompleten) Schluss der Sammlung bilden, und an welchen auch ein unter Nr. 39. in die Sammlung aufgenommener Brief des Anthimos von Konstantinopel gerichtet ist. Wenigstens ist uns von ihm bekannt, dass er sich auch sonst mit literarischen Arbeiten und Uebersetzungen aus dem Griechischen abgab, namentlich rührt von ihm eine syrische Bearbeitung der LXX her, aus dem Jahre 704, von welcher grössere Theile noch jetzt vorhanden sind [1]).

Hiernach mag man ermessen, von welchem Belange die vorliegende Sammlung für die Kritik des Ignatios ist. Allerdings können die betreffenden Sentenzen, so wie sie vorliegen, nicht aus einer griechischen Sammlung geflossen sein, zum wenigsten können sie nicht unabhängig von einer schon vorhandenen syrischen Uebersetzung des Ignatios ins Syrische übertragen worden sein: denn hierzu ist die Aehnlichkeit mit unserm syrischen Ignatios viel zu bedeutend und die Abhängigkeit dieser Sentenzensammlung von unserm Syrer oder vielmehr von einer sehr verwandten Handschrift ist ganz unleugbar. Allein andrerseits ist auch durch Nichts erwiesen, dass die betreffenden Sentenzen schon längere Zeit vor der Veranstaltung vorliegender Sammlung kanonische Kraft besessen haben; die ganze Sammlung aber gehört einer Zeit an, in welcher die Syrer schon längst angefangen hatten, ihre alte Literatur zu verlassen, und sich ganz in Abhängigkeit von den Griechen zu begeben. So fanden wir in unserer Sammlung unter Nr. 27. eine Anzahl Canones des Philoxenos von Mabong oder Hierapolis. Dies ist aber derselbe Mann, der am Anfange des 6. Jahrh. durch seinen Chorepiscopus Polykarp eine neue unter

---

1) Eichhorn, Einl. ins A. T. II, 160.

dem Namen der Philoxenianischen bekannte buchstäbliche Uebersetzung des N. T. aus dem Griechischen veranstalten liess, aus keinem andern Grunde, als weil ihm die alte syrische Peschito den griechischen Text nicht vollständig und nicht buchstäblich genau genug wiedergab. Die Peschito liegt bekanntlich dieser neuen Uebersetzung zu Grunde: aber die fehlenden Theile sind von dem Bearbeiter ergänzt, die übrigen im Interesse der grössern Wörtlichkeit und Treue nach griechischen Handschriften umgestaltet.

Ebenso berichtet Jakob von Edessa, dass er seine Uebersetzung des A. T. theils nach der damals bei den Syrern gangbaren Version theils nach LXX gestaltet habe [1]): also auch er überarbeitete den älteren syrischen Text mit Hilfe griechischer Handschriften. Aehnliche Spuren von Ueberarbeitungen älterer syrischer Uebersetzungen nach dem Griechischen lassen sich aus jener Zeit noch mehre auffinden. Z. B. die abermalige Ueberarbeitung der philoxenianischen Uebersetzung nach dem Griechischen durch Thomas von Charkel 616 [2]).

Nach dem allen dürfte die Annahme nicht als zu gewagt erscheinen, dass auch bei der Ignatios-Literatur ein ähnliches Verhältniss stattgefunden habe, dass also der ältere in der Cureton'schen Ausgabe vorliegende Text der 3 Briefe späterhin nach dem Griechischen ergänzt und erweitert worden sei. Wenigstens kann das Vorhandensein dieser Zusätze in vorliegender Sammlung nach der obigen Auseinandersetzung durchaus keinen Beweis abgeben gegen die Ursprünglichkeit unseres kürzeren syrischen Textes. Nur dieses ist überwiegend wahrscheinlich, dass diese Abschnitte nicht schon in einer ursprünglich griechischen Sammlung in vorliegender Gestalt vorhanden waren, sondern einer syrischen Recension des Ignatios entnommen sind, welche in den auch bei unserm Syrer vorhandenen Abschnitten fast wörtlich mit diesem übereinkommt, aber auch die bei diesem fehlendem Stücke und Briefe zugleich enthielt. Allein wenngleich dies gegen die Cureton'sche Meinung festzuhalten ist, so folgt doch hieraus durchaus nicht die Ursprünglichkeit dieser weiteren Uebersetzung, vielmehr führt alles Obige auf die gegentheilige Annahme hin.

---

1) Welchen syrischen Text Jakob vor sich gehabt, ist schwer zu ermitteln, ist indessen für unsre vorliegende Aufgabe weniger zu wissen nöthig. Nur soviel sei bemerkt, dass weder die Eichhorn'sche Annahme, Jakob habe die sogenannte Figurata überarbeitet (über welche nur eine sehr dürftige Notiz bei Abulfaradsch sich findet), noch eine der beiden andern Hypothesen, er habe die Philoxeniani'sche (des A. T.) oder die des Paul von Tela überarbeitet, zur Evidenz gebracht ist, wenn auch die letztere vielleicht die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat.

2) Mit letzterer wie es scheint unter ähnlichen Verhältnissen entstand die in vorstehender Anmerkung genannte hexaplarische Uebersetzung des A. T. durch Paul von Tela.

Dass nun eine solche weitere syrische Recension vorhanden gewesen sei, wird bestätigt noch durch ein zweites von Cureton mitgetheiltes syrisches Fragment. Dasselbe findet sich bei Cureton p. 201 flg. unter der Ueberschrift „aus dem Buche des heiligen Ignatios Theophoros, Bischofs von Antiochien" und enthält Fragmente aus den Briefen an die Römer, Epheser, Magnesier, Smyrnäer und an Heron. Diese Excerpte finden sich auf dem Deckel und dem leeren Raum der ersten Seite eines älteren Volumen; Schriftzüge aus dem 11. oder 12. Jahrh. Das Manuscript ist aus dem Kloster St. Maria Deipara 1842 nach London gebracht worden, einige Ergänzungsblätter im Jahre 1847. Es befindet sich im Brit. Mus., Add. Mss. 14577 [1]). Ein dritter Auszug findet sich bei Cureton p. 296; er enthält drei Citate aus dem Römerbriefe, darunter eins aus einem bei unserm Syrer fehlenden Abschnitte, daher wir ihn vorläufig mit jenen Sammlungen zusammenstellen wollen, obwol sich später ein etwas anderer Sachverhalt ergeben wird. Der Auszug ist entnommen aus einem ebenfalls im britischen Museum befindlichen Manuscript, von dem jedoch Cureton weiter keine Mittheilung macht; das Manuscript trägt die Nummer Cod. Add. 17134.

Beide Fragmente nun stimmen theils unter einander, theils mit den oben beschriebenen Sentenzen aus Ignatios so genau überein, dass eine gemeinsame Quelle ganz unzweifelhaft ist. Da nun in beiden Fragmenten Stellen sich finden, die in jener Sentenzensammlung fehlen, so folgt hieraus wiederum die Nothwendigkeit, dass sowol diese Sentenzen als jene Fragmente unabhängig von einander aus einer syrischen Recension geflossen sind. Das Verhältniss dieser Recension zu unserm kürzern Syrer bleibt auch nach den Fragmenten ganz dasselbe, wie solches durch die Sentenzensammlung vorausgesetzt wurde.

Endlich wird diese weitere syrische Recension vorausgesetzt durch die armenische Version, welche Petermann im Jahre 1849 herausgegeben hat. Dieser liegt eine syrische Version zu Grunde, die ebenfalls in den bei unserm Syrer vorhandenen Stücken überraschend mit demselben zusammen stimmt [2]); dieselbe setzt aber auch in den bei unserm Syrer fehlenden Abschnitten einen syrischen Text voraus [3]), speciell einen mit dem Texte obiger Fragmente öfters sehr genau zusammenstimmenden [4]).

---

1) Das Nähere s. bei Cureton p. 348 flg.

2) Vgl. Petermann, in der seiner Ausgabe vorausgeschickten Abhandlung de versione Armeniaca p. XII sqq. Der Einspruch Bunsens (Hippolyt I, 46 Anm. II, in der Vorrede zur englischen Ausgabe p. VII) ist unbegründet, wie aus der weiter unten folgenden Erörterung sich mit Bestimmtheit ergeben wird.

3) l. c. p. XXIV sq.

4) Wir werden weiter unten ausführlicher hierauf zurück kommen.

Es entsteht nun die wichtige Frage, inwieweit sich das Alter dieser vorausgesetzten weiteren syrischen Recension, desgleichen das Alter unseres kürzeren Syrers durch Erforschung der Handschriften bestimmen lasse. Für ersteres wird der einzig sichere Anhaltepunkt durch die vielgenannte Sentenzensammlung geboten, abgeschlossen im Jahre 687. Durch diese Jahreszahl ist freilich nicht bewiesen, dass der vorliegende ignatianische Text nicht von früherem Datum sein könne: nur soviel ist wahrscheinlich gemacht, dass er einer Zeit angehöre, in welcher die monophysitischen Theologen durch Ueberarbeitungen nach griechischen Quellen ihre alte Literatur zu berichtigen strebten. Dies wäre im Allgemeinen der ganze Zeitraum von Philoxenos an, d. h. ungefähr seit dem Jahre 488, oder wenn wir die äusserste Gränzlinie setzen wollten, die nicht alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hätte, vom Beginne einer monophysitischen Literatur überhaupt, d. h. von der Mitte des 5. Jahrhunderts an. Die beiden andern Fragmente geben zur Entscheidung vorliegender Frage keinen Beitrag, so lange nicht genauere Notizen über sie vorliegen, doch verräth das erstere wegen seiner Benutzung des Briefes an Heron schon eine ziemlich späte Sammlung ignatianischer Briefe. Dagegen stimmt mit dem angenommenen Zeitraume der Umstand, dass eben diese erweiterte Recension von 7 Briefen auch unter den Griechen seit Theodoret, also ebenfalls seit dem nestorianischen und monophysitischen Streite sich in allgemeinerem Gebrauche findet. Endlich weist auf eben diesen Zeitraum das Alter der armenischen Version hin. Ist diese auch in der gegenwärtigen, nach dem Griechischen nochmals durchcorrigirten Textgestalt bei weitem jünger, so scheint doch nichts im Wege zu stehn, ihren ursprünglichen aus eben jener syrischen Recension geschöpften Text im Allgemeinen der Zeit zuzuweisen, in welche sie die constante Tradition der Armenier verweist, nämlich ebenfalls ins 5. Jahrh. Wenigstens schliesst sich auch Petermann dieser Tradition an, theils aus paläographischen Gründen, theils wegen des in späterer Zeit fast unterbrochenen literarischen Verkehrs der Armenier mit Syrien, theils endlich weil die Bibelcitate, insbesondre der 6 letzten Briefe meist nicht mit der (um die Mitte des 5. Jahrh.'s veranstalteten) armenischen Version der heiligen Schrift zusammenstimmen, diese letztere also noch nicht allgemein verbreitet gewesen zu sein scheine. Entscheidend für eine relativ ältere Zeit ist freilich hiervon nur der erstere Grund; der Umstand, dass wir von späteren Uebersetzungen aus dem Syrischen ins Armenische nichts wissen, könnte in unserer mangelhaften Kenntniss der armenischen Literatur überhaupt seinen Grund haben, und ebensowenig bezeugt die Textgestalt der Bibelcitate die Unbekanntschaft des Uebersetzers mit dem armenischen N. T., da

1) l. c. p. XXVI sq.

nicht erwiesen ist, dass er sich im Falle seiner Bekanntschaft mit demselben auch veranlasst fühlen musste, nach dessen Texte den vorgefundenen zu corrigiren. Ist nun die weitere syrische Version muthmasslich um die Zeit des Philoxenos verfasst, so kann die armenische jedenfalls nicht früher verfasst sein: und in Uebereinstimmung mit diesem Umstande ebensowol als im Allgemeinen mit der armenischen Tradition glauben wir ihre Abfassungszeit etwa in die Gränzscheide des 5. und 6. Jahrhunderts versetzen zu dürfen.

Bemerkenswerth für die Geschichte des Textes ist aber jedenfalls der Umstand, dass die armenische Recension im Ganzen 13 Briefe kennt, also ausser den streitigen 7 noch die 6 übrigen, einstimmig als untergeschoben betrachteten. Ebenso setzen nun die syrischen Bruchstücke auch die unächten Briefe voraus. In der Sentenzensammlung Nr. II. (p. 202 bei Cureton) findet sich ein Citat aus dem unächten Briefe an Heron, und ausserdem hat uns Cureton zwei gleichlautende Fragmente aus dem ebenfalls untergeschobenen Briefe an die Tarser aufbewahrt, von denen das eine von einer noch dem 6. Jahrhunderte angehörigen Handschrift entnommen ist [1]. Dies liefert den wichtigen Beweis, dass in eben jener Zeit, in welcher nach unsern Ermittelungen die längere syrische (und armenische) Recension entstand, der griechische Text bereits offenbare Verfälschungen und Unterschiebungen erfahren hatte: dass jene längere syrische Recension also nachweislich Untergeschobenes unter dem Namen des Ignatios enthalten hat.

Betrachten wir jetzt die Handschriften unseres kürzeren syrischen Textes. Es sind deren gegenwärtig 3, von Cureton mit α, β, γ bezeichnet [2]. Alle drei enthalten ausser den ignatianischen Briefen grössere Sammlungen patristischer Schriften, und grade die Beschaffenheit dieser Sammlungen hat für uns ein wesentliches Interesse, darum, weil sie uns einen sicherern Anhaltepunkt für das nachweisliche Alter der Version an die Hand giebt als das Alter der Handschriften selbst.

Die älteste Handschrift, α, ist geschrieben vor dem Jahre 550, also eine der ältesten Handschriften der ignatianischen Literatur überhaupt [3]. Es sind zwei zusammengebundene Pergament-

---

1) Corpus Ignatianum, additional extracts p. 363—365. Die erstere von beiden Handschriften ist mit Brit. Mus. Add. Mss. 17191 bezeichnet.

2) Nach Bunsens interessanter Mittheilung (Hippolyt II, Vorrede zum 4. Bande der englischen Ausgabe p. XI f.) hat Oberst Rawlinson in Bagdad eine Handschrift des N. T. in syrischer Sprache gesehn, welche „die 3 Briefe des Ignatios" als Anhang zu den heiligen Urkunden enthält, grade wie der Codex Alexandrinus die Episteln des Clemens von Rom der heiligen Schrift folgen lässt. Es ist nur zu wünschen, dass dieser hochwichtige Fund bald ebenso wie die übrigen syrischen Handschriften zugänglich gemacht werde.

3) Brit. Mus. Add. Mss. 12175. Von Tattam 1839 nach London gebracht. Das Nähere bei Cureton, Introduction p. XXVIII sq.

volumina; auf der letzten Seite des ersten findet sich der Brief an Polykarp. Den übrigen Inhalt bilden: im ersten Volumen: das Asketikon des Vater Pachomios (um 340); eine Erzählung von einem alten Mönche Malchos; Fragen und Antworten der ägyptischen Väter; die Briefe von Euagrios an Melania; im zweiten Volumen: asketische Werke des Euagrios und des Mönches Marcus; Lebensbeschreibungen der ägyptischen Väter; die Peschitoversion des Jesaias; endlich ein Brief des Basilios an Gregor von Nazianz. Vergleichen wir dieses Verzeichniss mit dem der oben erörterten Canones- und Sentenzensammlung, so leuchtet ein, dass wir es hier noch mit einer ganz andern und zwar weit früheren Literatur zu thun haben. Trotzdem dass das Manuscript in der monophysitischen Zeit abgeschrieben ist, findet sich in dieser Sammlung patristischer Stücke noch nichts auf den monophysitischen Streit Bezügliches. Da das Datum der meisten dieser Stücke sich genauer bestimmen lässt: sie gehören, wie der Brief des Basilios an Gregor von Nazianz, der Mitte des 4. Jahrhunderts an [1]): so stellt sich für die Sammlung vorliegender Stücke, welche auf eine ältere Zeit als die monophysitische führt, als ungefähre Zeit die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts heraus.

Die zweite Handschrift (β bei Cureton) rührt aus dem 7. oder 8. Jahrhundert her, setzt aber noch ganz dieselbe Literatur voraus wie die erste. Der Anfang und der Schluss fehlen. Zuerst steht das Fragment eines Trostbriefes über den Tod eines Kindes; dann folgen die 3 Briefe des Ignatios an Polykarp, die Epheser und die Römer, welche sämmtlich den kürzeren syrischen Text darbieten, und von denen der erstere nur in orthographischer Beziehung hie und da von der Handschrift α abweicht. Den Rest bilden folgende Stücke: ein Brief des Gregorios Theologos an Euagrios; Predigten von Mar Jakob, Bischof von Serug oder Batnae; Predigten von Mar Isaak; Auszüge aus den Philosophen über die Seele; Auftrag Platons an seinen Schüler; Ermahnung eines der Senioren an die Mönche beim Anfang ihrer Exercitien; Predigten von dem heil. Basilios und Gregor von Nyssa über die Trinität; verschiedene Fragen über die Seele u. s. w. gerichtet an Johannes Monachos von Eusebios und Eutropios [2]). Das Manuscript bietet also noch ganz dieselbe vormonophysitische Literatur dar wie das erste: es ist der Einfluss der origenistischen Theologie und des Platon, sowie die Untersuchungen über die Trinität auf

---

1) In dieselbe Zeit ist wol auch Euagrios zu versetzen, von dem sich ein Brief in diesem Manuscript befindet. Höchstwahrscheinlich ist dieses der bekannte Origenist Euagrios, an welchen auch ein im Manuscript β enthaltener Brief des Gregorios Theologos (d. i. des Nazianzeners) gerichtet ist. Ebenso gehört in die letzte Hälfte des 4. Jahrh. der Mönch Marcus, dessen Schriften Gallandi, Bibl. Patr. T. VIII. gesammelt hat.

2) Brit. Mus. Add. Mss. 14618. Von Tattam 1843 nach London gebracht. Vgl. übrigens Cureton l. c. p. XXX flg.

Anlass der arianischen Streitigkeiten, wodurch sich die vorliegende Sammlung charakterisirt. Dies ist für die Zeitbestimmung um so wichtiger, weil die Handschrift selbst einer weit spätern Epoche angehört, welche durch ganz andre Ideen bewegt wurde. Selbstverständlich ist also, dass das Manuscript auf eine ältere Zeit zurückweist, als die sein kann, in welcher es abgeschrieben wurde: und zwar kommen wir wiederum auf die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts zurück, was durch die Namen eines Gregor von Nazianz, Euagrios, Gregor von Nyssa, Basilius Magnus erwiesen wird.

Etwas anders stellt sich das Verhältniss bei dem 3. Manuscript, γ bei Cureton. Dasselbe ward durch Moses von Nisibis im Jahre 931 ins Kloster Stą Maria Deipara gebracht, und scheint 3 oder 4 Jahrhunderte früher (6. oder 7. Jahrh.) geschrieben zu sein. Obwol das Manuscript also nicht viel jünger ist als das Manuscript α, so setzt es doch schon eine spätere Literatur voraus. Unter den ziemlich zahlreichen patristischen Documenten, welche das Manuscript ausser den 3 Briefen des Ignatios enthält, finden sich nämlich allerdings auch noch ältere Stücke: so zuerst Briefe des Euagrios, unmittelbar vor den 3 ignatianischen Briefen; dann, diesen zunächst, zwei Briefe des Johannes Monachos (ohne Angabe des Verfassers), dann ein Stück, betitelt Glaube des Euagrios; in den folgenden mehre Schriften des Mönches Marcus und seines Zeitgenossen Scholasticus, dann ein Brief des Basilios von Cäsarea an Gregor von Nyssa, und weiter unten noch eine Predigt des Gregor von Nyssa. Aber daneben finden sich auch theologische Schriften, die schon einer spätern Zeit angehören. Hierher gehört zunächst ein Sermon des Mönches Gregorios über die Pflege der Tugend, in Fragen und Antworten, welchen er schrieb an den Bischof Theodoros (d. i. wol von Mopsveste) und den Vater Epiphanios, seine Freunde, die ihn darum ersucht hatten: die beiden letzteren aber reichen tief in die ersten Decennien des 5. Jahrhunderts hinein; ferner der 17. Sermon von Kyrill, über die Festzeiten der Heiligen; ein Auszug aus einem Sermon des Bischofs Proklos von Konstantinopel (des bekannten Gegners des Nestorios) über die Geburt Christi; endlich eine Lebensbeschreibung des Epiphanios von Konstanteia auf Kypros († 420) von einem seiner Schüler, Johannes[1]).

Nöthigt uns nun schon die zuletzt erwähnte Lebensbeschreibung des Epiphanios über das Jahr 420 hinauszugehn, so wird durch die mitaufgenommenen Schriftstücke des Kyrill von Alexandrien und des Proklos von Konstantinopel erwiesen, dass die vorliegende Sammlung erst angefertigt sein kann nach Beginn der nestorianischen Streitigkeiten. Doch scheint alles noch auf das erste Stadium der Untersuchungen über die Physiologie

1) Brit. Mus. Add. Mss. 17192. Von Pacho 1847 nach London gebracht. Das Nähere bei Cureton l. c. pag. XXXI ff., wo auch das vollständige Verzeichniss der in diesem Ms. enthaltenen Schriften eingesehn werden kann.

Christi hinzudeuten, und namentlich findet sich in dieser Sammlung nichts, was uns nöthigte, bis zu dem monophysitischen Streite, namentlich bis zur Synode von Chalkedon, herabzugehn. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir den Abschluss dieser Sammlung in die letzten Decennien der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts setzen.

Bestätigt wird dieses Ergebniss durch Betrachtung der Textgestalt, welche dieses Manuscript von den ignatianischen Briefen bietet. Auf der einen Seite nämlich finden wir hier im Ganzen noch denselben Text, welcher durch die beiden Manuscripte *α* und *β* verbürgt ist. Auch *γ* kennt nur 3 Briefe, und diese in der kürzeren Gestalt von *α* und *β*, fast allenthalben mit wörtlicher Uebereinstimmung. Andrerseits aber finden sich bei ihm schon einige kleinere Zusätze, welche sich als den ersten Anfang späterer Ueberarbeitung charakterisiren. So insbesondere in der Stelle Eph. 19. Während die Handschrift *γ* hier den Text von *β*: *ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου, καὶ τὰ τρία μυστήρια κτλ.* in der von den griechischen Handschriften abweichenden Gestalt voraussetzt, so schiebt sie doch nach *ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου* die jedenfalls aus dem Griechischen genommenen Worte ein ܘܡܘܬܗ, *καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ*. Dadurch entsteht ein vermittelnder Text: die vorgefundenen vom Griechischen abweichenden Lesarten des ältern Syrers selbst werden nicht angetastet, aber das was zu fehlen schien, wird aus dem Griechischen herübergenommen und in der Construction dem vorgefundenen Texte angepasst [1]). Dies Verfahren zeugt noch von grosser Behutsamkeit im Emendiren; ausser der vorliegenden Stelle wird fast nichts geändert. Nur noch an zwei Stellen finden sich solche Emendationen: Röm. 2. der Zusatz *τῆς Συρίας* zu *ἐπίσκοπον* und Röm. 9, wo der syrische Text *οἱ προσήκουσαι τῇ ὁδῷ τῇ κατὰ σάρκα* bietet, *γ* aber vor *προσήκουσαι* nach dem Griechischen ein *μὴ* einschiebt, wodurch denn freilich ein ganz andrer Sinn entsteht [2]). Die übrigen Abweichungen beziehen sich nur auf die Orthographie, die Interpunction, und hie und da auf den Gebrauch der Partikeln, und es muss dahingestellt bleiben, inwieweit hier eine Emendation nach dem Griechischen stattgehabt hat, wenn sich auch der eine oder andre Fall wol in ähnlicher Weise wie die obige Stelle betrachten liesse.

Sonach stellt sich auch das Ergebniss dieser Untersuchung günstig für den Cureton'schen Syrer. Während der durch die Codd. *α* und *β* gebotene kürzere Text bis ins 4. Jahrhundert hinaufreicht, so gehören die Fragmente und die armenische Version, oder der weitere syrische dem griechischen entsprechende Text

---

1) Vgl. über die betreffende Stelle meine Abhandlung in Niedner's Zeitschrift 1856, I. S. 128 f.

2) Vgl. die angef. Abhdlg S. 150 f.

erst der monophysitischen Zeit an, lassen sich nicht weiter verfolgen als bis in die letzte Hälfte des 5. Jahrhunderts, stehen wenigstens der Zeit nach in naher Beziehung zu Philoxenos und den an diesen Namen sich schliessenden Ueberarbeitungen des syrischen A. und N. T. (der Peschito) nach griechischen Manuscripten, und verrathen durch die mitdargebotenen unzweifelhaft untergeschobenen Briefe deutlich genug, dass zu ihrer Zeit die ignatianische Literatur bereits bedeutenden Fälschungen ausgesetzt war. Der Text von γ ferner zeugt einmal gegen das Vorhandensein jenes weiteren Textes noch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, verräth aber zugleich auch die ersten wenngleich nur sehr sporadischen Versuche von Aenderungen des ältesten Textes. Das Alter der Handschriften endlich selbst (6. und 7. Jahrh.) legt hinwiederum dafür Zeugniss ab, dass auch in der monophysitischen Zeit, in welcher der weitere Text muthmasslich schon vorhanden war, der kürzere doch nicht völlig verdrängt wurde; und es tritt uns hier wieder die schon bei der Geschichte des griechischen Textes beobachtete Erscheinung entgegen, dass der relativ weitere Text nur sehr allmählich erst an die Stelle des kürzeren sich einsetzte.

Nun erst sind wir im Stande, die übrigen Spuren syrischer Uebersetzungen, die auf uns gekommen sind, richtig zu beurtheilen. Mit Ausnahme von den Fragmenten bei Johannes dem Mönch und vielleicht in der syrischen Uebersetzung des Eusebios gehören dieselben sämmtlich der monophysitischen Zeit an. War dies schon nach den Untersuchungen über den griechischen Text die Zeit, in welcher eine weitere Verbreitung des Mediceischen Textes zuerst nachweislich ist, so sahen wir noch deutlicher aus der Geschichte der syrischen Literatur, wie gewöhnlich damals Ueberarbeitungen aus dem Griechischen und selbst Einschwärzungen ganzer Schriftstücke waren. Wir führen jetzt die vorhandenen Fragmente einzeln auf.

Zunächst eine Reihe von Belegstellen aus Ignatios in der Schrift des Timotheos, Bischofs von Alexandrien, gegen das Concil zu Chalkedon. Also eine monophysitische Streitschrift aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts; und zwar jedenfalls herrührend von dem bekannten Parteihaupte Timotheos ὁ αἴλουρος, gestorben 477 als Bischof von Alexandrien. Was von seinen Schriften früher bekannt war, s. bei Maji scriptt. vett. nova coll. VII, 1, 277. Er schrieb ursprünglich griechisch. Das Manuscript (Brit. Mus. Add. Mss. 12156 fol. 1 und fol. 69) mag um's Jahr 562 geschrieben sein, und ist beschrieben bei Cureton p. 332 sqq. Die Excerpte aus Timotheos stehen bei Cureton p. 210—212, unter Nr. VI.

Es folgen unter Nr. VII. und VIII. bei Cureton Excerpte aus den Schriften des Severus von Antiochien mit zahlreichen Citaten aus Ignatios. Die Excerpte sind theils aus seiner

Schrift adv. impium grammaticum (d. i. Johannes, Bischof von Caesarea) p. 212—215 bei Cureton; theils aus seinen bischöflichen Amtssreden [1]) (aus dem ersten und zweiten Buche p. 215—217 Cureton) genommen. Auch die Schriften des Severus, welcher von 513 an Patriarch von Antiochien war, unter Justinus I. aber nach Aegypten floh und in der Folgezeit das Haupt der einen Monophysitenpartei wurde, die sich nach seinem Namen nannte, sind uns schon früher, wenigstens durch eine Reihe von da und dort gesammelten Bruchstücken bekannt gewesen [2]). Sie waren ursprünglich griechisch geschrieben, scheinen aber wenigstens in den Originalexemplaren von den Gegnern des Severus mit Eifer unterdrückt worden zu sein. Ueber beide Manuscripte (Brit. Mus. Add. Mss. 12157 fol. 198 und 12159) giebt Cureton nähere Auskunft p. 355—357. Das erstere mag aus dem 7. oder dem Ende des 6., das zweite aus dem 7. oder 8. Jahrh. herrühren.

Ungefähr aus demselben Zeitalter, und theilweise wol noch von Severus selbst rühren eine Reihe von Schriftstücken her, die jedoch nur sehr vereinzelte Citate aus Ignatios enthalten. Sie finden sich bei Cureton unter Nr. IX—XIV, p. 217—220. Die zwei ersteren Citate (Nr. IX, p. 218) aus der Schrift testimonia Patrum adversus impium grammaticum, ohne Zweifel von Severus, doch ohne Nennung des Verfassers; das Manuscript (Brit. Mus. Add. Mss. 14629) ist unvollständig und enthält nur den letzten Theil der angeführten Schrift. Das dritte und vierte (Nr. X, p. 218) aus einem unvollständigen Volumen, enthaltend Briefe des Julian von Halikarnassos und des Severus; Manuscript ungefähr aus dem 8. Jahrh. (Brit. Mus. Add. Mss. 17200; vollständig von Pacho 1847 nach London gebracht). Ein fünftes Citat (Nr. XI, p. 218) aus einem (muthmasslich von Severus verfassten) Streitwerke gegen die Häresie des Julian von Halikarnass. Manuscript Ende des 6. oder 7. Jahrh. (Brit. Mus. 14529 fol. 37. b). Fernere 4 Citate (Nr. XII. p. 218 f.) in einem monophysitischen Streitwerke, mit patristischen Citaten von den ältesten Zeiten bis auf Severus herab. Manuscript ungefähr aus dem 8. Jahrh. (Brit. Mus. Add. Mss. 12155 fol. 111. 168b. 262); drei Citate (Nr. XIII. p. 219) ebenfalls aus einem unvollendeten monophysitischen Streitwerke, dessen Zeit Cureton nicht näher bestimmt (Brit. Mus. Add. Mss. 14535); endlich (Nr. XIV, p. 220) ein Citat entnommen aus einer Apologie der Jakobiten gegen ihre Verleumder, welche πληροφορία betitelt ist. Das Ma-

1) Genauer Reden, die er ἐπὶ θρόνῳ auf dem Throne, d. h. auf der bischöflichen Kathedra sitzend gehalten hat, ἐπιθρονιστικαί. Syrisch ܡܐܡܪ̈ܐ ܐܦܝܬܪܘܢܝܣܛܝܩܘ, was Cureton mit Epithronian Sermons giebt.

2) S. Fabricius, Bibl. Gr. IX, 343. Maji scriptt. vett. nova coll. VII, 1. Maji classicorum auctorum T. X, 408. Spicilegium Romanum III, 722. X, 169.

nuscript aus dem 8. Jahrh. (Brit. Mus. Add. Mss. 12154 fol. 13)[1]). Die Schrift selbst muss, nach dem Titel zu schliessen, griechisch geschrieben gewesen sein und gehört frühestens in den Schluss des 6. oder den Anfang des 7. Jahrhunderts.

Aus dem Mitgetheilten geht nun hervor, dass die meisten der die genannten Fragmente enthaltenden Schriften nicht ursprünglich syrisch geschrieben waren, sondern erst aus dem Griechischen übersetzt sind. Unleugbar ist dies von den unter Nr. VI — VIII. vorangestellten Schriften des Timotheos von Alexandrien und des Severus von Antiocheia, welche bei weitem den grössten Theil der Citate enthalten. Nicht minder gewiss ist dies bei Nr. XIV., überwiegend wahrscheinlich bei Nr. IX — XI, und nur bei Nr. XII und XIII kann man noch zweifelhaft sein. Doch liegt auch hier keinerlei Beweisgrund für ursprünglich syrische Abfassung vor, und nur dem zur Zeit noch stattfindenden Mangel an weiteren Nachrichten mag es zuzuschreiben sein, dass über die ursprüngliche Sprache dieser Documente noch Ungewissheit obwaltet. Wenigstens behauptet Cureton selbst, der die Manuscripte gesehn hat, dass keins von allen ursprünglich syrisch geschrieben sei.

Sind aber alle aufgezählten Schriften theils ganz unzweifelhaft, theils mit grösserer Wahrscheinlichkeit ursprünglich in griechischer Sprache abgefasst, so können die in ihnen enthaltenen Citate wenn nicht ganz besonders zwingende Umstände obwalten, auch nicht als Beweise für eine selbstständige syrische Uebersetzung des Ignatios benutzt werden. Wer die ganzen Schriften ins Syrische übertrug, übertrug natürlich die darin enthaltenen Citate mit.

Nun wäre es an sich zwar nicht unmöglich, dass nach Analogie der biblischen Schriften auch vom Ignatios im Laufe der nachphiloxenianischen Zeit eine dritte noch buchstäblichere Uebersetzung nach dem griechischen Urtexte veranstaltet worden wäre. Es wäre ferner möglich, dass die syrischen Uebersetzer die vorgefundenen Citate aus Ignatios nach dem Texte der ihnen etwa geläufigen syrischen Recension dieses Vaters wiedergegeben hätten. Auch tragen die in den genannten Schriften enthaltenen Citate allerdings insgesammt den Charakter einer grösseren Buchstäblichkeit nach dem gangbaren griechischen Texte als die früher besprochenen Fragmente (zum mindesten in den auch in dem kürzeren Syrer enthaltenen Abschnitten) oder auch als die armenische Version. Allein alles dies erweist natürlich das wirkliche Vorhandensein einer solchen neuen syrischen Uebersetzung keineswegs. Das Gegentheil wird vielmehr wahrscheinlich gemacht durch Stellen, welche dem Timotheos und Severus gemeinsam sind, insbesondre durch ein Citat aus Magn. 8. Hier weichen beide in ihren Versionen so von einander ab, dass die Benutzung einer

1) Das Nähere über alle diese Mss. bei Cureton p. 357. 360.

gemeinsamen syrischen Version kaum denkbar erscheint [1]). Grösser scheint die Verwandtschaft in der Uebersetzung von Röm. 6: *ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου* zu sein: doch verstanden sich hier die meisten Ausdrücke von selbst, daher denn hier auch ein sonst völlig abweichendes und dem oben besprochenen weiteren syrischen Texte angehöriges Fragment (bei Cureton p. 296), hier mit Timotheos und Severus zusammenstimmt [2]). Die Stelle ist ausserdem auch noch in den Fragmenten IX, XIII und XIV citirt, und bei Severus gar zweimal. Trotzdem ergeben sich aus der Vergleichung aller dieser Fragmente eine solche Reihe von kleinern Varianten, dass die Annahme eines allen zu Grunde liegenden gemeinsamen syrischen Textes unhaltbar erscheint. Ja nicht einmal der Uebersetzer des Severus selbst hat die Worte an beiden Stellen völlig gleichartig ins Syrische übertragen [3]).

---

1)

ܒܪ ܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܠܐ ܚܫ ܡܛܠܗ ܚܫ ܒܦܓܪܐ ܡܬܚܫܢܐ ܕܝܠܗ: Timoth.

ܕܒܪ ܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܠܐ ܚܫ ܗܘ ܠܗ ܚܫ ܒܦܓܪܐ ܡܬܚܫܢܐ: Sever.

ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܠܟܐ ܕܒܟܠܗ ܡܬܚܫܢܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܡܢ Timoth.

ܗܘ ܗܘ ܕܒܟܠܗ. ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܠܟܐ ܕܟܠܗ: ܕܡܢ Sever.

ܡܛܠ ܟܢܫܐ. ܗܘ ܕܒܟܠܡܕܡ ܡܚܒ ܠܗܘ ܕܫܕܪܗ. Timoth.

ܡܛܠ ܢܫܐ. ܗܘ ܕܒܟܠ ܡܕܡ ܡܚܒ ܠܗܘ ܕܫܕܪܗ܀ Sever.

2) Nur beiläufig sei erwähnt, dass Herr Denzinger einen Beweis dafür, dass Severus mit kritischer Sichtung zu Werke ging, folglich den kürzeren syrischen Text, wenn er ächt wäre, vorgezogen haben müsste, davon hernimmt, dass derselbe in der einen Stelle (in der Schrift adv. imp. gramm.) die Bemerkung einflicht, statt ܡܬܕܡܝܢܐ (imitator) finde sich in älteren Exemplaren ܬܠܡܝܕܐ (discipulus), l. c. pag. 74. Die Variante ist natürlich eine Variante des griechischen Textes *μαθητὴν* für *μιμητὴν*, beweist aber nur soviel, dass Severus mehre Handschriften des Mediceischen Textes sah, dass dieser also zur Zeit des Severus der allgemein verbreitete war: eine Thatsache, die wir ohnehin schon längst festgestellt haben, die in der vorliegenden Frage aber gar nichts entscheidet.

3) Hier die verschiedenen Texte:

ܐܦܣܘ ܠܝ ܕܐܗܘܐ ܡܬܕܡܝܢܐ ܕܚܫܗ ܕܐܠܗܝ܀ } Sev. adv. gramm.

ܐܦܣܘ ܠܝ ܕܬܠܡܝܕܐ ܐܗܘܐ ܕܚܫܗ ܕܐܠܗܝ. }

ܐܦܣܘ ܠܝ ܕܡܬܕܡܝܢܐ ܐܗܘܐ ܕܚܫܐ ܕܐܠܗܝ. Sev. Epithr. Serm.

ܐܦܣܘ ܠܝ ܕܡܬܕܡܝܢܐ ܐܗܘܐ ܕܚܫܐ ܕܐܠܗܝ. Timoth.

ܐܦܣܘ ܠܝ ܕܐܗܘܐ ܕܡܬܕܡܝܢܐ ܕܚܫܐ ܐܠܗܝ. fr. p. 217 (IX).

ܐܦܣܘ ܠܝ ܕܡܬܕܡܝܢܐ ܐܗܘܐ ܕܚܫܘ̈ܗܝ ܕܐܠܗܝ. fr. p. 219 (XIII).

Aus einzelnen übereinstimmenden Stellen der Fragmente mit Severus oder Timotheos lässt sich ebenfalls nicht viel für jene Annahme erschliessen. Denn grade bei dem Fragmente XI, welches am nächsten an Severus sich anschliesst, haben wir die Vermuthung äussern müssen, dass sie vom Severus selbst herrühren; von Fragm. IX und X ist dies gewiss. Diese Annahme wird für Fragm. XI auch dadurch bestätigt, dass ein sonst ziemlich abweichend citirter Passus aus Eph. 7 bei Fragm. XI buchstäblich zusammenstimmt mit Fragm. X, mit Ausnahme eines einzigen interpretirenden Einschiebsels bei X, welches Fragm. XI nicht kennt. Der Verfasser der Schrift ferner, welcher das Fragm. XII einverleibt ist, stimmt allerdings in einer Stelle Smyrn. 6 (mit Ausnahme von ganz unbedeutenden Aenderungen) wörtlich mit Timotheos; ein ferneres Citat daselbst aus Eph. 7. stimmt wenigstens im Wesentlichen mit den Stellen (bei Severus) Fragm. X und XI; obwol hier die Uebereinstimmung schon nicht mehr so buchstäblich ist (das Fragm. XII schiebt nach den zwei ersten Worten ein ܕܝܢ ein, und liest weiter unten mit Athan. Theod. Gelas. *ἐν ἀνθρώπῳ θεός*, ܒܐܢܫܐ ܐܠܗܐ, statt des von X und XI gebotenen Textes ܒܗ ܐܢܫܐ ܐܠܗܐ (was doch wol schwerlich mit Petermann *ἐν ἀνθρώποις θεός* übersetzt werden kann). Allein der Verfasser der fraglichen Schrift hat jedenfalls die Werke des Timotheos und Severus gekannt, kann also auch die beiden Citate von dorther genommen haben. — Ueber Fragm. XIII lässt sich nichts ausmachen so lange sein Ursprung nicht festgestellt ist. Ein Citat aus Röm. 6. haben wir in der vorstehenden Note angeführt, dasselbe stimmt am meisten mit Fragm. p. 296. Ausserdem finden sich hier noch zwei Citate, eins aus Eph. 18, verwandt mit dem kürzeren Syrer, doch mit einigen Aenderungen, und ein andres aus Eph. 19, verwandt mit einem Citate bei Timotheos, doch ebenfalls ohne durchgängige Uebereinstimmung [1]). Folglich liegt auch hier keine Textgestalt

---

ܐܣܝܐ ܚܕ ܕܦܓܪܢܝܐ ܗܘܐ ܕܐܢܫܐ ܕܐܠܗܐ ܕܝܠܗ. fr. p. 220 (XIV).

ܐܣܝܐ ܚܕ ܕܗܘܐ ܡܣܝܒܪܢܐ ܕܚܫܘܗܝ ܕܐܠܗܐ. fr. p. 296.

1) Eph. 18:

ܦܓܪܐ ܪܘܚܝ ܠܙܩܝܦܐ: ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܬܘܩܠܬܐ Syr. 1.

ܦܓܪܐ ܪܘܚܝ ܠܙܩܝܦܟ: ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܬܘܩܠܬܐ fr. XIII.

ܠܐܢܫܝܢ ܕܠܐ ܡܗܝܡܢܝܢ. ܠܟܘܢ ܕܝܢ ܠܦܘܪܩܢܐ ܘܚܝܐ ܕܠܥܠܡ. Syr. 1.

ܠܐܢܫܝܢ ܕܠܐ ܡܗܝܡܢܝܢ: ܠܢ ܕܝܢ ܠܦܘܪܩܢܐ ܘܚܝܐ ܕܠܥܠܡ. fr. XIII.

vor, welche zur Annahme einer dritten selbständigen syrischen Version des Ignatios nöthigte. Was endlich das Fragm. XIV anlangt, so haben wir das einzige Citat aus Röm. 6, welches dasselbe bietet, ebenfalls in der vorstehenden Note mitgetheilt, und es erhellt schon aus einer oberflächlichen Vergleichung der zusammengestellten Texte, dass grade dieses Citat zum Schlusse eine ganz eigenthümliche Variante bietet.

Sonach bleibt es bei unserm oben hingestellten Resultate, dass weder die Citate bei Timotheos noch die bei Severus noch auch die unter Nr. IX—XIV zusammengestellten eine dritte, buchstäblich nach dem Griechischen gefertigte syrische Recension der ignatianischen Briefe voraussetzen.

Aus dem Gesagten geht sonach hervor, dass wir es nach wie vor nur mit einer doppelten Recension des syrischen Textes zu thun haben, einer kürzeren, die den Vorzug des höheren Alters für sich in Anspruch zu nehmen hat, und einer weitern, unter Benutzung dieser ältern Recension und des damals schon herrschenden griechischen Textes in der monophysitischen Zeit gemachten, wie solche in den zuerst von uns besprochenen drei Fragmentensammlungen und in der armenischen Uebersetzung vorliegt. Die Bruchstücke des Timotheos, Severus und der übrigen monophysitischen Schriften (Nr. IX—XIV) kommen also, sobald es sich um Untersuchung der syrischen Textgestalten handelt, nicht in Betracht. Handelt es sich jedoch um den Vorzug des kürzeren oder jenes weiteren syrischen Textes, so müssen wir zunächst nochmals daran erinnern, dass bei **Johannes Monachos**, zu Ende des 4. Jahrhunderts, noch keine Spur von den im weiteren Texte enthaltenen Zusätzen sich findet, dass vielmehr sämmtliche von diesem Schriftsteller benutzten Citate sich auch in dem kürzeren Texte finden. Dies ist keine gering anzuschlagende Unterstützung unserer schon auf anderm Wege gewonnenen Ueberzeugung, dass jene weitere Recension frühestens nach der Mitte des 5. Jahrhunderts gemacht worden sein kann. Wir müssen sonach behaupten, dass Johannes Monachos im 4. Jahrhunderte zwar unsern kürzeren Text, nicht aber die Zusätze des weiteren kennt.

Eph. 19:

Timoth. ܘܛܫܝܬܗ ܠܐܪܟܘܢܐ ܕܥܠܡܐ ܗܢܐ: ܒܬܘܠܘܬܐ ܕܡܪܝܡ ܘܡܘܠܕܐ

fr. XIII. ܐܠܐ ܛܫܝܬܗ ܠܐܪܟܘܢܗ ܕܥܠܡܐ ܗܢܐ: ܒܬܘܠܘܬܗ ܕܡܪܝܡ ܘܡܘܠܕܗ.

Tim. ܕܡܘܬܗ. ܗܢܘܢ ܕܐܝܬ ܒܩܘܠܐ ܐܦ ܡܘܬܗ ܕܡܪܢ.

fr. XIII. ܗܢܘܢ ܒܩܘܠܐ ܘܐܦ ܡܘܬܗ ܕܡܪܢ.

Zum Beweise, wie leicht übrigens eine Uebereinstimmung vieler Worte bei sonst ganz selbständigen Versionen stattfinden könne, möge man hier den Text des kürzern Syrers nachlesen.

Und hiermit stimmt denn auch der Umstand aufs Beste überein, dass die durch Johannes erhaltenen Citate buchstäblich genau mit dem kürzeren Texte übereinkommen [1]). Dagegen weichen sie gleichmässig mit dem Cureton'schen Syrer mehrfach von dem Armenier ab, und in der einzigen Stelle, die sich zugleich in der mit Nr. I bezeichneten Fragmentensammlung findet, auch von dem von dieser gebotenen Texte [2]).

Der Vollständigkeit halber mag schliesslich eine syrische Uebersetzung der 5 ersten Bücher der Kirchengeschichte des Eusebios Erwähnung finden, welche auch die H. E. III, 36 citirten drei ignatianischen Stellen enthält. Cureton hat das fragliche Capitel unter Nr. III. p. 202—204 abdrucken lassen. Die Handschrift ist nach ihm aus dem 6. Jahrhundert; über das muthmassliche

---

1) In sämmtlichen vier Citaten, die Johannes Monachos bietet, findet sich auch nicht eine einzige Abweichung, die auf eine verschiedene Textgestalt schliessen liesse. Die ganzen Abweichungen, die sich vorfinden, sind folgende; in dem Citate aus Röm. 2. *ἐὰν σιωπήσητε κτλ.* liest er statt ܐܢ ܬܫܒܩܘܢܢܝ (si relinquetis me) ܐܢ ܠܡ ܬܫܬܩܘܢ ܡܢܝ si scilicet taceatis de me; hier weist Johannes einen offenbaren Schreibfehler des Syrers auf, und schiebt ein ܠܡ ein, lediglich zur Anknüpfung des Citates an das vorhergehende. Unmittelbar nachher leitet er die Worte ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ durch ein der Deutlichkeit wegen eingeschobenes ܐܢܐ ein; im übrigen ist dieses Citat buchstäblich mit Syr. übereinstimmend. Von den 3 andern Citaten stimmen zwei, das aus Röm. 3. *τότε ἔσομαι κτλ.* und aus Röm. 5. *μηδέν με ζηλώσῃ κτλ.* buchstäblich mit Syr., nur dass beide Male durch ܕ an das Vorhergehende angeknüpft wird; das dritte Citat endlich aus Röm. 2. *καλὸν τὸ δύνειν κτλ.* stimmt ebenso buchstäblich, nur dass er statt des einfachen ܗܫܐ ܗܘ vielmehr mit ܘܗܫܐ ܗܘ ܠܝ ܠܡ beginnt, eine umständlichere Weise der Anknüpfung; das einzige ܠܝ, welches Johannes mit Arm. gegen Syr. bietet, mag bei letzterem irrthümlich ausgefallen sein.

2) Es sind dies die Worte Röm. 5: *μηδέν με ζηλώσῃ τῶν ὁρατῶν καὶ τῶν ἀοράτων.* Hier stimmt Joh. Mon. buchstäblich mit dem Cureton'schen Syrer; dagegen schreibt der Sammler (p. 201) ܢܛܢ für ܕܢܛܢ, und ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢ für ܘܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢ, letzteres in Uebereinstimmung mit der syr. Uebersetzung von Eusebios. Der Armenier geht hier mit dem kürzeren Syrer, hat aber in demselben Citate eine andre Variante, indem er den Infin. *ζηλῶσαι* für *ζηλώσῃ* im Griechischen voraussetzt. — Von den übrigen Abweichungen des Armeniers wollen wir vorläufig erwähnen, dass er die Worte *ἐὰν σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ γενήσομαι λόγος* (dies der von Syr., Johann. Mon. vorausgesetzte Text) mit nam si siletis a me verbo, ego pars Dei fiam; das *πάλιν ἔσομαι φωνὴ* mit *πάλιν ἔσομαι τρέχων* gibt. In der Stelle C. 3. setzt er *κόσμῳ* für *ἐν κόσμῳ* voraus, und in den Worten C. 2. *καλὸν τὸ δῦναι κτλ.* giebt er *δῦναι* mit congregari, liest dann ab *hoc* mundo, und zuletzt statt *εἰς θεὸν* (ܠܐܠܗܐ) vielmehr *πρὸς θεόν*.

Alter der Uebersetzung spricht er sich jedoch nicht aus. Merkwürdig ist die Art und Weise, wie die ignatianischen Stellen übersetzt sind. Dieselben sind nämlich nicht selbständig aus dem Griechischen übertragen, sondern stimmen so wörtlich mit dem kürzeren syrischen Texte überein, dass die Annahme einer Abhängigkeit von demselben ganz unabweisbar ist. Dabei hat die Uebersetzung aber die Eigenthümlichkeit, dass sie allenthalben da vom syrischen Texte abweicht, wo derselbe eine von Eusebios bedeutend verschiedene Lesart zu bieten schien. So lässt sie Röm. 4. *καθαρὸς ἄρτος θεοῦ* das Wort *θεοῦ* weg. Röm. 5 übersetzt sie *θηριομαχῶ* und *ὀναίμην* wörtlicher nach dem Griechischen, lässt in den Worten *οὐχ ὥςπερ ... ἥψαντο* zwei Zusätze des Syrers weg (während er grade hier im übrigen dessen Abweichungen theilt), übersetzt *ἄκοντα*, welches Syr. nicht ausgedrückt hatte, liest die bei Syr. (wol irrthümlich) fehlenden Worte *ἐγὼ γινώσκω. νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι*, übersetzt *θηρίων τε συστάσεις* wörtlicher, und bietet statt *κακαὶ κολάσεις* vielmehr *καὶ κολάσεις*.

Schwieriger ist die andre Frage, ob Eus. Syr. die kürzere oder weitere syrische Recension voraussetzt. Die wörtliche Uebereinstimmung mit der einen ist nach unserer obigen Erörterung in den gemeinsamen Stellen auch wörtliche Uebereinstimmung mit der andern. Stellen, die bei dem kürzeren Syrer fehlten, sind ausser Smyrn. 3 bei Eus. Syr. nicht vorhanden, und für diese letztere Stelle liegt wieder kein Fragment des weitern Textes zur Vergleichung vor. Der Armenier, welcher grade hier einen ziemlich secundären Text bietet, kann nicht o h n e w e i t e r e s als Repräsentant dieses zweiten Textes betrachtet werden.

Die Wahl zwischen der doppelten Möglichkeit also, dass Eus. Syr. entweder nach dem kürzeren Syrer, soweit derselbe vorhanden war, und in der Smyrnäer-Stelle selbstständig aus dem Griechischen, oder aber nach dem weiteren Syrer durchweg übersetzt habe, kann lediglich abhängen von der Betrachtung des Verhältnisses, in welchem er zu der beiderseitigen Textgestalt steht. Obgleich wir nun die abschliessende kritische Vergleichung der beiden Textgestalten selbst, für welche noch anderweitige Erhebungen zu machen sind, auf den nächsten Abschnitt aufsparen müssen, so möge doch für Eus. Syr. soviel vorausgeschickt werden, als nöthig ist demselben seine Stellung zu der einen oder andern Textgestalt anzuweisen. Freilich ist auch diese Entscheidung schwierig, einmal weil nach dem Obigen auf jeden Fall Veränderungen mit dem syrischen Texte zu Gunsten des griechischen Eus. vorgenommen worden sind, und sich nun nicht mit Sicherheit beurtheilen lässt, wie weit sich diese Aenderungen erstreckt haben mögen; sodann aber auch, weil die uns zu Gebote stehende Anzahl und Bedeutung der Varianten nicht eben hoch anzuschlagen ist.

In der Stelle Röm. 4. *σῖτος ... εὑρεθῶ* erstrecken sich die Aenderungen bei Eus. Syr. auf Einschiebung eines [illegible] nach [illegible],

welches überhaupt ein Lieblingswort dieses Uebersetzers zu sein scheint, dann auf die gemeldete Weglassung des *θεοῦ* und die Uebersetzung des *καθαρὸς* mit ܕܟܝܐ statt mit ܢܩܝܐ. Die Abweichungen der Fragmente sind indessen auch nur ganz unbedeutender Art. Röm. 5 ist Fragm. II (p. 201) erst von den Worten *συγγνώμην μοι ἔχετε* an vorhanden. Syr. Eus. bietet hier mit Fragm. II und Arm. die bei Syr. weggelassenen Worte *ἐγὼ γινώσκω ... μαθ. εἶναι*, wo Letzterer wol im Irrthume ist, übersetzt das *καὶ ἀοράτων* mit Fr. II gegen Syr. Joh. Mon. Arm. durch wiederholtes ܡܢ ܐܝܠܝܢ, liest *καὶ σκορπισμοὶ ὀστέων καὶ συγκοπαὶ μελῶν* gegen Syr., der das eine *καὶ* weglässt und die Worte umstellt (den Plural. gegen alle). Doch ist an letzterer Stelle wol auch ein Irrthum des Abschreibers bei Syr. anzunehmen. Mit Syr. gegen das Fragment und gegen Arm. stimmt die Weglassung des secundären Zusatzes *διαίρεσις* (entsprechend den Worten von Colb. etc. *ἀνατομαὶ, διαιρέσεις*) eine einzige, aber desto bedeutsamere Variante, auf die wir weiter unten nochmals zu sprechen kommen, womit man die schon oben berührte Lesart *καὶ κόλασις* für *κακαὶ κολάσεις* (Syr.) vergleichen möge, weil Fr. II Arm. hier den vermittelnden Text *καὶ κακαὶ κολάσεις* bieten. Die Abweichungen des Fragments oder des Armeniers allein übergehn wir, und heben in dem vorhergehenden Worten, wo das Fragment noch nicht vorhanden ist, die Variante *καὶ εὔχομαι* mit Syr. hervor, weil sie sowol gegen den Armenier als auch gegen Eus. Gr. und den damals ziemlich verbreiteten Text des Griechischen zeugt.

Das Ergebniss bleibt sonach dieses, dass eine Uebereinstimmung des Eus. Syr. mit unserem Syrer, wenn auch nicht als unumstösslich gewiss, so doch gegenüber gewissen Merkmalen von secundärem Ursprung, die der andre Text verräth, als wahrscheinlich angenommen werden darf.

Hiermit wären wir am Ende dieses Abschnittes unserer Untersuchung angelangt [1]). Wir haben uns von dem Vorhandensein

---

1) Absichtlich ist in obenstehender Erörterung einer syrischen Uebersetzung einer grösseren Stelle des Römerbriefes (vom Anfange an bis zu den Worten Cap. 2 *πάλιν ἔσομαι τρέχων*) keine Erwähnung geschehn, welche sich in einer syrischen Uebersetzung der Märtyreracten des Ignatios vorfindet. Diese Uebersetzung bietet nämlich zur Entscheidung der obigen Fragen darum keinen weiteren Anhaltepunkt dar, weil sie völlig selbständig aus dem Griechischen genommen ist. Was vom Römerbriefe den Märtyreracten einverleibt war, wurde zugleich mit diesen ins Syrische ohne Benutzung einer schon vorhandenen syrischen Uebersetzung übertragen. Wichtig dagegen ist dieses Fragment für die Beurtheilung der verschiedenen Handschriften und Handschriftenfamilien, indem es, völlig unabhängig von unserm Syrer, einen vielfach mit diesem übereinstimmenden Text bietet. In dieser Hinsicht wird im nächsten Abschnitte von besagtem Fragment mehrfach die Rede sein, und es ist nur zu beklagen, dass das Manuscript unvollständig ist, und uns dadurch der ganze Rest dieser Uebersetzung des Römerbriefes verloren gegangen ist. Das

eines kürzeren und eines weiteren syrischen Textes überzeugt; für jenen sprach das höhere Alter und seine bis ins 4. Jahrhundert zurückgehende Bezeugung; für diesen der nachweisliche Gebrauch in der monophysitischen Zeit. Doch konnten wir diesem gegenüber die Spuren eines spätern Gebrauches auch des kürzeren Textes aus dem Alter seiner drei Handschriften selbst, und nicht ohne Wahrscheinlichkeit aus einer syrischen Uebersetzung des Eusebios nachweisen, während umgekehrt der nur in der monophysitischen Zeit nachweisbare weitere Text dem starken Verdachte späterer Ueberarbeitung nach dem Griechischen sich aussetzte und sogar anerkannt unächte Briefe, als Verräther der vorgenommenen Fälschungen schon zu Ende des 5. Jahrhunderts, spätestens zu Anfang des 6., umfasste.

Es ist nun unsere Aufgabe, das Verhältniss der beiderseitigen Textgestalt noch genauer zu ermitteln. Hierzu ist aber ein Eingehn auf die Beschaffenheit der griechischen Textfamilien unerlässlich. Zudem muss eine solche Untersuchung auch den andern ebenso wichtigen Beweis führen, dass jener syrische Text, welcher durch seine patristische Bezeugung und die Beschaffenheit seiner Handschriften ein höheres Alter in Anspruch nimmt, auch wirklich in seinen Lesarten zum mindesten mit den vorzüglichsten und relativ am wenigsten verunstalteten Handschriften übereinstimme.

3. Das Verhältniss des syrischen Textes zu den übrigen Textfamilien.

Die Textkritik der ignatianischen Briefe liegt bis jetzt noch ziemlich im Argen. Als positives Ergebniss der bisherigen Untersuchungen kann nur das Eine angesehen werden, dass unter den beiden griechischen Textgestalten die kürzere den Vorzug vor der weiteren verdient, diese letztere aber als eine spätere Ueberarbeitung und Erweiterung der ersteren angesehen werden muss. Ein anderes, freilich nur negatives Resultat der bisherigen Forschungen aber ist dieses, dass auch der kürzere griechische Text

---

Manuscript findet sich Brit. Mus. Add. Mss. 7200, und soll nach dem Verfasser des Catalogs aus dem 13. Jahrh., nach Curetons Urtheil jedoch älter sein. Ein andres Manuscript erwähnt Assemani, Bibl. Orient. I, p. 606. Cod. I, Nr. 28 und Acta Martyrum Orientalium et Occidentalium Vol. II, p. 5, Nr. 15. Ebenso soll schon nach Assemani, Bibl. Orient. I, 618, XV. eine koptische Uebertragung dieser (syrischen) Märtyreracten existirt haben; und Cureton lässt zwei Notizen abdrucken, p. 362 f., eine von Peyron (Lex. Linguae Copticae. Taurinae 1835 praef. p. XXV) über ein in der Bibliothek zu Turin, und eine von Tattam über ein in der Vaticana zu Rom vorhandenes Manuscript der koptischen Märtyreracten. Doch ist über keins dieser Manuscripte berichtet, wie viel sie vom Römerbriefe enthalten haben.

an einer Reihe von Stellen nicht der vorzüglichste ist, sondern emendirt werden muss nach den durch Citate und Versionen anderweit dargebotenen Hilfsmitteln. Diese letzteren sind mit grosser Vollständigkeit von Petermann und Cureton zusammengetragen, und was den erstern anlangt, durchgängig mit anerkennenswerther Sorgfalt verglichen worden. Die Herstellung eines correcteren Textes selbst aber, auf Grund dieser Hilfsmittel und theilweise auch auf Grund der längeren griechischen Recension ist zwar angebahnt worden in der Petermann'schen Ausgabe, aber nur auf rein empirischem Wege, indem ohne vorgängige Untersuchung über den Werth der verschiedenen Zeugen, nur deren grössere oder geringere Anzahl, in Verbindung mit inneren Gründen in jedem einzelnen Falle zur Richtschnur genommen wurde [1]).

Dieser Mangel an allgemeinen kritischen Principien musste natürlich auch auf die Beurtheilung des syrischen Textes einen überaus nachtheiligen Einfluss üben. Auch eine noch so eingehende Erörterung einzelner Lesarten, wie sie seit Bunsen mit einer Reihe von Stellen vorgenommen worden ist, konnte zu keinem oder nur zu einem sehr unsichern Resultate führen, so lange nicht das Verhältniss dieses Textes zu den übrigen Textfamilien im Allgemeinen festgestellt war. Eine solche Feststellung aber war hinwiederum deshalb zur Zeit noch unmöglich, weil alles Material hierzu fehlte, solange das Verhältniss der übrigen Textgestalten zu einander und der grössere oder geringere Werth der einen oder der andern noch nicht bestimmt war. Selbstverständlich fehlte sonach auch jede sichere Grundlage zu einer Vergleichung des kürzeren syrischen Textes mit dem nach dem vorhergehenden Abschnitte vorauszusetzenden weiteren, vornehmlich mit dessen Hauptrepräsentanten, der armenischen Version.

Unsere gegenwärtige Untersuchung wird sich daher zunächst auf eine Erörterung sämmtlicher vorhandener Textgestalten im Allgemeinen zu erstrecken haben: es ist die Frage aufzuwerfen nach dem Vorhandensein verschiedener Textfamilien, ihrem gegenseitigen Verhältnisse und Werthe, der Einordnung der verschiedenen Handschriften, Uebersetzungen u. s. w. in die etwa vorhandenen Familien, und soweit dies möglich, einer Beurtheilung des Werthes dieser einzelnen Documente wieder unter einander innerhalb des Bereichs ihrer gemeinschaftlichen Familien. Erst wenn dieses geschehen, sind wir im Stande, das Verhältniss der beiden syrischen Recensionen theils zu den übrigen Recensionen, theils

1) Die neue Ausgabe der Patres Apostolici von Dressel, sonst in vieler Hinsicht so dankenswerth, genügt in der von uns bezeichneten Beziehung den kritischen Ansprüchen so wenig, dass sie im Vergleich mit Petermanns Arbeit sogar als ein Rückschritt bezeichnet werden muss. Vgl. meine Anzeige im Literarischen Centralblatt 1857, Nr. 7.

aber auch, so weit dies möglich sein wird, unter einander, zu erkennen. Hierbei wird ein besonderes Augenmerk noch auf die armenische Version gerichtet werden müssen, insbesondere auch in den beim kürzeren Syrer nicht enthaltenen Briefen und Briefabschnitten.

Wir handeln daher: a) von dem Vorhandensein verschiedener Textfamilien der ignatianischen Briefe überhaupt und deren Verhältnisse unter einander im Allgemeinen; b) von der armenischen Version insbesondere; c) von dem Verhältnisse des kürzeren syrischen Textes, theils zu den übrigen Textgestalten überhaupt, theils speciell zu der weiteren syrischen Recension.

a. Von dem Vorhandensein verschiedener Textfamilien überhaupt und deren Verhältnisse unter einander.

Voran stellen wir eine Uebersicht sämmtlicher uns zu Gebote stehenden handschriftlichen Documente. Der kürzeren griechischen Recension gehören an: der Codex Mediceus (Epheser, Magnesier, Traller, Philadelphener, Smyrnäer, Polykarp; Maria Cassabolita, Tarser), der Codex Casanatensis (für dieselben Briefe) und der Codex Colbertinus (Römer); desgleichen ein Codex Parisinus für ein Fragment aus dem Epheserbriefe (C. 18. ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν bis zum Schlusse von C. 19)[1]). Die dieser kürzeren griechischen Recension entsprechende lateinische Uebersetzung ist vorhanden in der, nach dem seitdem verschollenen Codex Montacutiensis veranstalteten Ausgabe von Usher, sowie in dem Codex Cajensis (im Cajuscollege in Cambridge). Wir bezeichnen vorläufig sämmtliche dieser kürzeren griechischen Recension angehörigen Handschriften mit A., die griechischen mit Gr. A., die lateinischen mit Lat. A.

Von den Handschriften der weiteren griechischen Recension waren bisher verglichen: Griechische: Cod. Augustanus (aus welchem die Ausgabe des Pacaeus geflossen ist) und Cod. Nydprucciensis (Grundlage der Gesner'schen Ausgabe); ferner ein Cod. Florentinus und ein Cod. Leicestrensis, beide verglichen insbesondre für den Brief an Polykarp; ein Cod. Thuanus (früher im Besitze von de Thou; aus ihm einige Varianten in älteren Editionen angemerkt), ausserdem ein ungenanntes, dem Texte A in auffallender Weise wieder nahe tretendes Manuscript, von welchem ältere Editionen Varianten berichten[2]). Lateinische: zwei Oxforder Codd., Magdalen-

1) Cod. 950 Bibl. Paris. fol. 165. Er enthält neben andern patristischen Fragmenten dieses ignatianische unter Nr. 26.

2) Ein Manuscript war in Pearson's Händen und enthielt 7 Briefe in folgender Ordnung: Traller, Magnesier, Philadelphener, Smyrnäer, Polykarp, Epheser, Römer. Vindiciae Ignat. I, C. 6.

sis und Baliolensis, ferner ein Codex, der früher im Besitze des Petavius war (Cod. Petavianus), und wie es scheint noch mehre andre ungenannte Codd., welche älteren Herausgebern zur Verfügung gestanden haben, und wenigstens in einzelnen Varianten auf uns gekommen sind [1]). Durch Dressel ist nun der handschriftliche Apparat bedeutend vermehrt worden. Es kommen jetzt folgende Codd. hinzu: Griechische: Cod. Vaticanus 859, und der aus gleicher Quelle geflossene Cod. Ottobonianus 348, beide für Traller, Magnesier, Tarser, Philipper, Philadelphener, Smyrnäer, Polykarp, Antiochener, Heron, Epheser, Römer; ferner Cod. Regius 30, ein Fragment des Epheserbriefes enthaltend; Manuscript Barberinum 68, die Abschrift eines verloren gegangenen Cod. Vatic., enthaltend die Briefe an Maria Cassab., an die Traller, Magnesier, Tarser, Philipper, Philadelphener, Smyrnäer, Polykarp, Antiochener, Heron, Epheser, Römer, endlich ein Cod. Medicaeus (Plut. VII, num. 21) für dieselben Briefe mit Ausnahme des Briefs an Maria Cassab. Die genannten Handschriften sind bei Dressel durch Codd. VORBF bezeichnet. Unter ihnen stimmt Cod. O namentlich in den Randbemerkungen einerseits mit dem besonders zum Polykarpbriefe verglichenen Cod. Florentinus, andrerseits mit dem oben erwähnten unbekannten Manuscript, dessen wie es scheint sehr sorgfältig verglichenen Varianten sich fast sämmtlich im Cod O wiederfinden. Zu den lateinischen Codd. endlich kommen durch Dressel hinzu: Cod. Regius 81 (Reg. bei Dressel) und Cod. Palatinus 150 (Pal.), beide für 12 Briefe des Ignatios (mit Ausschluss des Briefes der Maria Cassabolita an Ignatios).

Unter den übrigen Documenten nennen wir zuerst die in der Hauptsache, wie gezeigt werden wird, dem Texte von A entsprechende Recension des Römerbriefs in den dem Simeon Metaphrastes zugeschriebenen Märtyreracten [2]) (nach einem Cod. Laurentinus und zwei Pariser Codd. [Cod. 1490 und 1531], zu denen jetzt noch drei neue von Dressel verglichene römische Codd. kommen, die Codd. A, E, N, vgl. Dressel prolegg. p. LVII und LX). Hieran reihen wir die patristischen Citate, bei Eirenaeos, Origenes, Theophilos, Eusebios, Johan-

---

1) Vgl. das Nähere bei Jacobson, in den Prolegomenen zum ersten Bande seiner Patres Apostolici.

2) Abgedruckt bei Cotelier im 2. Bande der Patres App. und aufs Neue bei Petermann und Dressel. Was die übrigen Martyrien betrifft, so ist aus dem des Codex Colbertinus der Römerbrief der kürzeren griechischen Recension geflossen; das Menaeum Graecorum zum 20. December giebt ausser einer kurzen Biographie nach älteren Martyrien nur ein etwas zurechtgemachtes Citat; das griechische Martyrium bei Dressel S. 368 ff. (aus einem Cod. Vat., Nr. 866) und das hieraus abgeleitete von Usher aus dem Codex Cottonianus und vollständiger von Bolland und Henschen aus mehren andern Codd. herausgegebene lateinische Martyrium, enthalten den Römerbrief nicht.

nes Chrysostomos, Rufinus, Hieronymus, Athanasios, Theodoret, Gelasius, Dionysios Areopagites, Gildas, Stephan Gobaros, Anastasios Sinaites, Antiochos Monachos, im Chronicon Paschale, bei Maximus, Andreas Cretensis, Johannes Damascenus, Antonius Melissa, Beda, Theodoros Studites u. s. w. Von ihnen sind einzelne durch die grössere Masse ihrer Citate für die Textkritik von bedeutender Wichtigkeit.

Unter den syrischen Uebersetzungen steht obenan der kürzere Syrer, dessen Text unsere grösste Aufmerksamkeit beansprucht: diesen Text bezeichnen wir im Laufe unserer Untersuchung einfach mit Syr. Dann folgt der mit unserm Syr. verwandte Text des Joannes Monachos und des Eus. Syr., deren allgemeines Verhältniss wir oben schon erörtert haben. Die längere syrische Textgestalt wird vertreten durch die Fragmente I (p. 197 ff.), II (p. 201 f.) und p. 296 bei Cureton; ferner durch die armenische Uebersetzung (Arm.)[1]. In der Hauptsache den Text von A bieten Timotheus Alexandrinus, Severus Antiochenus und die Fragmente IX — XIV bei Cureton. Selbständig von allen steht noch eine syrische Uebersetzung der ersten Capitel des Römerbriefs in den syrischen Märtyreracten, und endlich eine armenische Uebersetzung des vollständigen Römerbriefs in den direct aus dem Griechischen übersetzten armenischen Märtyreracten. Erstere bezeichnen wir mit Syr. 2, letztere mit Arm. 2.

Wir müssen bei unserer Untersuchung beginnen mit einer kritischen Ehrenrettung des weiteren griechischen Textes (B). Man hat sich, seitdem die in demselben zahlreich enthaltenen Interpolationen als solche anerkannt waren, gewöhnt, die ganze Textgestalt B ohne Weiteres als secundär anzusehen. Allein hier ist ein Unterschied zu machen. Selbstverständlich sind die Interpolationen von B ohne Belang für eine Kritik, die sich die Erforschung der relativ ältesten Textgestalt zum Ziel steckt. Allein der Text B, wie er vorliegt, setzt doch einen älteren Text voraus, den der Interpolator vorfand, und den er überarbeitete. Nun aber entsteht die Frage, wie wol dieser vom Interpolator vorausgesetzte Text sich zu dem Texte A möge verhalten haben. Fassen wir dieses Verhältniss genauer ins Auge, so ergibt sich, dass B an einer ziemlich bedeutenden Reihe von Stellen andre Lesarten als A bietet, die nicht auf Rechnung des Ueberarbeiters gesetzt werden können. Dieselben beziehen sich theils auf einzelne abweichende Ausdrücke, theils auf Weglassung

---

1) Bei Petermann nach der editio Constantinopolitana (1783) abgedruckt.
2) Bei Petermann nach Aucher vitae Sanctorum (Tom. X) abgedruckt.

einzelner Worte, theils endlich auf kleinere Zusätze; als ihr unterscheidendes Merkmal aber von den dem Interpolator angehörigen Veränderungen kann im Allgemeinen nur dieses angegeben werden, dass sie nicht wie jene den Charakter späterer Erweiterungen tragen, oder dass für sie kein Grund sich denken lässt, warum ein Späterer sie hätte mit Beseitigung der Lesarten von A in den Text einschwärzen sollen. Nun ist zwar nicht zu leugnen, dass eine solche Scheidung des ursprünglich vom Interpolator Vorgefundenen und des durch ihn in den Text Eingedrungenen an sich ein ziemlich schwieriges und missliches Beginnen ist, weil hierbei vieles mehr von dem subjectiven Gefühle des Kritikers, als von einem objectiv feststehenden Kriterium abhängt. Auch räumen wir von vornherein ein, dass an einer Reihe von Stellen die Ueberarbeitungen so durchgreifend sind, dass es hier geradezu zur Unmöglichkeit wird, das Ursprüngliche von den späteren Zusätzen zu sondern. Indessen ist das Letztere doch nicht allenthalben in gleichem Maasse der Fall. Ein einziger Blick auf die beiden Textgestalten kann lehren, dass die beiden Briefe an die Römer und an Polykarp von spätern Zusätzen durch den Interpolator B bei weitem weniger entstellt sind, als die Briefe an die Magnesier und Traller oder gar die an die Smyrnäer und Philadelphener. Im Epheserbriefe aber ist wenigstens der Anfang ziemlich rein von solchen Interpolationen, und erst vom 2. Capitel an werden dieselben zahlreicher. Wir können hierbei nicht unterlassen, wenigstens im Vorbeigehn auf die eigenthümliche Erscheinung aufmerksam zu machen, dass grade der Römerbrief und Polykarpbrief auch bei Syr. sich finden; was aber den Epheserbrief betrifft, so finden sich die grössten Interpolationen von B grade in den Capiteln, welche Syr. nicht kennt: daher sich sagen lässt, dass die bei Syr. fehlenden Briefe und Abschnitte späteren Ueberarbeitungen am meisten ausgesetzt waren. Liegen aber bei B überhaupt Briefe und Abschnitte vor, welche dem Verdachte späterer Interpolation weniger unterworfen sind, so werden diese selbstverständlich mit grösserer Sicherheit einen Schluss zu ziehn erlauben auf die dem Ueberarbeiter ursprünglich vorliegende Textgestalt; und wir werden in solchen Stellen nicht befugt sein, etwaige Varianten ohne Weiteres für später eingedrungen zu erklären.

Einen festeren Anhaltepunkt aber gewinnen wir durch die Erscheinung, dass theils die patristischen Citate, theils die syrischen und armenischen Versionen in einer grossen Anzahl von Stellen die abweichende Lesart von B bestätigen. Diese Thatsache, die wir hier einfach hinstellen, die aber im Laufe der Untersuchung sich erweisen wird, zeigt hinreichend, dass allerdings in dem vom Interpolator vorgefundenen Texte von B eine eigenthümliche, von A abweichende Textrecension vorliegt. Denn es leuchtet ein, dass durch

die Uebereinstimmung der Väter und der Versionen nicht nur eine Anzahl von den durch B gebotenen Varianten als ursprünglich nachgewiesen werden, sondern dass durch diesen Nachweis uns auch das Recht gegeben wird, alle diejenigen nicht durch anderweite Autoritäten bestätigten Varianten von B, die nicht durch das Interesse des Interpolators ihre Erklärung finden, dem ursprünglichen Texte von B zuzuweisen. Da nun wenigstens in der bei Weitem überwiegenden Zahl dieser Varianten sämmtliche griechische und lateinische Codd. von B zusammengehn, so glauben wir diese Codd. als eine eigentliche Textfamilie der durch die Codd. von A gebotenen Textfamilie gegenüberstellen zu dürfen. Denn die einzelnen Varianten, durch die einzelne lateinische Codd., im Griechischen aber insbesondre der Codex Florentinus und der Codex Augustanus, dem Texte von A sich wiederum nähern, fallen gegen die Gesammtheit der übrigen so gut wie gar nicht in die Wagschale, und haben eigentlich nur den Werth, dass sie ihren Theil dazu beitragen, den Wahn, dass alle die fraglichen Varianten von B dem Interpolator zuzuschreiben seien, zu zerstören.

Es wird nun unsere Aufgabe sein, die einzelnen patristischen Fragmente, Versionen u. s. w. soweit möglich der Familie A oder der Familie B zuzutheilen. Es wird diese Zutheilung im Einzelnen zugleich unsere allgemeine Annahme zu rechtfertigen haben, obwol wir bemerken müssen, dass eine Anzahl von patristischen Citaten keinen Anhaltepunkt bieten, um hierauf eine Zuweisung an die eine oder andere Textfamilie zu begründen.

Wir machen den Anfang mit Familie B. Bedeutend ist hier der Umstand, dass Eusebios einen weit mehr mit B, als mit A stimmenden Text darbietet [1]). Insbesondre ist dies der Fall mit dem von ihm ausgeschriebenen 5. Capitel des Römerbriefes. Hier bietet Eus. folgende Varianten mit B gegen A: *ἐνδεδεμένος* für *δεδεμένος*, *ἃ καὶ εὔχομαι* für *καὶ εὔχομαι*, *σύντομα* für *ἕτοιμα*, *θέλῃ* für *θελήσῃ*, *συγκοπαὶ* für *συγκοπή*, Weglassung des *κακαί*. Gemeinschaftlich mit B und Sim. Met. Lat. A gegen Gr. A. *στρατιωτικόν* für *στρατιωτῶν*. Gemeinschaftlich mit B und Lat. A gegen Gr. A der Inf. *ζηλῶσαι*. Gegen B, aber auch zugleich gegen 2 Zeugen von A (Gr. A Met.) nur die Weglassung der Worte *ἀνατομαί*, *διαιρέσεις*, in denen sich aber ein späterer Zusatz manifestirt, da sie sich auch in Lat. A und den mit diesem zusammenstimmenden Versionen, sowie bei Syr. entweder gar nicht oder nur zum Theil vorfinden. Eigenthümliche Varianten sind *ἑτοίμων* für *ἡτοιμασμένων*, *κολάσεις* mit Weglassung von

---

1) Wir machen übrigens, um Missverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich darauf aufmerksam, dass allenthalben, wo wir im Folgenden von dem Texte B reden, nicht die Interpolationen, sondern der diesen zu Grunde liegende Text gemeint ist, ausser wo wir ausdrücklich auf jene Bezug nehmen.

καὶ, *εἰς ἐμὲ* statt *ἐπ' ἐμέ*. Sonach ist grade in dem grössten Fragmente der überwiegende Anschluss von Eus. an die Familie B klar, nur dass er einen offenbar älteren, sonach von spätern Aenderungen überhaupt noch reineren Text bietet. In dem Citate aus Smyrn 3. *ἐγὼ γὰρ — ἐπίστευσαν* liest Eus. mit B *ἐγὼ δὲ*, lässt aber das ohne Zweifel auf Rechnung des Interpolators kommende Einschiebsel *οὐκ — μόνον* natürlich weg. Die Worte *αὐτοῦ ἥψαντο καὶ*, welche bei B fehlen, fügt Eus. mit A. Theodoret. Arm. bei, und zeigt sonach einen Fehler in den vorliegenden Codd. von B auf. Eine weitere Variante *ἐλήλυθεν* für *ἦλθεν* hat Eus. eigenthümlich. Die beiden andern Citate aus Röm. 4 *σῖτος — τοῦ Χριστοῦ* und Eph. 19 *καὶ ἔλαθε — ἐπράχθη* geben nur zwei Eus. ganz eigenthümliche Varianten: in der ersten die Weglassung des *τοῦ Χριστοῦ* (A) oder *θεοῦ* (B) [1]; in der letzteren für *τοῦ κυρίου* l. *τοῦ Χριστοῦ*.

Mit Eusebios gehn noch die lateinischen Versionen der 3 ersten Stellen bei Rufinus, Hieronymus, sowie die nur Röm. 5 enthaltende bei Gildas. Sie sind alle 3 nicht als selbständige Zeugen für B zu betrachten, da ihr Text aus Eus. geflossen ist. Noch weniger Werth hat natürlich eine durch Sophronios vorgenommene Rückübersetzung des Textes bei Hieron. ins Griechische.

Wichtiger dagegen ist das freilich nur sehr kurze Zeugniss des Eirenaeos, als die älteste Spur des ignatianischen Textes. Es sind die schon bei Euseb. angeführten Worte Röm. 4 *σῖτος — τοῦ Χριστοῦ*. Hier liest Iren. gegen A mit B *ἄρτος θεοῦ εὑρεθῶ*, weicht also auch von Eus. ab, der weder *Χριστοῦ* noch *θεοῦ* hinzusetzt. Dagegen mag in der eigenthümlichen Lesart bei Iren. *σῖτος Χριστοῦ*, für *θεοῦ* wie alle andern lesen, ein Erklärungsgrund zu der spätern Variante bei A gefunden werden.

Die beiden ältesten griechischen Väter, deren Citate in Betracht kommen (denn Orig. Theoph. bieten kein Material für die vorliegende Frage) stellen sich sonach zu dem Texte von B überwiegend günstig.

Von den Späteren kommen Stephan Gobaros und Chronicon Paschale für B nur insoweit in Betracht, als sie auch die Interpolationen kennen; sie sind also keine selbständigen Zeugen für den ursprünglichen Text von B.

Bedeutender sind drei andre Zeugen, Maximus, Johannes Damascenus und Antonius Melissa. In den besonders bei den beiden Letzteren sehr zahlreichen Citaten setzen sie einen Text voraus, der noch frei ist von den gegenwärtig in B vorliegenden Interpolationen, nach Abzug derselben aber wesentlich mit B zusammengeht.

---

1) Einige Manuscripte bei Rufin. fügen (wol irrthümlich) Christi hinzu.

Natürlich sind hierbei alle die Stellen aus dem Spiele zu lassen, in welchen wie Eph. 13, Eph. 5, Eph. 16, Trall. 11 u. s. w. der Interpolator so thätig gewesen ist, dass von dem ursprünglichen Texte von B keine Spur mehr übrig ist. Dagegen stimmen mit B eine Menge von andern Stellen, die der Interpolator weniger angegriffen hat, oder in denen sich die späteren Erweiterungen doch mit grösserer Sicherheit ausscheiden lassen. Wir verzichten indessen hierbei auf die vollständige Angabe der Varianten, und heben nur einige Stellen heraus, wo diese Uebereinstimmung besonders in die Augen fällt. So z. B. Smyrn. 8 und 9 — *τῷ διαβόλῳ λατρεύει*. Hier hat Johannes Damascenus, welcher die betreffende Stelle zweimal citirt, zunächst die späteren Interpolationen sämmtlich nicht. Dergleichen aber sind *δυσωνύμους αἱρέσεις, καὶ τοὺς τὰ σχίσματα ποιοῦντας* für das einfache *μερισμούς*; *οὔτε προσφέρειν οὔτε θυσίαν προσκομίζειν οὔτε δοχὴν ἐπιτελεῖν*, eine offenbare Umschreibung von *ἀγάπην ποιεῖν*; desgleichen *πᾶσα ἡ οὐράνιος στρατιὰ παρέστηκεν ὡς ἀρχιστρατήγῳ τῆς δυνάμεως κυρίου καὶ διανομεῖ πάσης νοητῆς φύσεως*, an der Stelle des muthmasslich missliebigen *ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, und mehres Andre noch, besonders im 9. Capitel nach den Worten *εἰς θεὸν μετανοεῖν*. Dagegen stimmen mit B die jedenfalls dem ursprünglichen Texte von B zugehörigen Varianten: der Zusatz *διακονοῦντας* zu *θεοῦ ἐντολήν*; desgleichen im 9. Capitel die Lesart *ἀνανῆψαι ἡμᾶς, ὡς ἔτι κτλ.* für *ἀνανῆψαι καὶ ὡς ἔτι κτλ.* bei A. Ebenso Trall. 4 *χρήζω — τοῦ αἰῶνος τούτου*. Hier setzen Dam. und Anton. mit B. zum Schlusse bei *ὁ διάβολος*. Trall. 8 setzt Dam. mit B ein *τι* ein, als Object zu *μηδεὶς ὑμῶν κατὰ τὸν πλησίον ἐχέτω*· dagegen lässt er den nun folgenden Zusatz des Interpolators, ein Schriftcitat, weg. Polyk. 6: *τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε — σχεῖν ἐν θεῷ*. In dieser kurzen Stelle finden sich 3 Varianten des Dam. mit B gegen A: die Weglassung des Artikels bei *τῷ ἐπισκόπῳ*, *πρεσβυτερίῳ* für *πρεσβυτέροις*, endlich die Weglassung von *καὶ* vor *μετ᾽ αὐτῶν*. Weiter unten sind die Worte *μακροθυμήσατε κτλ.* ebenfalls bei Dam. citirt; hier liest er mit B *μακροθυμεῖτε* und *ἐν πραΰτητι* für *ἐν πραότητι*. Magn. 6 lässt Dam. mit B die Worte *καὶ τῶν πρεσβυτέρων* weg. Ganz eigenthümlicher Art ist ferner ein Citat aus Trall. 4. Hier lesen wir übereinstimmend bei Johannes Damascenus und Maximus die nur bei B in dieser Gestalt vorhandenen Worte: *κἂν ἐῤῥωμένος ὦ τὰ κατὰ θεόν, πλεῖόν με δεῖ φοβεῖσθαι, καὶ [μὴ] προσέχειν τοῖς εἰκῆ φυσιοῦσίν με· ἐπαινοῦντες γάρ με μαστιγοῦσιν*. Man würde an sich versucht sein, die an dieser Stelle vorliegenden Abweichungen von B für ein Interpretament des Interpolators zu halten: dies geht aber darum nicht an, weil weder Dam. noch Max. die interpolirte Textgestalt kannten. Folglich haben wir hier einen Text vor uns, der mindestens älter ist, als die gegenwärtigen Interpolationen. Einen überraschend mit B stimmenden

Text giebt endlich noch ein Citat des Antonius aus Eph. 5. 6. *σπουδάσωμεν — προσβλέπειν.* Hier liest Anton. mit B gegen A: *σπουδάσατε* für *σπουδάσωμεν*, *ἦτε* für *ὦμεν*, *θεῷ* für *θεοῦ*, *βλέπετε* für *βλέπει τις*, *πλέον* für *πλειόνως*, *φοβεῖσθε* für *φοβείσθω*. Dieselbe Stelle findet sich zwar auch bei Damasc., aber grade hier geht derselbe näher mit A zusammen, als sonst seine Gewohnheit ist.

Wir sind nach alle dem berechtigt, Maximus, Johannes Damascenus und Antonius Melissa überwiegend dem Texte B in dessen ursprünglicher Gestalt zuzuweisen. Hierbei müssen wir indessen noch einer eigenthümlichen Erscheinung gedenken. Die beiden Letzteren stehen nämlich wieder unter einander in einem überaus auffälligen Verwandtschaftsverhältnisse. So citiren sie zwei Stellen, die sich in keinem bis jetzt bekannten Briefe finden, mit wörtlicher Uebereinstimmung: *παρθενίας ζυγὸν μηδενὶ ἐπιτίθει· ἐπισφαλὲς γὰρ τὸ κτῆμα καὶ δυσφύλακτον, ὅταν κατ' ἀνάγκην γίνηται* und: *τοῖς νεωτέροις ἐπίτρεπε γαμεῖν, πρὶν διαφθαρῶσιν εἰς ἑταίρας* (Dam. *ἑτέρας*). Ebenso übereinstimmend citiren sie Polyc. 4 *μὴ ἐράτωσαν — ἐπιθυμίας*, indem sie beide vor *ἐράτωσαν* ein *οἱ δοῦλοι* einschieben, und statt der Worte von A. B. *ἵνα μὴ δοῦλοι — ἐπιθυμίας* vielmehr lesen: *ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν.* In der oben angeführten Stelle ferner aus Eph. 5. 6., wo beide sonst mannichfach auseinandergehn, haben sie doch zwei eigenthümliche Varianten gemein, *πέμποντα* für *πέμψαντα*, und die Weglassung von *δῆλον ὅτι.* Ebenso stimmen ihre Anführungen von Eph. 13 *οὐδέν ἐστιν — καταργεῖται*; Trall. 4. *χρήζω — τοῦ αἰῶνος τούτου* (mit dem Zusatze von B *ὁ διάβολος* s. oben); Polyc. 6 *μακροθυμεῖτε κτλ.* wörtlich überein. Desgleichen Polyc. 3 *στῆθι ἑδραῖος — ὑπομείνῃ.* Hier lesen sie *στῆκε* mit Weglassung von *ἑδραῖος*; *ἀθλητοῦ ἐστιν* für *ἐστιν ἀθλητοῦ*; *δέρεσθαι* für *τὸ δέρεσθαι*; *ἡμᾶς* nach *πάντα* und vor *ὑπομείνῃ* statt der Ordnung von A und B. Endlich Polyc. 2 *καλοὺς μαθητὰς κτλ.* lesen beide hier noch übereinstimmend mit Antiochos, gegen alle sonstigen Auctoritäten *ἀπειθεστέρους* für *λοιμοτέρους*.

Da nun eine gegenseitige Abhängigkeit nicht zulässig ist, einmal weil daneben sich einzelne Abweichungen finden (Eph. 5. 6), sodann aber weil Antonius Stellen citirt, die der Damascener nicht hat und umgekehrt, so folgt, dass Beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Da sie nun sonst im Ganzen den Text von B voraussetzen, so finden wir bei ihnen eine eigenthümliche Abzweigung der Textfamilie B. Das Genauere aber über diese Abzweigung des Textes ist dieses, dass wir in ihr wol einen ziemlich secundären Text anzuerkennen haben. Die zuerst angeführten eigenthümlichen Zusätze Beider lassen nämlich ersehen, dass die ihnen vorliegende Textgestalt von B bereits allerhand Aenderungen und Zusätze erfahren haben muss.

Hiermit stimmt auch erstens das spätere Zeitalter dieser Väter, ferner der Umstand, dass Beide offenbar unächte Briefe kennen, Dam. den Antiochenerbrief, Anton. den Brief der Maria Cassab. an Ignatios. Und endlich findet eben hieraus ihre Erklärung wol die Textgestalt, in der sie die oben besprochene Stelle Trall. 4 aufbehalten haben, da diese, obwol älter als der spätere Interpolator, doch jedenfalls einen schon mehrfach geänderten und secundären Text voraussetzt [1]).

Noch ist ein Kirchenschriftsteller übrig, dessen zahlreiche Citate sich mit einem gewissen Rechte unter die Familie B einreihen zu lassen scheinen, Antiochos Monachos. Allein grade bei diesem liegt ein durchweg secundärer Text vor, dessen nähere Ergründung kaum noch möglich ist. Denn 1) verändert derselbe fast durchgängig die persönlichen Ermahnungen des Ignatios in allgemeine. So wird das Gebot Polyc. 1 *τῆς ἑνώσεως φρόντιζε κτλ.* durch ein vorausgeschicktes *εὐπρόσδεκτον θεῷ* verallgemeinert, und es folgen Infinitive *φροντίζεσθαι κτλ.* Magn. 7 liest er statt *συντρέχετε: ὀφείλομεν συντρέχεσθαι*, Polyc. 3 statt *στῆθι ἑδραῖος* vielmehr *στῶμεν οὖν ἑδραῖοι*, statt *πλέον σπουδαῖος γίνου ὡς εἶ* vielmehr *σπουδαῖοι γινώμεθα* u. s. w. 2) lässt er ganze Partieen weg, von denen kaum anzunehmen ist, dass sie in den von ihm benutzten Handschriften gefehlt haben. Magn. 7 fehlt *ὡς εἰς ναόν.* Polyc. *σαρκικῇ τε καί; ὥςπερ καὶ ποιεῖς.* Polyc. 2 *διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικός.* Smyrn. 8. 9. *ἵν' ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται; εὔλογόν ἐστι λοιπὸν ἀνανῆψαι — καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι.* Trall. 2 *ἐν ᾧ διάγοντες εὑρεθησόμεθα. δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ* (worauf die unterbrochene Rede fortgeht). Ausserdem fehlen eine Menge einzelner Worte, die wir nicht alle aufzählen. 3) macht er nicht selten gewaltige Zusätze und verwebt dieselben so eng mit den Worten des Ignatios, dass schwer zu scheiden ist, was er in seinem Texte las, was von den eigenen hinzuthat. So liest er Magn. 7 nach *ἓν θυσιαστήριον* noch folgende Worte: *μία ψυχὴ, κἂν ἐν πολλοῖς τοῖς μέλεσιν, μία γνώμη ἐνὶ θελήματι ὡς ἓν σῶμα ὑπάρχοντες.* — Philad. 7 nach *εὐάρεστον* lesen wir: *οὐ γὰρ ὅπου βούλονται βαδίζουσιν τῶν θρεμμάτων αἱ ἀγέλαι, ἀλλ' ἔνθαπερ οἱ ποιμένες αὐτὰς ἀποφέρουσιν. τὰ δὲ ἔξω τῆς ἀγέλης ἀπομένοντα διαρπάζουσιν οἱ θῆρες, καὶ τροφὴν ἑαυτῶν ποιοῦνται τὸ πεπλανημένον.* Dann folgen die Worte des Ignatios *οὐκ ἐξὸν κτλ.* 4) behandelt er überhaupt den Text aufs Freieste, indem er nicht blos eine ausserordentliche Menge blos ihm zugehöriger Varianten bietet, sondern auch oft die Worte des Ignatios gradezu umarbeitet oder gar blos paraphrasirt. Auch hier mögen

---

1) Man vgl. z. B. auch die schwierige Stelle Trall. 6: *οἱ καιροὶ παρεμπλέκουσιν*, wo Dam. ganz secundär und erleichternd die Worte *καὶ παρεμπλέκουσι* bietet.

einige Beispiele genügen. Eph. 9 lauten die Worte *ἐστὲ οὖν κτλ.* bei Antioch. folgendermassen: *καὶ ὁ τοιοῦτος γίνεται θεοφόρος, ἤγουν χριστοφόρος καὶ ναὸς θεοῦ καὶ ἁγιοδρόμος καὶ τὰ πάντα κεκοσμημένος ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀρχὴ ζωῆς ἡ διὰ πίστεως καὶ ἀγάπης εἰς οὐδὲν προκέκριται.* Polyc. 6 die Worte *συγκοπιᾶτε κτλ.* in folgender Gestalt: *τὸ συμπάσχειν ἀλλήλοις καὶ συναλγεῖν, συντρέχειν τε καὶ συγκοπιᾷν εὐάρεστόν ἐστι τῷ θεῷ. καὶ γὰρ χρεωστοῦμεν τοῦτο πράττειν, ὡς δοῦλοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται τοῦ θεοῦ λόγου· ἵνα εὐαρέστωμεν ᾧ ἐστρατεύθημεν, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομισώμεθα κτλ.* Ebenso paraphrastisch wird Polyc. 1. 2 citirt u. s. w. — Aus dem Mitgetheilten, was durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen darf, ergibt sich zur Genüge, dass der durch Antiochos gebotene Text noch weit weniger bei Constituirung des ursprünglichen Textes eine besondre Berücksichtigung verdient, als der interpolirte Text von B in seiner jetzigen Gestalt. Werfen wir aber trotzdem nach Abzug aller dieser wol meist auf Rechnung des frei schaltenden Antiochos selbst und nicht der von ihm benutzten Handschriften kommenden Eigenthümlichkeiten die Frage auf nach dem Verhältnisse seines Textes zu den beiden vorhandenen Familien A und B: so muss die Antwort im Allgemeinen dahin lauten, dass der Text des Antiochos ein sehr gemischter sei. Mehrfach finden sich bei ihm Uebereinstimmungen mit A, zunächst überall da, wo B interpolirt ist. So Eph. 9 *ὡς ὄντες λίθοι — ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wo der ursprüngliche Text von B kaum noch zu erkennen ist. Eph. 15 bietet er den Zusatz von A *εἷς οὖν διδάσκαλος — ἵνα τέλειος ᾖ* gegen einen andern Zusatz bei B *ὃς γὰρ ἂν ποιήσῃ — διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν.* Eph. 14 *φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ*, in Wortstellung und Ausdruck mit A. Smyrn. 8. 9. in den Worten *ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς κτλ.*; in *οὔτε ἀγάπην ποιεῖν*; endlich Cap. 9 in den Worten *καλῶς ἔχει κτλ.* — Für Zusammenstimmung des Antioch. mit A gegen die ursprüngliche Textgestalt von B würden unter den genannten Stellen vielleicht Eph. 14 und mit noch etwas grösserer Sicherheit Eph. 15 genannt werden können, wo der ursprüngliche kürzere Text beiderseits durch verschiedene Zusätze interpolirt zu sein scheint. Ausserdem lassen sich folgende Varianten mit A gegen B feststellen: Eph. 17 *τῇ ἐκκλησίᾳ* für *ἡ ἐκκλησία*. Eph. 15 *λαλοῦντας* wenigstens mehr mit A, als mit B. Eph. 14 *ἁμαρτάνει* für *ὀφείλει ἁμαρτάνειν*; *μισεῖ* für *μισεῖν τὸν ἀδελφόν*; *ὀφθήσεται* (A. *ὀφθήσονται*) für *γνωρίζονται*; *φανερὸν* (*γίνεται*) für *γινώσκεται* (B), doch fehlt bei A *γίνεται*. Polyc. 2 *τὰ μὲν φαινόμενα αὐτῶν*, wenigstens im Genit., wie A; *κολακεύῃ* (A *κολακεύῃς*) für *ἐπανορθώσῃς*; *μηδενὸς λείπηται* für *μηδέν σοι λείπῃ* (A. zweite Person, sonst wie Antioch.); Weglassung des *εὔχεσθαι*. Polyc. 6 *πρεσβυτέροις* für *πρεσβυτερίῳ*. Philad. 7 *ἐν ᾧ* für *δι' ὅν*. Trall. 2: *ὑποτάσσεσθαι* für

ὑποτάσσεσθε; Zusatz von *πᾶσιν*; *βρωμάτων* für *βρωτῶν*; *αὐτοὺς* für *αὐτῶν*; *ὁμοίως* — *τοὺς διακόνους* wörtlich mit A gegen B; *τοὺς δὲ πρεσβυτέρους* für *οἱ δὲ πρεσβύτεροι*. — Dagegen stimmt er mit B: Polyc. 1. *σχοίνῳ* für *σχοινίῳ*. Eph. 17 Weglassung von *αὐτοῦ* nach *κεφ.*; *ἀλειφέσθω* für *ἀλείφεσθε*; *τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου* (auch mit Lat. A) gegen *τοῦ κυρίου τῆς σαρκός*. Eph. 15. *ἐγγὺς αὐτοῦ* für *αὐτῷ*. Eph. 14. *Χριστοῦ* für *Χριστιανοί*. Polyc. 3. der Zusatz *δι' ἡμᾶς δὲ ψηλαφηθέντα*, wol mit dem ursprünglichen Texte B. Polyc. 1. *ὥςπερ καὶ ποιεῖς* wenigstens auch bei Lat. B. und einmal bei Dam. fehlend; Polyc. 6. *καὶ μετ' αὐτῶν* mit Weglassung von *καί*; *ἔχειν* für *σχεῖν*. Philad. 7. *μάρτυς μοι* ohne *δέ*; *λέγον* für *λέγων*. Trall. 2. *ἀπόστολος* ohne Artikel. Wäre nach dieser Uebersicht die grössere Uebereinstimmung mit Antioch. auf Seiten der Familie A, so ist doch zum Schlusse zu beachten, dass Antiochos mehrfach mit Johann. Dam. und Anton. zusammengeht, welche Beide in der Hauptsache mit B gehn. So Smyrn. 8. *ἤτω* und die Weglassung der Worte *ἵν' ἀσφαλὲς* — Cap. 9 *εἰδέναι* (übereinstimmend mit einer Stelle bei Dam.); Polyc. 1. *τοὺς ἀπειθεστέρους* für *τοὺς λοιμοτέρους* (mit Dam. Anton.). Polyc. 3. *ἀθλητοῦ ἐστιν* und *δέρεσθαι* ohne Artikel (wiederum mit Beiden). Ausserdem finden sich noch einige von den Varianten, in welchen Antioch. mit A geht, auch bei Dam. Polyc. 1. *μηδενὸς λείπῃ* (aber *ἵνα* mit B). Philad. 7 *ἐν ᾧ*. Eph. 14 *ἁμαρτάνει* u. s. w.

Nach dem Allen können wir Antiochus zwar nicht unbedingt zur Familie B, aber ebenso wenig zu Familie A rechnen; vielmehr bietet derselbe eine gemischte Textgestalt.

Wir haben im Bisherigen erwiesen, dass unter den Vätern grade die ältesten, Eirenaeos und Eusebios, den Text B voraussetzen (soweit dies namentlich bei Ersterem überhaupt sich bestimmen lässt), desgleichen dass unter den Späteren drei, Maximus, Johannes von Damaskos und Antonius Melissa, ebenfalls auf die Familie B zurückführen, die beiden Letzteren aber einer eigenthümlichen und wie es schien weniger ursprünglichen Abzweigung dieser Familie angehörten. Die späteren Zeugen für den interpolirten Text lassen wir hierbei sämmtlich bei Seite. Dagegen ist uns von griechischen oder lateinischen Handschriften keine aufbehalten, welche die ursprüngliche Textgestalt B repräsentirte, und wir haben nur mittelbare und in vielen Stellen freilich sehr unzuverlässige Zeugen für dieselbe in den sämmtlichen Handschriften des interpolirten Textes. Auch unter den syrischen und armenischen Versionen ist keine einzige dieser Textfamilie zuzuzählen, obwol wir später sehen werden, dass sowol die Armenier als die kürzere syrische Recension, namentlich aber die letztere, viele Stellen mit B gemein haben.

Wir wenden uns jetzt zur Familie A. Als ihre Hauptver-

treter gelten der Codex Mediceus (ein Minuskelcodex aus dem 10. Jahrh., wie es scheint), der Cod. Casanatensis (15. Jahrh.), der Codex Parisinus (950 Nr. 26) für ein Fragment aus dem Epheserbriefe (aus dem 15. Jahrh.), der Codex Colbertinus (für den Römerbrief) und die beiden lateinischen Codd. Montacutiensis und Cajensis. Letztere Beiden bieten in der Hauptsache denselben Text, der von den griechischen Codd., namentlich aber vom Cod. Colbertinus innerhalb der Schranken der gemeinschaftlichen Familie wiederum nicht unbedeutend abweicht. Ehe wir aber diesem Verhältnisse genauer nachspüren, wollen wir zunächst die Väter, welche dem Texte A angehören, zusammenstellen.

Unter diesen ist der wichtigste Theodoret. Smyrn. 1. *πεπληροφορημένους — ἐν σαρκὶ* stimmt Theod. wörtlich mit A. Mit B hat er nur die Wortstellung des *ἀληθῶς* nach *πεπληρ.* gemein, mit dem gleichfalls der Recension A angehörigen Arm. die Variante *κατὰ θεότητα καὶ δύναμιν* für *κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ*. Dagegen stimmt er völlig mit A im Uebrigen, und lässt namentlich den (vielleicht vom Interpolator herrührenden) Zusatz *Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν μονογενῆ υἱὸν* weg, wofür er denn nach *κατὰ σάρκα* die Worte *υἱὸν θεοῦ — γεγεννημένον ἀληθῶς* gegen B einfügt, wobei wenigstens die Wortstellung auf eine ursprüngliche Textverschiedenheit hindeutet, wenn sich dieselbe auch nicht mehr genau ermitteln lässt. Einen andern, entschieden vom Interpolator herrührenden Beisatz hat er natürlich nicht. Im Folgenden liest er *τετράρχου* für *τοῦ τετράρχου*, und *ἐν σαρκὶ* mit Weglassung von *ἀληθῶς*, beides mit A gegen B. Smyrn. 4. 5. *εἰ γὰρ τὸ δοκεῖν — ἀρνοῦνται* stimmt nur *τῷ δοκεῖν* mit B, dagegen fügt er die Worte *ἀλλ' ἐγγὺς μαχαίρας — ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* bei, wo B weit kürzer blos *ἀλλ' οὐ τῷ δοκεῖν ἀλλὰ τῷ ὄντι . . . διὰ Χριστὸν* liest, und jedenfalls eine ursprüngliche Textverschiedenheit vorliegt. Nicht zu übersehn hierbei ist allerdings, dass Theod. den Zusatz von A nicht in seiner ganzen Ausdehnung kennt, sondern mit Ausschluss der Worte *μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ*, die sich wol als ein späteres Einschiebsel charakterisiren, jedenfalls aber der Uebereinstimmung im Uebrigen ein desto grösseres Gewicht verleihn. Derselbe Fall ist im Folgenden, wo Theod. den Zusatz von A *τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου* mit Ausschluss des letzten Wortes beifügt, während die Weglassung bei B wol ebenfalls ursprünglich im Texte begründet war. Das Uebrige stimmt wörtlich mit A, namentlich auch *ἀρνοῦνται* für *ἠρνήσαντο* bei B. — Aus demselben Briefe kommen noch in Betracht Cap. 3 *ἐγὼ γὰρ — ἐπίστευσαν* wörtlich mit A gegen B, ebenso die Worte *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν — τῷ πατρί*, wo namentlich die letzteren Worte *ὡς σαρκικὸς κτλ.*, welche bei B fehlen, nicht nothwendig in Folge der weiteren Zusätze des Interpolators hinausgeworfen zu sein brauchen. Drei kleinere Varianten von A, *καὶ συνέφαγεν* für *συνεφ. αὐτοῖς*; *καὶ συνέπιεν* mit

Beisetzung von *αὐτοῖς*, und *καὶ πνευματικῶς* für *καίπερ πνευματικῶς* stimmen wenigstens mit Arm. zusammen. Cap. 6 ist die ganze Partie *εὐχαριστίας — ἤγειρεν* wörtlich mit A (nur *προσφορᾶς* für *προσευχῆς*; *οὐκ ἀποδέχονται* für *ἀπέχονται*) gegen B, bei welchem keine Spur von Allem zu finden ist, ohne dass der Interpolator für diese Weglassung verantwortlich gemacht werden zu dürfen scheint. Eph. 20 *ὅτι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ — καὶ υἱῷ θεοῦ* liegt ein genau mit A stimmender Text vor (nur *εἴ τι* für *ὅτι*; *ἐνὶ Ἰησοῦ Χριστῷ* für *ἐν Ἰ. Χρ.*, und einige Aenderungen durch Weglassung oder Zusetzung des Artikels). Dagegen stimmt B durchaus nicht überein; und wenn wir auch die Weglassung der Worte von A *τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ* gelten lassen wollen als vom Interpolator veranlasst, der dafür eine andre christologische Stelle vor *κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ* eingeschoben habe: so deutet doch die verschiedene Wortstellung, das auch bei Theod. fehlende *τῷ* vor *κατὰ σάρκα* u. s. w. auf eine auch ursprüngliche Textverschiedenheit hin. Zudem ist im 20. Cap. das Verhältniss der beiden Recensionen A und B dieses, dass uns B aufmerksam macht auf einen offenbar späteren Zusatz, den A in diesem Cap. bietet (ausser dem ganzen ersten Satze, wo Ignatios von dem zweiten Buche redet, das er schreiben will, noch die Worte *μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ*). Dennoch setzt auch hier Theod. den Text A voraus, wie namentlich die Anfangsworte des Citats *εἴ τι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει* lehren, wo B einfach *πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συναθροίζεσθε κοινῇ ἐν μιᾷ πίστει* liest. Ob er die vorangängigen unächten Einschiebsel in seinem Texte gelesen habe, kann indess nicht entschieden werden. Trall. 9 in den Worten *κουφώθητε — ὑποχθονίων* fehlen natürlich sämmtliche Einschiebsel des Interpolators; aber auch sonst liest Theod. *τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ* für *τοῦ γενομένου ἐκ Δαβὶδ ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν*, so dass *ἀληθῶς* zum Folgenden gehört für *ἔφαγε καὶ ἔπιεν ἀληθῶς*; endlich *ἐδιώχθη* für das wol durch einen Schreibfehler bei B aus dem folgenden heraufgenommene *ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν*. Ausserdem stimmt mit Arm. allein die Weglassung des *ἀληθῶς* vor *ἐσταυρώθη*, mit B aber nur die Variante *καταχθονίων* für *ὑποχθονίων*.

Hiernach ist allerdings die Uebereinstimmung von Theodoret mit der Familie A in der Hauptsache unzweifelhaft. Indessen ist diese Uebereinstimmung doch nicht so durchgreifend, dass er nicht in einzelnen Varianten der Lesart von B folgen sollte; und wir werden in solchen Stellen, falls nicht durchschlagende innere Gründe entgegenstehn, wol derjenigen Lesart den Vorzug geben müssen, welche eine ganze Familie zugleich mit einem Zeugen der andern Familie übereinstimmend bietet. Hierher gehört insbesondre das bisher noch nicht erwähnte Citat aus Smyrn. 5. *τί γάρ με ὠφελεῖ — νεκροφόρος*. Die einzige bemerkenswerthe Variante ist hier

τί γὰρ ὠφελεῖ, εἴπερ με ἐπαινεῖ τις für *τί γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ.* Theod. giebt hier den Text von B gegen A, und übereinstimmend mit ihm finden wir diese Worte auch bei Arm., dessen Zusammentreffen mit Theod. wir schon mehrfach zu beachten Gelegenheit hatten.

Sodann aber finden sich bei Theod. auch noch andre Spuren eines von A abweichenden Textes, obwol dieselben nicht als Zeugen für B gebraucht werden können. Die Hauptstelle hierfür ist Eph. 7: *εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός, ἐν ἀθανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής.* Hier offenbart schon Lat. A einen von Cod. Med. verschiedenen Text, indem er nach den im Uebrigen wörtlich übersetzten Worten zum Schlusse noch beifügt: Dominus Christus noster. Diese Stelle nun findet sich bei Theod. folgendermassen wiedergegeben: *εἷς ἰατρός ἐστι σαρκικὸς καὶ πνευματικός, γεννητὸς ἐξ ἀγεννήτου, ἐν ἀνθρώπῳ Θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.* Wörtlich ebenso findet sich dieser Passus bei Pseudoathanasios (epistola de Synodis Arim. et Seleuc., s. oben) und Gelasius [1]), nur dass Beide richtig *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος* lesen, statt der wol aus dogmatischen Gründen hervorgegangenen Veränderung bei Theod. *γεννητὸς ἐξ ἀγεννήτου.* Die sonach durch 3 Zeugen belegten Abweichungen vom Texte A finden sich wiederholt in den 3 syrischen Fragmenten X—XII, und endlich in der armenischen Uebersetzung. Letztere liest nach Petermann: unus est medicus spirituum et corporum, non factus et factus, Deus et filius hominis; unicus qui unitus est supra verba factorum (i. e. ratione quae mentem hominum excedit), vera vita et in morte vivus et a Maria et a patre, qui passus est pro nobis, Jesus Christus Dominus noster. Der Text bei Arm verräth zwar durch den Zusatz qui unitus est supra verba factorum, desgleichen durch den Ausdruck qui passus est pro nobis für *πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής* seinen secundären Ursprung; nichts desto weniger bietet er in drei Varianten von A den Text der vorhergenannten Väter und Fragmente, indem er die Lesarten *ἐν ἀνθρώπῳ Θεός* [2]), *ἐν θανάτῳ ζωὴ* und endlich den Zusatz *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* ebenfalls enthält. Nun ist grade an dieser Stelle der Text von B

1) Unbedeutend ist, dass einige Codd. bei Athan. *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος* lesen, desgleichen dass Gelas. vita aeterna bietet, und *ὁ κύριος ἡμῶν* voranstellt.

2) Bemerkt mag wenigstens noch werden der eigenthümliche Text des Theod. in Eph. 18. *ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν — καθαρίσῃ.* Hier liest er *ἐκ πνεύματος δὲ ἁγίου* und statt *ἵνα τὸ παθεῖν τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ* vielmehr *ἵνα τὸ θνητὸν ἡμῶν καθαρισθῇ.* Ueber den Werth dieser Lesart lässt sich nichts Sicheres mehr bestimmen.

so durch Interpolationen verunstaltet, dass kein Schluss auf dessen ursprüngliche Gestalt möglich, also auch nicht abzusehen ist, inwiefern die hier gleichmässig von Gr. und Lat. A abweichenden Autoritäten Theod., Athan., Gelas., Syr. Fragm. X—XII., Arm. etwa dem Texte von B sich nähern. Wir haben demnach auch keine Berechtigung, zumal bei der sonstigen Verwandtschaft des Theod. mit A, die genannten Autoritäten hier einer andern Textrecension zuzuweisen als der Familie A. Aber so viel folgt jedenfalls aus dem dargelegten Sachverhalte, dass auch innerhalb der Familie A die Textgestalt noch mannichfach schwankt, und dass namentlich dem Codex Mediceus kein unbedingtes Ansehn beigemessen werden kann. Insbesondre beweist das Vorhandensein der Worte *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* wenn auch in etwas verkürzter Gestalt bei Lat. A, die Vorzüglichkeit des durch die übrigen Autoritäten dargebotenen Textes.

Bemerkt mag ferner werden die Uebereinstimmung des Citats aus Eph. 20 bei Theodoret und Gelasius. Diese beweist 1) dass auch Gelasius der Familie A beizuzählen ist; 2) dass er innerhalb dieser Familie einen näher an Theod. als an Gr. A. herangehenden Text vor sich gehabt. Mit Theod. hat er nämlich gemein die beiden Hauptabweichungen *καὶ ἐνὶ Ἰησοῦ Χριστῷ* und wie es scheint auch die grade hier kritisch wichtige Weglassung des *τῷ* vor *κατὰ σάρκα* (er übersetzt nämlich secundum carnem ex genere Dav., statt ei qui etc.). Diese Uebereinstimmung aber muss natürlich in Zusammenhang gesetzt werden mit dem gemeinschaftlichen Texte von Eph. 7. — Ueber Pseudo-Athanasios lässt sich, weil weiter keine Stelle als die aus Eph. 7 vorliegt, nichts Näheres bestimmen. Doch mag immerhin der übrigens unbekannte Urheber jenes das Citat aus Ignatios enthaltenden Einschiebsels einen der Familie A zugehörigen Text benutzt haben.

Die armenische Uebersetzung fanden wir ebenfalls in mehren Varianten in Einklang mit Theod., obwol besonders die Gestalt von Eph. 7 beim Arm. ein ungünstiges Vorurtheil gegen denselben erweckte. Wir kommen im nächsten Unterabschnitte unserer Textkritik auf den Armenier noch besonders zu sprechen, und merken hier nur vorläufig an, dass er der Familie A beizuzählen ist, obwol er an einer Anzahl von Stellen einen gemischten Text darbietet.

Ebenfalls zur Familie A zu rechnen sind ferner Timotheos und Severus. Ersterer citirt Eph. 18. 19 *ποῦ σοφὸς — ἐπράχθη* wörtlich mit A gegen B: *συνετῶν* für *δυνατῶν* (so Gr. B.; Lat. B. lässt es ganz aus); ebenso *ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ* gegen *ἵνα πιστοποιήσηται τὴν διάταξιν τὴν ἐγχειρισθεῖσαν τῷ προφήτῃ*. Hier mag die gegenwärtige Gestalt der Worte bei B vom Interpolator herrühren; ursprüngliche Textverschiedenheiten bezeugt

grade hier auch Theod., der, wenn auch nicht mit B stimmt, so doch einen von A abweichenden Text gibt. Die Uebereinstimmung von Timoth. mit A ist mithin um so bemerkenswerther. C. 19 endlich *ἐν ἡσυχίᾳ* mit dem Zusatze von A *Θεοῦ*. Unberücksichtigt lassen wir dagegen, dass Tim. in den Worten *ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν κτλ.* mit A stimmt, weil diese Stelle in B unleugbar vom Interpolator verfälscht ist. Magn. 8. *ὅτι εἷς Θεός ἐστιν — τῷ πέμψαντι αὐτόν*. Hier stimmt er mit A in der Weglassung des *παντοκράτωρ*, in den Worten *λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν* gegen *λόγος οὐ ῥητὸς ἀλλ' οὐσιώδης* mit einem weitern jedenfalls dem Interpolator zugehörigen Beisatze bei B. Beidemale hat indess der Interpolator gearbeitet, und nur der Zusatz *ἀΐδιος οὐκ* ist wichtig, weil dieser bei B gefehlt zu haben scheint, indem das *οὐ ῥητὸς* wol blose Erklärung des *ἀπὸ σιγῆς προελθὼν* ist. Sicher ist noch *ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν* [1]) für *ὃς πάντα κατευηρέστησεν* mit A gegen B. Smyrn. 5. 6. *μέχρις οὗ μετανοήσωσιν — ὧν οὐδὲν προκέκριται*. Wiederum buchstäbliche Uebereinstimmung mit A, nur zu *εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ* der Zusatz ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ quod Dei est. Also gegen die Weglassung von *εἰς τὸ πάθος ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις* C. 5, und von *καὶ τὰ ἐπουράνια — ἀόρατοι*. Die folgenden Aenderungen für *ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν κτλ.*, namentlich auch die Auslassung von *κἀκείνοις κρίσις ἐστίν* und *ὧν οὐδὲν προκέκριται* gehören wol lediglich dem Interpolator an, dem sie nach ziemlich umfänglichen Einschiebseln beidemale nicht mehr in die Construction passten. Dagegen mögen die beiden erstgenannten Weglassungen, für die sich keinerlei Grund beim Interpolator entdecken lässt, mit einiger Wahrscheinlichkeit dem ursprünglichen Texte von B vindicirt werden, und da die Worte bei Tim. stehn, für dessen Verwandtschaft mit Familie A Zeugniss ablegen.

Severus stimmt mit A: Trall. 5 *καὶ γὰρ ἐγὼ — ἀόρατα*. Für *τὰς ἀγγελικὰς τάξεις* (B) liest er *τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς* (A) und zeugt gegen die freilich wol blos dem Interpolator angehörigen Erweiterungen im Folgenden. Dagegen liest er gegen Cod. Med. *καὶ δύναμαι* (*δυνάμενος?*) *νοεῖν* (ܘܡܫܟܚ ܐܢܐ ܠܡܣܬܟܠܘ et potens ego intelligere, die gewöhnliche syrische Bezeichnung des verbi finiti), also mit B, und ähnlich wie Lat. A. Polyc. 3. *τοὺς καιροὺς καταμάνθανε — ὑπομείναντα* stimmt Sever. mit A gegen die spätern Erweiterungen der christologischen Stelle beim Interpolator. *τὸν ὑπὲρ καιρὸν* fehlte vielleicht (?) auch im ursprünglichen Texte B. — Eph. 1 *ἀναζωπυρήσαντες — ἀπηρτίσατε* liest Sev. *ἐν αἵματι Θεοῦ* mit Gr. A. Syr. gegen B (*Χριστοῦ*), aber auch gegen Lat. A (*Χριστοῦ Θεοῦ*).

---

1) ܗܘ ܕܒܟܠܡܕܡ ܫܦܪ qui in omnibus (*κατὰ πάντα*) placuit.

Magn. 6 *σπουδάζετε — καὶ ἐν τέλει ἐφάνη* gibt keinen Anhalt für die Vergleichung; denn ausser den stark interpolirten letzten Worten *παρὰ πατρὶ ἦν κτλ.* gibt selbst der gegenwärtige Text von B keine Varianten. Nur die Weglassung der Worte *καὶ τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων* bei Sev. allein ist bemerkenswerth. Magn. 8 *οἱ γὰρ θειότατοι — πέμψαντι αὐτὸν* setzt den Text von A voraus, vgl. Timoth., mit Auslassung jedoch der Worte *ἀΐδιος, οὐκ*, worin Sev. mit Arm. und wie es scheint mit B zusammengeht, s. oben. Trall. 2. *ὅτ' ἂν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ — ἐκφύγητε* wörtlich mit A gegen B, welcher *ὅτ' ἂν γὰρ* weglässt, und dafür das *φαίνεσθέ μοι* durch *διὸ καὶ* einleitet, ferner *ὡς τῷ κυρίῳ* liest für *ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ*. Der hierauf folgende Zusatz *αὐτὸς γὰρ ἀγρυπνεῖ κτλ.* ist Einschiebsel des Interpolators; zweifelhafter ist dies am Schlusse des Citats, wo A und Sever. *τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε*, B *διὰ τοῦ βαπτίσματος κοινωνοὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ γένησθε* bietet. Trall. 10. 11. *εἰ δέ ὥσπερ τινές — παρ' αὐτὰ ἀποθνήσκει* stimmt wieder wörtlich mit A in dem Zusatze *αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν*, den B nicht kennt; für *παρ' αὐτὰ* liest er mit B *παραυτίκα* wenigstens nicht gegen alle Zeugen von A, sondern zugleich mit Lat. A und Arm. gegen Med.; und die Weglassung des *οὐ* in *ἄρα οὐ καταψεύδομαι*, welche ebenfalls mit B übereinstimmt, hat zwar nur noch Arm. für sich, dagegen Gr. A und Lat. A wider sich: trotzdem scheint diese Variante als von Familie B und zwei Autoritäten von A geboten, selbst abgesehn von ihrem inneren Werthe (welcher hier sehr offen zu Tage liegt), vorgezogen werden zu müssen. Smyrn. 1 und 2 — *ἀνέστησεν ἑαυτὸν* stimmt ebenfalls genau mit A. Ursprüngliche Varianten von B sind mit Sicherheit nur das *ὡς ἀληθῶς* nach *πεπληροφορημένους*, und *ἀφ' οὗ καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν* für *ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς*, in Cap. 1; endlich die Weglassung des *ἵνα σωθῶμεν* C. 2. Dagegen sind die christologischen Abweichungen Cap. 1 auf Rechnung des Interpolators zu setzen, und ebenso wol das *ἀνέστη* Cap. 2 für *ἀνέστησεν ἑαυτὸν*, welche Aenderung ebenfalls aus dogmatischen Beweggründen hervorgegangen zu sein scheint.

Die Stellen aus dem Römerbriefe, welche bei Timoth. und Sever. sich finden, haben wir vor der Hand übergangen; soviel geht aber aus der bisherigen Vergleichung sicher hervor, dass der von Beiden benutzte Text zur Familie A gehört hat. Endlich mögen hier noch ihre Stelle finden die Fragmente IX—XIV bei Cureton. Dass X—XII zu Eph. 7 einen mit Theod., Athan., Gelas., Arm. wesentlich übereinstimmenden Text bieten, haben wir schon gesehn; ebenso ist ihr nahes Verhältniss zu den Schriften des Timoth. und Sev., insbesondere des Letzteren, schon früher erörtert worden, als wir nach den vorhandenen syrischen Uebersetzungen fragten, so dass nicht wol zweifelhaft bleiben kann, ob auch diese Fragmente dem Texte A angehören oder

nicht. Im Einzelnen sei noch bemerkt, dass Fragm. XIII die Worte Eph. 18 *περίψημα — ζωὴ αἰώνιος* wörtlich mit A citirt, gegen die kürzere (wol secundäre, obwol darum nicht nothwendig vom Interpolator herrührende) Textgestalt von B *ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ τοῖς μὲν ἀπίστοις σκάνδαλόν ἐστι, τοῖς δὲ πιστοῖς κτλ.* für *περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσι, ἡμῖν δὲ κτλ.* Ferner Fr. X liest die Worte Eph. 19 *ἄγνοια καθῃρεῖτο κτλ.* buchstäblich mit A gegen B, dessen Abweichungen hier nicht blos auf Rechnung des Interpolators gesetzt werden können. Fr. XII liest die Worte aus Smyrn. 6 *μηδεὶς πλανάσθω — κρίσις ἐστίν* genau nach dem Texte von Timoth. Smyrn. 4 *προφυλάσσω — ὅπερ δύσκολον* in demselben Fragmente wörtlich mit A, namentlich die von B weggelassenen beiden letzten Worte (doch *προσεύχεσθε* für *προσεύχεσθαι* mit B gegen A) und Philad. 3 *μὴ πλανᾶσθε — κληρονομεῖ* bietet dasselbe Fragment statt *σχίζοντι* (A) oder *σχίζοντι ἀπὸ τῆς ἀληθείας* (B) mit Arm. und einem Fragmente der syrischen Sentenzensammlung Nr. I (p. 199, Cur.) *σχίζοντι τὴν ἐκκλησίαν* [*τοῦ θεοῦ*. Fr. I]. Endlich das Citat aus Eph. 1. bei Fr. IX stimmt genau mit Severus überein.

Nach dem Entwickelten lassen sich mit Sicherheit dem Texte A nur Theodoret, Timotheos, Severus, die Fragmente IX — XIV und sodann der Armenier zuzählen. Wir können diese Zeugen noch vermehren um Gelasius und (Pseudo-) Athanasios, weil Beide einen mit Theod. übereinstimmenden Text bieten: betreffen diese Uebereinstimmungen auch fast nur Stellen, in welchen Theod. von dem gegenwärtigen Texte A selbst sich entfernt, so macht doch eben dieses Verhältniss zu dem Texte des Theod. die Annahme wahrscheinlich, dass beide Schriftsteller anderwärts einen näher mit A zusammengehenden Text gelesen haben werden.

Wir fassen nun eine für die Familie A wichtige Frage ins Auge, das Verhältniss der griechischen und lateinischen Handschriften unter einander.

Hierbei ist zunächst zu bemerken, dass der Codex Casanatensis mit dem Codex Medicaeus aus einer und derselben Quelle geflossen ist, wie ausser der Beschaffenheit des Textes, der wenig bedeutende Varianten bietet, namentlich der Umstand zeigt, dass Beide zum Schlusse von dem unächten Tarserbriefe ein Fragment mittheilen, welches an derselben Stelle abbricht. Der ältere Cod. Med. steht dem gemeinsamen Originale näher [1]).

Was ferner den Cod. Parisinus betrifft, so setzt derselbe einen minder ursprünglichen Text voraus, als der Cod. Med. Dies erhellt aus den beiden Varianten aus Eph. 19: *Μαρίας τῆς ἀεὶ παρθένου καὶ θεοτόκου* für das einfache *Μαρίας* und *πάντα*

---

1) Vgl. Dressel, Patr. App. p. LXI und meine Bemerkung in der oben angeführten Recension S. 98.

ἐκινεῖτο für *τὰ πάντα συνεκινεῖτο.* Dieses Resultat stimmt übrigens überein mit dem jüngeren Alter dieses Cod.

Das Verhältniss des Cod. Medicaeus zum Cod. Colbertinus lässt sich durch unmittelbare Vergleichung nicht bestimmen, weil Letzterer nur den im Cod. Med. fehlenden Römerbrief bietet. Dagegen erhellt allerdings aus ihrer beiderseitigen Vergleichung mit den Handschriften von Lat. A ein wesentlich verschiedenes Verhältniss beider griechischen Codd. zu den lateinischen.

Vergleichen wir zunächst den Cod. Med. mit Lat. A, so haben wir uns ins Gedächtniss zurückzurufen, dass die Vergleichung der patristischen Citate in einer der Hauptstellen Eph. 7. für den Cod. Med. (und Casan.) kein günstiges Resultat geliefert, und namentlich eine Auslassung dieses Cod. ans Licht gezogen hatte, welche uns Anlass zu der Bemerkung bot, dass man dem Cod. Med. wenigstens kein ungemessenes Ansehn zugestehn dürfe. Einen sicher späteren Zusatz hat Cod. Med. Eph. 2: *τῷ αὐτῷ νοΐ, καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ, καὶ τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες περὶ τοῦ αὐτοῦ* übereinstimmend mit B, aber gegen Lat. A und Arm. Unter den übrigen Varianten im Epheserbriefe sind hervorzuheben: Cap. 1. Gr. A Gr. B *μιμηταὶ ὄντες* gegen Lat. A und (wie es scheint) Syr. Arm., welche ein *ὅτι* vorsetzen (Lat. B?). Ebendaselbst Gr. A Lat. B *ἀπαρτίσατε* (Cod. Cas. *ἀπαντίσατε*) für *ἀπηρτίσατε* Lat. A Syr. Arm. Gr. B. Ebendaselbst liest Gr. A *ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκόντος θεοῦ προσφορὰν καὶ θυσίαν.* Ganz so B, nur mit Weglassung von *ἐπιτυχεῖν.* — Der Text von Lat. A Syr. Arm. erweist hier bei sonstigen Abweichungen die Worte *τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν κτλ.* als Einschiebsel und bietet dafür zum Schlusse das für die Construction unentbehrliche *ἰδεῖν ἐσπουδάσατε.* — Endlich Gr. A mit Syr. Sev. *ἐν αἵματι θεοῦ*, wofür Lat. A *Χριστοῦ τοῦ θεοῦ*, B *Χριστοῦ* lesen. Hier hat Gr. A das Richtige aufbewahrt. Cap. 14 liest Gr. A *θεοῦ ἐστιν* gegen die schwierigere Lesart von Lat. A und Arm. *θεός ἐστι.* B umschreibt hier. Aus dem Magnesierbriefe: Cap. 6. Gr. A *τῷ πλησίον.* Lat. A Arm. B Dam. *τὸν πλησίον.* Cap. 7. Gr. A *πάντες οὖν.* Lat. A Arm. B ohne *οὖν.* — Gr. A *ὡς εἰς ναὸν* Lat. A Arm. *ὡς εἰς ἕνα ναόν.* B *ὡς εἰς εἰς τὸν ναόν.* Cap. 8. Gr. A *κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμόν.* Lat. A *κατὰ Ἰουδαϊσμόν.* Arm. B: *κατὰ νόμον Ἰουδαϊκόν.* Hier leuchtet ein, dass Cod. Med. einen secundären Text bietet. Cap. 9. Gr. A *ζωὴν ζῶντες.* Lat. A *ζῶντες* ohne *ζωήν.* Cap. 14. Gr. A *παρεκέλευσα,* Lat. A Arm. B *παρεκάλεσα.* Cap. 15. Gr. A *διάκριτον,* Lat. A Arm. B *ἀδιάκριτον* (ganz unzweifelhaft die richtige Lesart). — Aus dem Trallerbriefe: Cap. 2. Gr. A Arm. Antioch. Cod. Nydpr. *δέον οὖν αὐτοὺς φυλάσσεσθαι κτλ.* Gr. B Lat. B *αὐτῶν* Lat. A opportunum igitur vos observare. — Cap. 3. Gr. A Arm. Antioch. *τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν.* Lat. A *τ. δ. ὡς ἐντολὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* —

Weiter unten in der schwierigen Stelle, von der nochmals die Rede sein wird, Gr. A *ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα υἱὸν τοῦ πατρὸς*, eine offenbare Verderbniss, welche Lat. A freilich unglücklich so herzustellen sucht *καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν ὄντα υἱὸν τοῦ πατρός*. — Cap. 5. lässt Gr. A *ὑμῖν* nach *μὴ δύναμαι* weg gegen L. A Arm. Syr. B, und ebenso fehlt nach *καὶ δυνάμενος* bei Gr. A *νοεῖν*, was Lat. A beifügt, während Sever. Syr. Arm. B *καὶ δύναμαι νοεῖν*, also wenigstens den Zusatz mit Lat. A lesen. — Cap. 6. liest Gr. A das unsinnige *οἱ καιροὶ παρεμπλέκουσι Ἰησοῦν Χριστὸν*, während Lat. A dafür quae et i n q u i n a t i s implicat Jesum Christum bietet, indem er das Relat. auf *ἄφεσις* zurückbezieht. B liest *καὶ τὸν ἰὸν προσπλέκοντες τῆς πλάνης τῇ γλυκείᾳ προσηγορίᾳ*, Antioch. ganz erleichternd *οἱ καὶ παρεμπλ.*; Arm. aber und Syr. Fr. I *οἱ ἑαυτοῖς παρεμπλέκουσι κτλ.* (letzteres ܕܗܢܘܢ ܕܡܚܠܛܝܢ ܦܪܨܘܦܝܗܘܢ ܥܡ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ qui miscent personas suas cum Jesu Christo). Diese Lesart ist ebenso wenig geeignet, zur Erklärung der übrigen zu dienen. Das Richtige hat schon V o s s i u s gesehn, der aus dem Texte von B und Lat. A *οἱ καὶ ἰοῖς παρεμπλέκουσι* herstellt. Aus *KAIIOIC* erklärt sich einerseits die Lesart von Cod. Med. Casan. *KAIPOI*, andrerseits der von der weiteren syrischen Recension vorausgesetzte Text *EAYTOIC*. In demselben Capitel liest ferner Gr. A mit Johannes Damasc. und sehr verwandt mit Arm. den Zusatz *κατ' ἀξίαν πιστευόμενοι* (*καταξιοπιστευόμενοι* Dam.), welcher bei Lat. A und B fehlt, aber doch vielleicht ursprünglich ist. Cap. 7. fehlen bei Gr. A die Worte *ὁ δὲ ἐκτὸς ὢν οὐ καθαρός ἐστιν*, von denen die drei ersteren wol ursprünglich sind, die letzteren aber von Lat. A um der Concinnität mit dem vorhergehenden Satzgliede willen eingeschoben wurden. Wir werden diesen Sachverhalt weiter unten zu erweisen suchen, wenn wir vom Armenier besonders handeln. Cap. 8. liest Gr. A mit Arm. *δι' ὀλίγους ἄφρονας*, Lat. A mit B und Dam. *ὀλίγων τινῶν ἀφρόνων ἕνεκα*. Cap. 11. hat Gr. A *παρ' αὐτὰ* gegen Lat. A Arm. Sever. B, welche sämmtlich *παραυτίκα* bieten. Cap. 13. liest Gr. A *ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ* Lat. A Arm. … *ὡς θεοῦ ἐντολῇ* B lässt den ganzen Zusatz *ὡς κτλ.* weg.

Aus dem P h i l a d e l p h e n e r b r i e f e: inscr. Gr. A. Gr. B. Arm. *παράμονος* Lat. A *ἄμωμος* oder *πανάμωμος* (incoinquinatum) wol ein Schreibfehler. Noch anders Lat. B (singulare). — Cap. 1. Gr. A und B *τὴν διακονίαν*, dagegen Lat. A Arm. *τὴν οἰκονομίαν*, die schwerere und vorzüglichere Lesart. Cap. 5. Gr. A *ὡς ἔτι* (Cod. Cas. *ἔστι*) *ὢν ἀνάρπαστος* für *ὡς ἔτι ὢν ἀναπάρτιστος* wie Lat. A (Cod. Caj. lässt *ὡς* weg), Arm. Lat. B (und auch Gr. B) bieten. — In demselben Capitel liest Gr. A mit B zu *ἡ προσευχῇ ὑμῶν* den Zusatz *εἰς θεὸν*, welchen Lat. A Arm. weglassen. Cap. 9. Gr. A *τὴν παρουσίαν*

τοῦ κυρίου ἡμῶν, Lat. A Arm. B schieben vor *τοῦ κυρίου* ein *σωτῆρος* ein.

Aus dem Smyrnäerbriefe: Cap. 1. Gr. A *εἰς τὸν κύριον ἡμῶν* mit Theod. und Sever., während Lat. A Arm. B *Ἰησοῦν Χριστὸν* hinzufügen. Es geht also die Hälfte der Auctoritäten von A mit B gegen Gr. A. — Cap 6. Gr. A *πιστεύσωμεν*, wol ein Schreibfehler für *πιστεύσωσιν*, wie Lat. A, Arm., Timoth. und Fr. XII bieten. Andrerseits ist in demselben Capitel bei Lat. A qualiter (*τὸ πῶς*) Schreibfehler für *τόπος*, Gr. A Arm. Tim. Fr. XII B. Cap. 11 liest Gr. A allein *κατὰ θέλημα δὲ* gegen Lat A. Arm. B, welche *θεοῦ* beifügen (Cod. Caj. und Nydpr. lassen *δὲ* weg). Ebendas. Gr. A *ἄξιον* mit Gr. B, gegen Lat. A und (wie es scheint) Arm., welche *ἀξιόθεον* lesen. Cap. 13 Gr. A Gr. B *ἐν δυνάμει πνεύματος*, gegen Lat. A Arm. *ἐν δ. πατρὸς*, womit auch Lat. B stimmt, der jedoch *θεοῦ πατρὸς* hat.

Aus dem Briefe an Polykarp: Cap. 1. Gr. A Gr. B Syr. Arm. *ἐν χάριτι*, wogegen Lat. A Lat. B ein *θεοῦ* beifügen. Ersteres ist äusserlich besser bezeugt, doch wäre die Weglassung auch aus innern Gründen erklärlich. Gr. A Lat. B *βοήθειαν*, Lat. A. Gr. B. Syr. Arm. *ὁμοήθειαν* (Syr. ܐܝܟ ܨܒܝܢܐ, Arm. secundum voluntatem), jedenfalls der richtige Text. Cap. 5: Gr. A *εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκὸς*, Lat. A Gr. B Antioch. Anton. Syr. Arm. *εἰς τιμὴν σαρκὸς τοῦ κυρίου*; letzteres die bezeugtere wie aus innern Gründen vorzüglichere Lesart. Im Folgenden liest Gr. A *ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ θεόν*. Dafür Lat. A mit Gr. B Syr. Arm. *κατὰ κύριον*, wogegen die übrigen Zeugen ausser Lat. A in der Aufrechthaltung des *ὁ γάμος* mit Gr. A gehn. Ein offenbarer Irrthum von Lat. A ist endlich noch in demselben Cap. kurz vorher der Zusatz *τοῦ κυρίου* zu *ἐν ἀκαυχησίᾳ*, welcher wol aus dem obigen *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου* eingeflossen ist. Aus den bei Syr. fehlenden Abschnitten dieses Capitels sind nur 2 Varianten aus Cap. 7 bemerkenswerth, Gr. A und Cod. Mont. *ἐν τῇ ἀναστάσει*, Cod. Caj. mit Arm. und B *ἐν τῇ αἰτήσει*. Letzteres die bezeugtere Lesart. Weiter unten Gr. A mit Codd. Aug. Leicestr. *σύντονον* Lat. A mit den übrigen Codd. von B *σύντομον* (Arm. *ἕτοιμον* wie es scheint; „promptitudinem") [1]).

Fassen wir nun die Resultate vorstehender Darstellung zusammen, so ergibt sich: 1) sowol bei Cod. Med. und Casanat. als bei den Codd. von Lat. A finden sich eine Anzahl offenbarer

---

1) Ich bemerke nebenher, dass diese Zusammenstellung nur die wichtigern Varianten umfasst. Kleinere, die sich auf Partikeln etc. oder ganz unzweifelhafte Schreibfehler in dem einen oder andern Texte beziehen, sind absichtlich aus dem Spiele gelassen worden.

Fehler, die durch den entgegengesetzten Text verbessert werden. 2) In der grössern Anzahl der Varianten hat Lat. A den aus innern Gründen vorzüglicheren und auch äusserlich bezeugteren Text. Namentlich aber 3) verräth schon Cod. Med. in seiner Uebereinstimmung mit B mehrere Einschiebsel, die freilich noch nicht auf Rechnung des Interpolators von B zu setzen sind, wol aber einen spätern Text als den ursprünglichen, dem Lat. A noch näher steht, verrathen. Insbesondre finden sich Beispiele dieser Art im Epheserbriefe: und eins dieser Einschiebsel erweist sich seiner Tendenz nach offenbar als ein christologisch-dogmatisirendes, nämlich die Worte Eph. 1: *τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκόντος, θεοῦ προσφορὰν καὶ θυσίαν.*

Was endlich das Verhältniss der beiden lateinischen Codd. zu einander betrifft, so ist dieses allerdings schwer zu ermitteln, da Cod. Mont. verloren ist; indessen nach Massgabe des Usher'schen Abdrucks scheint im Allgemeinen Cod. Caj. der vorzüglichere zu sein. So sahen wir schon Polyc. 7., dass *ἐν αἰτήσει*, welches Cod. Caj. bot, die bessere Lesart war (gegen *ἐν ἀναστάσει* Cod. Mont.). Die ausschlaggebende Stelle aber ist Eph. 1. Hier haben beide Codd. den durch Syr. Arm. bestätigten und durch die Structur gebotenen Nachsatz *ἰδεῖν ἐσπουδάσατε*, videre festinastis, der bei Gr. A und B wegen der folgenden Einschiebsel ausgefallen ist. Aber Cod. Mont. lässt nun auch die Worte *ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι* weg, wodurch jede Erklärung des Einschiebsels unmöglich wird. Cod. Caj. aber liest wenigstens ut potiri possim discipulus esse. —

Im Uebrigen weichen aber, wie es scheint, beide Codd. unter einander in sehr unerheblichen Dingen ab, ebenso wie auch ihr Text im Ganzen und Grossen dem Griechischen des Cod. Med. entspricht, das sie zuweilen bis zum Unsinn wörtlich übersetzen.

Wir haben uns jetzt zur Erforschung des Verhältnisses zu wenden, welches zwischen dem Codex Colbertinus und den lateinischen Codd. von A stattfindet. Mit dieser Untersuchung lässt sich zugleich die Einordnung der noch nicht unter eine bestimmte Familie gebrachten handschriftlichen Documente verbinden. Es sind dies nämlich Simeon Metaphrastes, der 2te Syrer und der 2te Armenier, welche sämmtlich die Märtyreracten des Ignatios, und in diesen ganz oder theilweise den Römerbrief enthalten. Ebenso werden wir hier von den bisher bei Seite gelassenen Citaten des Timotheos, Severus und der syr. Fragmente aus dem Römerbriefe, desgleichen soweit dies zur Orientirung unumgänglich nöthig ist, vorläufig von dem Texte des Römerbriefs bei Syr. und Arm. zu handeln haben. Mit einem Worte können wir demnach die Frage so stellen: welches ist im Römerbriefe das Verhältniss der Handschriften, Versionen und Citate zu einander?

Im Allgemeinen bemerken wir so viel, dass dieses Verhältniss auf der einen Seite verwickelter wird durch die grössere Masse der zu berücksichtigenden Auctoritäten und die vom Cod. Med. abweichende Stellung, welche hier Cod. Colb. zu den lat. Codd. einnimmt; dass aber auf der andern Seite auch der Anhaltepunkte mehr sind, welche uns die einschlagenden Fragen mit grösserer Sicherheit zu beantworten erlauben.

Wir beginnen mit der Betrachtung einer Stelle aus dem 3. Cap. Hier lesen wir zuerst: *ἐὰν γὰρ [καὶ] εὑρεθῶ* (sc. *Χριστιανὸς*), *καὶ λέγεσθαι δύναμαι, καὶ τότε πιστὸς εἶναι ὅταν κόσμῳ μὴ φαίνωμαι.* Darauf folgen bei Cod. Colb. folgende Worte: *οὐδὲν φαινομενον, αἰώνιον. Τὰ γὰρ βλεπόμενα, πρόσκαιρα· τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα, αἰώνια. Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐν πατρὶ ὤν, μᾶλλον φαίνεται.* Die Codd. von B und Sim. Met. lesen genau ebenso, lassen aber den letzten Zusatz *ὁ γὰρ θεὸς — φαίνεται* aus. Dagegen fehlt der e r s t e r e Zusatz *τὰ γὰρ βλεπόμενα — αἰώνια* bei Lat. A Timoth. Syr. 1 Arm. 1 Arm. 2; im Vorhergehenden lesen diese Auctoritäten sämmtlich *οὐδὲν φαινόμενον ἀ γ α θ ὸ ν* (oder *καλόν*?); der letztere Zusatz endlich *ὁ γὰρ θεὸς κτλ.* findet sich bei Lat. A Tim. Arm. 1 Arm. 2, also bei allen mit Ausnahme von Syr. Nun ist soviel klar, dass der erstere Zusatz *τὰ γὰρ βλεπόμενα — αἰώνια* steht und fällt mit der Lesart *αἰώνιον* im Vorhergehenden. Letztere aber findet weder im Vorhergehenden noch im Nachfolgenden irgend welche Bestätigung. Nicht davon ist im Zusammenhange die Rede, dass dem sinnlich Wahrnehmbaren kein ewiger Bestand zukomme, sondern davon, dass Ignatios, so lange er in der sinnlich wahrnehmbaren Welt verweile, nicht im Stande sei, seine wahre Jüngerschaft und seinen aufrichtigen Glauben zu erweisen. Ganz natürlich schliesst sich hieran der Gedanke, dass nichts sinnlich Wahrnehmbares wahrhaft gut sei: dies ist die Folge davon, dass er in der Sinnenwelt seine Jüngerschaft nicht wahrhaft bethätigen kann; und andrerseits ist eben dies hinwiederum die Ursache, warum er der Sinnenwelt durch den Märtyrertod entrückt zu werden strebt. Er hasst die Sinnenwelt als ein Hinderniss seiner wahren Jüngerschaft, als ein dem wahren Christenthum feindlich entgegentretendes Princip: daher der Satz *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν.* Fragen wir also nach innern Gründen, so ist die Lesart *ἀγαθὸν* unbedingt der Lesart *αἰώνιον* vorzuziehn. Dazu kommt nun das bedenkliche Verhältniss, in welchem diese Lesart zu dem unmittelbar folgenden Satze steht *τὰ γὰρ βλεπόμενα κτλ.* Dies ist ein Schriftcitat (2 Kor. IV, 18): und schon dieser Umstand macht den Satz als Einschiebsel verdächtig: denn eben das Einschieben von Bibelstellen war ein Hauptmittel, den ursprünglichen Text anscheinend auf unbefangene Weise zu erweitern, wie dies insbesondre durch das Verfahren des Interpolators von B längst festgestellt ist. Steht aber das Citat einmal da, so ist die Les-

art *αἰώνιον* durch das Citat, und hinwiederum das Citat durch die Lesart *αἰώνιον* scheinbar verbürgt.

Wenden wir uns dagegen zu dem andern Zusatze *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται*, so steht dieser nicht in einem so engen Verwandtschaftsverhältnisse zu *ἀγαθὸν* wie jener andre Zusatz zu *αἰώνιον*. Der Sinn ist einfach und klar, ebensowol mit als ohne diesen Zusatz. Den Gedankengang der Stelle, wie er ohne denselben sich herausstellt, haben wir vorher angedeutet: steht der Zusatz, so soll er die Ansicht, dass nichts sinnlich Wahrnehmbares gut sei, gegen einen Einwurf schützen, davon entlehnt, dass ja Christus selbst sinnlich wahrnehmbar erschienen sei, die Sinnenwelt als solche also nicht diesem verwerfenden Urtheile unterfallen dürfe. Dem erwidert nun der Verfasser: der Einwurf wegen der Erscheinung Christi in der Sinnenwelt erweist nichts: denn im wahren und richtigen Sinne kommt Christus, unser Gott, nicht in der Sinnenwelt, sondern vielmehr, sofern er im Vater ist, zur Erscheinung.

Nun zur äussern Kritik. Durch die doppelten Zusätze scheint sich eine doppelte Textgestalt herauszustellen: den erstern Zusatz haben die Codd. von B und Sim. Met.; den letztern Lat. A Timoth. Arm. 1 Arm. 2; beide hat Cod. Colb.; keinen von beiden Syr. Dass der zweite Zusatz ursprünglich in allen Handschriften der erstern Textgestalt gestanden habe, ist durch nichts erweislich: denn der einzige Grund, welcher allenfalls die Möglichkeit hiervon begründen könnte, nämlich der, dass der Ueberarbeiter von B die Stelle weggelassen habe, weil Christus darin Gott genannt wird, liesse sich zwar durch vielfache Analogien stützen, hat indessen doch immer Stellen gegen sich wie Röm. inscr. *κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν* u. a., wo der Ueberarbeiter das *τοῦ θεοῦ* stehn liess. Die Hauptsache aber ist, dass hierdurch das Fehlen der Stelle bei Sim. Met. nicht erklärt wird. Sonach setzt Cod. Colb. schon einen doppelten Text voran; den einen der Familie A angehörig, durch Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Timoth. vertreten [1]); den andern der Familie B angehörig, durch die Codd. von B und ausserdem durch Sim. Met. geschützt.

Cod. Colb. kann sonach nicht als unbedingt giltige Auctorität für den Text A benutzt werden.

Wir gehn einen Schritt weiter. Unsre Stelle ist nicht die

---

1) Die Weglassung des zweiten Zusatzes bei dem Syrer kommt hier noch nicht weiter in Betracht. Jedenfalls ist auch der Zusatz von A erst später aus christologischem Interesse eingedrungen, so dass Syr. den von Zusätzen noch freiesten Text bietet. Vgl. unten. Die betreffende Stelle ist schon in Niedners Zeitschrift a. a. O. S. 17 ffg. und Liter. Centralblatt 1857, Nr. 7, S. 99 in der Kürze erörtert.

einzige, in welcher Cod. Colb. ein Einschiebsel enthält, von dem Lat. A noch frei ist. Cap. 6. lesen wir bei Colb.: *μᾶλλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς.* Dann folgen bei ihm die Worte *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἐὰν κερδήσῃ τὸν κόσμον ὅλον, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ;* Dies ist ein Evangeliencitat, verhältnissmässig mehr mit Matth. als mit Luc. verwandt. Dieses Citat nun steht auch bei Sim. Met. und B; dagegen fehlt es bei Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Timoth. Syr. Fragm. II (p. 201). Es stehn sich also hier dieselben Auctoritäten wie in der Stelle aus Cap. 3 entgegen, und der Zusatz von Cod. Colb. Met. B charakterisirt sich deutlich als eingeflochtene Bibelstelle, also ebenfalls wie im obigen Falle.

Dergleichen Zusätze secundärer Art finden wir noch mehre im Römerbriefe.

Cap. 4: Lat. A Syr. Arm. 1 Arm. 2 *νῦν μανθάνω δεδεμένος μηδὲν ἐπιθυμεῖν*, dazu bei Cod. Colb. Met. B der interpretirende Zusatz *κοσμικὸν ἢ μάταιον.*

Cap. 5: das Einschiebsel *ἀνατομαί, διαιρέσεις* nach den Worten *πῦρ καὶ σταυρὸς θηρίων τε συστάσεις* bei Cod. Colb. Met. B und auch Arm. 2; weggelassen bei Lat. A Syr. Eus. Gr. Eus. Syr. Rufin. Einen Mittelweg schlagen Arm. I und Fr. II (201) ein, welche blos den Singul. *διαίρεσις* lesen. Es bedarf indess nur eines kurzen Blicks auf den Satzbau der vorliegenden Periode, um zu erkennen, dass Lat. A hier den richtigen Text bietet, wenn auch ausnahmsweise im Stiche gelassen von einigen andern, gewöhnlich mit ihm gehenden Zeugen.

Cap. 7 finden sich eine ganze Menge von solchen Einschiebseln. — Der Text lautet nach Lat. A so: *ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστι σὰρξ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ· καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.* — Hiergegen schieben Cod. Colb. Met. B, welche auch hier wieder zusammengehn, eine Reihe erklärender und vermeintlich vervollständigender Zusätze ein: *ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς* nach *ἄρτον θεοῦ θέλω. σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* für das einfache *σὰρξ Χριστοῦ. γενομένου ἐν ὑστέρῳ* zwischen *τοῦ* und *ἐκ σπέρματος. καὶ Ἀβραάμ* nach *Δαβίδ. καὶ ἀένναος ζωή* zu Ende nach *ἄφθαρτος.* Von allen diesen Zusätzen weiss ausser Lat. A auch Syr. nichts: Letzterer lässt obendrein noch die Worte *τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ* weg. Arm. 1 und Arm. 2 stimmen ebenfalls fast allenthalben mit Lat. A gegen Cod. Colb. etc.: nur der kritisch unbedeutendste dieser Zusätze, der leicht selbständig beigefügt werden konnte, *Ἰησοῦ*, findet sich auch bei beiden; und wenn ihre Uebersetzung facti e prole Davidis wirklich *γενομένου* voraussetzte, so wäre dies noch eine zweite unbedeutende Uebereinstimmung mit Cod. Colb. Alle andern Zusätze fehlen auch bei Arm. 1 und Arm. 2: denn die Worte *καὶ ἀένναος ζωή*, welche

sich bei Arm. 2 finden, sind Glossem von späterer Hand, und vermeintliche Ergänzung eines unvollständigen Textes.

Wir finden durch das Erörterte unsre Ansicht von dem Verhältnisse der beiden Textgestalten zu einander bestätigt. Cod. Colb. kann nicht als Zeuge für die Familie A benutzt werden, wenn es sich darum handelt, dem ursprünglichen, von Interpolationen noch ziemlich reinen Texte auf die Spur zu kommen. Vielmehr bieten Cod. Colb. Sim. Met. mit B bereits einen mehrfach interpolirten Text, und verrathen hierin eine fremde Ueberarbeitung des Ignatios, welche älter ist als der Interpolator von B, dessen Zusätze und Aenderungen weder Cod. Colb. noch Met. kennen.

Dagegen bieten Lat. A Syr. Arm. 1 Arm. 2 Eus. Gr. Eus. Syr. Syr. Fr. II Timoth. einen reineren, durch Zusätze noch weniger inficirten Text, womit indessen noch nicht ohne Weiteres gesagt ist, dass sie auch alle der Familie A angehören. Was namentlich den Eus. betrifft, so gehört dessen Text den Varianten zufolge zur Familie B, setzt aber eine noch zusatzfreiere Gestalt desselben voraus. Der erste und der zweite Armenier kennen der Zusätze einige; der Syrer hat einen einzigen bei Lat. A fehlenden Zusatz, der indessen nicht blos durch Cod. Colb. Met. B, sondern auch durch Arm. 2 seine Bestätigung findet. Es sind dies die Worte *ἐν αὐτῷ* nach *ἀναστήσομαι* Cap. 4.

Wichtig für die Kritik ist auch der umgekehrte Fall, dass bei Lat. A sich Wörter und ganze Sätze finden, welche bei Cod. Colb. fehlen. Cap. 1. handelt es sich um ein *μή*. Cod. Colb. liest mit Syr. 2 Arm. 2 Sim. Met. Lat. B *ἐμοὶ δὲ δύσκολόν ἐστι τοῦ θεοῦ ἐπιτυχεῖν, ἐάνπερ ὑμεῖς φείσησθέ μου* es ist schwierig für mich, Gottes theilhaftig zu werden, wenn ihr meiner d. h. meines Lebens schont, mich dem Märtyrertode zu entziehn sucht. Dagegen lesen Lat. A Syr. 1 Arm. 1 Gr. B: — *ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ φείσησθέ μου.* Es ist schwierig für mich, Gottes theilhaftig zu werden, wenn ihr meiner nicht schont, d. h. wenn ihr meine Bitte nicht erfüllt, durch euch am Märtyrertode nicht gehindert zu werden. Man sieht, der Sinn kommt beidemale auf dasselbe hinaus; indessen ist einleuchtend, dass die letztere Lesart die schwierigere ist, und dass die Weglassung des *μὴ* leicht erklärbar, die spätere Einschaltung desselben aber unerklärbar ist. Ebenso urtheilt auch Petermann; dagegen behauptet Uhlhorn [1]) das Gegentheil, ist aber den Beweis für seine Behauptung schuldig geblieben. — Cap. 3: der Zusatz *ὅταν μισῆται ὑπὸ* [τοῦ] *κόσμου* zu *ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός* fehlt bei Cod. Colb. allein; er findet sich dagegen nicht nur bei Lat. A Timoth. Syr. Arm. 1 Arm. 2, sondern auch bei B, nur dass der letztere Text *ὁ Χριστιανός* liest und

---

1) l. c. p. 26.

den weitern Zusatz bietet *φιλεῖται παρὰ θεῷ*, welcher einer verschiedenartigen Verbindung der Worte seinen Ursprung verdankt. (Metaphr. hat hier eine Lücke.) Wir werden gegen die Weglassung bei Cod. Colb., aber auch gegen den Zusatz bei B zu entscheiden haben. Weniger bedeutend Cap. 4: die Weglassung des *θεῷ* in den Worten *ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θεῷ θυσία εὑρεθῶ*. Das Wort findet sich bei Lat. A Syr. Syr. Fragm. p. 296 Arm. 1 Arm. 2 Gr. B; dagegen fehlt es bei Sim. Met. und Lat. B. (Met. und Cod. O in marg. lesen dafür *θυσία καθαρά*.) Die äussere Bezeugung entscheidet für den Zusatz. In demselben Capitel lesen Lat. A Syr. Syr. Fragm. p. 296 Arm. 1 Arm. 2 Met. (Cod. Paris. 1531) B *ἀπελεύθερος Ἰησοῦ Χριστοῦ γενήσομαι*, wogegen Cod. Colb. mit allen Codd. von Met. *γενήσομαι* weglassen (Cod. Colb. lässt auch *Χριστοῦ* weg). Auch hier ist gegen die Weglassung aus äussern Gründen zu entscheiden. — Die bemerkenswertheste Weglassung von allen aber findet sich Cap. 6. Hier liest Cod. Colb. *τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε*. Ebenso B (nur ohne *τὸν*, und *με* nach *θέλοντα* einschiebend; Met. hat wieder eine Lücke). Dagegen hat Lat. A nach diesen Worten den Zusatz neque per materiam seducatis, der ganz aus derselben dogmatischen Verwerfung der Sinnenwelt als Princips des Bösen und ewigen Hindernisses alles göttlichen Strebens geflossen ist, wie Cap. 3. die Worte *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν*. Derselbe Zusatz, den Petermann in den Text aufnimmt und durch *μηθ' ὕλῃ ἐξαπατᾶτε* wiedergiebt, der aber wol, wie unten noch weiter begründet werden wird, durch *μηθ' ὕλῃ παραζηλώσητε* zurückzuübersetzen ist, findet sich nun auch bei Timoth. Arm. 1 Arm. 2 Syr. Fragm. II (p. 201), also bei allen den Zeugen, die, wie wir sahen, sonst in der Weglassung von Zusätzen des Cod. Colb. B Met. mit Lat. A zusammenstimmen.

Das Ergebniss auch dieser Erörterung ist, dass für Lat. A alles, was von syrischen und armenischen Versionen und Citaten vorhanden ist, für Cod. Colb. nur Sim. Met. und B stimmen.

Wir gehn über zur Vergleichung einer Anzahl Abweichungen, die nicht sowol in Weglassungen oder Zusätzen, als vielmehr in einzelnen verschiedenen Ausdrücken und Wendungen bestehn. Inscr. Cod. Colb. Gr. B *χριστώνυμος*. Dagegen Lat. A Arm. 2 Syr. 2 *χριστόνομος*, womit auch Syr. 1 Arm. 1 (perfecta in lege Christi) übereinstimmen. Sim. Met. läßt die Stelle weg. Alle Auctoritäten also, denen nach obiger Untersuchung der relativ reinere Text zukommt, sind gegen die Lesart *χριστώνυμος*, welche aus dem folgenden *πατρώνυμος* erst entstanden zu sein scheint [1]).

---

1) Den syrischen Text glaube ich übrigens nicht mit Cureton durch *πεπληρωμένη ἐν νόμῳ Χριστοῦ ἀμώμως*, sondern einfach durch *χριστόνομος ἄμωμος* zurückübersetzen zu müssen. Hoffentlich empfiehlt sich diese Lesung von selbst durch innere Evidenz.

— Wichtiger ist eine andre Stelle aus Cap. 2. Hier lautet der Text von Cod. Colb.: *ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ γενήσομαι θεοῦ· ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι τρέχων.* Denselben Text geben wiederum Met. und die sämmtlichen Codd. von B. — Dagegen heisst es bei Lat. A Cod. Caj., übereinstimmend mit Syr. 1 Syr. Fr. IV bei Johannes Mon. Syr. 2 Arm. 2: si enim taceatis a me, ego ero verbum Dei, si autem desideretis carnem meam, rursus factus sum vox. Anstatt *θεοῦ* lesen sie also *λόγος θεοῦ*, statt *τρέχων* vielmehr *ἠχὰ* oder *φωνή* [1]). Zur Erklärung dieses Gedankens ist der bei Cureton p. 205—210 abgedruckte Brief des Johannes Mon. an Eutropios und Eusebios besonders lehrreich, welcher einen vollständigen Commentar der Worte ܡܡܠܠܐ (verbum) und ܩܠܐ (vox) enthält [2]). — Schwankend sind Lat. A Cod. Mont. (nach dem Usher'schen Texte), welcher verbum mit Cod. Colb. etc. weglässt, dagegen im zweiten Satze mit Cod. Caj. vox für currens liest; und Arm. 1 „nam si siletis a me verbo, ego pars Dei fiam; sin vero corpus meum amatis, sum iterum currens". Letzterer folgt also theils dem einen, theils dem andern Texte, wie schon Petermann gesehn hat [3]). Was

---

1) *ἠχὼ* von Bunsen vorgeschlagen und von Petermann gebilligt, hat den bedeutenden Vorzug, dass sich die andre Lesart *τρέχων* daraus leicht erklärt. Dagegen glaubt Cureton p. 291 sq. nachweisen zu können, dass *φωνὴ* zu lesen sei, und bringt für das Vorhandensein des Gegensatzes *λόγος* und *φωνὴ* im patristischen Sprachgebrauche zwei Stellen bei. Orig. Opp. ed. Delarue IV, 149 *τῷ κεκρατηκότι τῶν εἰρημένων περὶ τοῦ φωνὴν μὲν εἶναι τὸν Ἰωάννην, λόγον δὲ τὸν Ἰησοῦν δῆλον ἔσται.* Pseudo-Basil. Hom. adv. eos, qui per calumniam dicunt dici a nobis Deos tres (Opp. ed. Garnier II, 612 c.) *ὁ Ἰωάννης φωνὴ μὲν ἐλέγετο βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἄνθρωπος δὲ ἦν τὴν φύσιν· μὴ οὖν ἀναίρει διὰ τὸ ὄνομα τοῦ λόγου τὴν τοῦ μονογενοῦς ὑπόστασιν;* Indessen leuchtet wol ein, dass an diesen beiden Stellen der Gegensatz zwischen *λόγος* und *φωνὴ* eine ganz andere Bedeutung hat, als bei Ignatios der Gegensatz zwischen verbum und vox. Der Beweis für *φωνὴ* ist also nicht zwingend.

2) Vgl. insbesondre folgende Worte (in Curetons Uebersetzung): „for the Word belongs to the power of the intellect of the soul, but the Voice to the conformation of the flesh. But because all bodies are of a nature without a soul, on this account also they are without the Word; and because the conformation of their nature is flesh only, on this account they utter only the Voice: for the Word is apart from all bodies, because the soul is separated from them all. Because, therefore, the soul dwelleth in man only, for this reason in man only is the Word found; but the Voice proceeds from the warmth of the blood, in which consists the moving principle of the life of the flesh."

3) Petermann constituirt den Text ܐܢ ܬܫܬܩܘܢ ܡܢܝ [ܡܡܠܠܐ ܐܢܐ] ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘܐ. Doch ist vielleicht ܡܠܬܐ aus dem Anfange von ܡܢܝ und dem Ende von ܡܡܠܠܐ entstanden, und der ursprüngliche Text wäre: nam si siletis a me verbo, ego Dei ero.

aber den ersteren lat. Cod. betrifft, so ist nach der obigen Erörterung der Cod. Caj. dem Cod. Mont. (soweit uns derselbe durch den Usher'schen Text erhalten ist) vorzuziehn. — Hiernach ist denn die Entscheidung durch die im Laufe der Untersuchung gewonnenen kritischen Grundsätze an die Hand gegeben. Der Text von Lat. A (Cod. Caj.) Syr. 1 Syr. 2 Arm. 2 ist auch der vorzüglichere; die Abweichungen bei Arm. 1 stellen sich als secundär, eine Ueberarbeitung verrathend, heraus; und bestätigt wird diese Thatsache noch durch die Beschaffenheit des Textes von Arm. 2, der ursprünglich wie Lat. A lautet, die Lesarten aber „ego Dei sum“ und „iterum ero currens“ als Glosseme noch obendrein beigefügt enthält, nach Petermann durch Correctur von dritter Hand.

Nach allem bisher Erörterten scheint der Schluss sehr nahe zu liegen, dass Cod. Colb. und Sim. Met. beide der Familie B beizuzählen seien, dass also im Römerbriefe die Recension A durch gar keine griechische Handschrift aufbehalten sei.

Allein ehe wir hierüber zum Schlusse kommen können, müssen wir die Varianten noch weiter vergleichen. Da sind zunächst deren einige, in welchen die sonst so allgemeine Uebereinstimmung von Cod. Colb. und B nicht stattfindet. Cap. 3. *οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον* Lat. A Syr. Arm. 1 Arm. 2 findet sich auch bei Gr. B (Metaphr. lässt den ganzen Passus weg); dagegen liest Cod. Colb. *οὐ σιωπῆς μόνον τὸ ἔργον* ganz allein (nur für das *μόνον* scheint Lat. B: „non solum in opere“ ein Zeugniss zu bieten, wenn auch ein sehr secundäres). — Cap. 6: *οὐδέν μου ὠφελήσει τὰ τερπνὰ τοῦ κόσμου* Cod. Colb. Met. Cod. O in marg. dagegen *πέρατα* Lat. A Syr. Fr. II (p. 201) Arm. 2 Gr. B. Ebendas.: *μᾶλλον μοι ἀποθανεῖν* Cod. Colb. Arm. 2 *καλόν* Lat. A Syr. Fr. II Timoth. Arm. 1 Arm. 2 auch Met. und B. — *εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν* Cod. Colb. Arm. 2 (?). *διὰ Ἰ. Χρ.* Lat. A Arm. 1 Tim. Gr. B *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Met. Lat. B. Ebds.: *ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος θεοῦ ἔσομαι* Cod. Colb. Met. B; dagegen fehlt *θεοῦ* bei Lat. A Tim., desgl. bei Arm. 1 und Syr. Fr. p. 296 (*ἄνθρωπος τέλειος*), vgl. auch Fr. II (p. 201) und Arm. 2. — Cap. 7. Hier liest Cod. Colb. mit Met. Cod. O (am Rande) und dem Men. Graec. ad XX. Dec. *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον, ὕδωρ δὲ ζῶν κτλ.* Dagegen hat Gr. B für *φιλόϋλον* vielmehr *φιλοῦν τι*, und ebenso liest Lat. A, der nur fälschlich *ὕδωρ* mit dem Vorhergehenden verband und „ignis amans aliquam aquam sed vivens“ übersetzte. Hiermit stimmen auch Syr. 1 Arm. 1 Arm. 2 zusammen, welche alle *φιλοῦν τι* [*ἄλλο*] voraussetzen. An beiden Stellen offenbart also Cod. Colb. einen secundären Text, einmal mit Met., beidemale gegen B. — Ausserdem finden sich mehre kleine Zusätze bei Cod. Colb. und Simeon Met., welche ebenfalls bei B fehlen, gleicherweise wie in den Auctoritäten der Familie A. Vgl. Cap. 3: *ἐὰν γὰρ καὶ εὑρεθῶ* Cod. Colb. (Sim.

Met. lässt den ganzen Satz weg) gegen A (Lat. A Syr. Arm. 1 Arm. 2) und B. — Cap. 7: *θεοῦ*, Zusatz zu *πόμα* bei Cod. Colb. Met. und Cod. O am Rande gegen dieselben Zeugen. Aehnlich Cap. 1: *ἐάνπερ θέλημα τοῦ θεοῦ ᾖ* Cod. Colb. mit Arm. 1 und Cod. O am Rande gegen alle Uebrigen (Arm. 2 *τοῦ κυρίου*). Endlich Cap. 10 nach *Σεπτεμβρίων* lesen Cod. Colb. Arm. 1 Arm. 2 gegen Lat. A Met. B den Zusatz *τουτέστιν Αὐγούστου εἰκάδι τρίτῃ*. —

Hierdurch ist wenigstens der negative Beweis geliefert, dass Cod. Colb. und Met. nicht unbedingt unter die Auctoritäten von B gestellt werden können wegen ihrer theilweise eigenthümlichen Lesarten.

Wir gehen noch weiter. Wir liefern den positiven Beweis, dass Cod. Colb. in einer nicht unbedeutenden Anzahl von Stellen dem Texte von A näher kommt, als dem Texte von B. Natürlich sind die im Römerbriefe ohnehin ziemlich seltenen Stellen auszuschliessen, wo B Interpolationen der späteren Zeit verräth. Inscr. *τοῦ μόνου θεοῦ αὐτοῦ* Lat. A Arm. 1 Syr. 2 Cod. Colb. Met. für *μονογενοῦς* Arm. 2 B — *ἠγαπημένη* Lat. A Syr. 2 Arm. 2 Cod. V in marg. Cod. Colb. Met. *ἡγιασμένη* Arm. 1 B. — *κατὰ ἀγάπην* Lat. A Syr. 2 Cod. Colb. Met. gegen *κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην* Arm. 1 Arm. 2 B. — *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Cod. Colb. Met. gegen *τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν* (beim Interpolator?) B. Cap. 2. *πλέον μοι μὴ παρύσχησθε* Lat. A Syr. Arm. 1 Arm. 2 Cod. Colb. dagegen lassen Met. und B das *μὴ* weg (doch bietet B *με* statt *μοι*). — *καλὸν τὸ δῦναι* Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Syr. Cod. Colb. Met. Cod. O am Rande; dagegen las B *καλῶν*, und dann *τοῦ διαλυθῆναι* (Cod. Aug. und Cod. B) oder *τοῦ διελθεῖν* (Codd. Nydpr. FOV Lat. B). — Cap. 4. *ἐγὼ γράφω ταῖς ἐκκλησίαις* Lat. A. Colb. Met. *ἐ. γ. πάσαις ταῖς ἐκκλ.* B Syr. Arm. 1 Arm. 2 Tim. Syr. Fr. II p. 201 und p. 296. Also an einer Stelle, wo die Unrichtigkeit von Lat. A unzweifelhaft ist, stimmen doch Cod. Colb. und Met. mit ihm zusammen. Ebds. *βορὰν* Cod. Colb. Cod. O am Rande, *βρῶμα* Gr. B. — *ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ* Lat. A. Timoth. Rufin. in einigen Codd. Cod. Colb. Met. Cod. O am Rande, *θεοῦ* Syr. Arm. 1 Arm. 2 B. Iren. — *γένωμαι* Lat. A Syr. Cod. Colb. Met. gegen B *εὑρεθήσομαι*. — *λιτανεύσητε τὸν Χριστὸν* Lat. A Cod. Colb. (*τῷ Χρ.* Met.) und Cod. O am Rande für *τὸν κύριον* B. Arm. 1 Arm. 2 Syr. Syr. Fr. p. 296. — *κατάκριτος* alle gegen Gr. B (*ἐλάχιστος*). — Cap. 5. *δεδεμένος* Lat. A Cod. Colb. *ἐνδεδεμένος* Syr. Eus. Syr. Arm. 1 B. Eus. — *καὶ εὔχομαι* Lat. A Syr. Eus. Syr. Cod. Colb. Met. gegen *ἃ καὶ εὔχ.* Arm. 1 Arm. 2 B Eus. — *ἕπομαι* Lat. A Cod. Colb. Met. Cod. O am Rande für *σύντομα* Arm. 1 Arm. 2 Syr. Syr. Eus. B. Eus. — *κακαὶ κολάσεις* Lat. A Cod. Colb. Syr. für *καὶ κόλασις* B oder *καὶ κολάσεις* Met. — Cap. 6: *τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου* Lat. A Arm. 1 Syr. Fr. p. 296 Arm. 2 Sever.

Timoth. Syr. Fr. IX XIII XIV Cod. Colb. — Dagegen *Χριστοῦ τοῦ θεοῦ μου* B und Anastas. Sinaita, wol aus dogmatischen Gründen geändert; Met. blos *τοῦ Χριστοῦ*. Eine besonders wichtige Stelle findet sich ferner Cap. 8. Hier lesen zunächst die verschiedenen Manuscripte übereinstimmend: *οὐκ ἔτι θέλω κατὰ ἀνθρώπους ζῆν· τοῦτο δὲ ἔσται, ἐὰν ὑμεῖς θελήσητε* (Gr. B *θέλητε*). Dann aber steht bei Lat. A Arm. 2 Cod. Colb. Met. und Cod. O am Rande *θελήσατε οὖν ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε* (Lat. A lässt *οὖν* aus). Dieser Satz fehlt bei B und Arm. 1; erstere Codd. geben dafür ein paulinisches Citat *Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκ ἔτι ἐγὼ, ἐπειδήπερ ζῇ ἐν ἐμοὶ ὁ Χριστός* (Gal. II, 19), welches sich auch im Men. Gr. ad XX Dec. findet (Cod. O schliesst es in Klammern). Das Citat kann kaum vom spätern Interpolator herrühren; jedenfalls aber fehlte der Zusatz von A bei B, nur dass ein Zeuge bei A (Arm. 1) mit B geht, und ein Manuscript von B mit A. Die Stelle lehrt deutlich, wie die verschiedenen Texte später unter einander gemischt worden sind. — In demselben Capitel liest ferner Cod. Colb. Met. mit Lat. A Arm. 1 Arm. 2 nach *ὅτι ἀληθῶς λέγω* die Worte *τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς*, und dann *αἰτήσασθε περὶ ἐμοῦ*. Die ersteren Worte fehlen bei B gänzlich, und im Folgenden liest er *καὶ ὑμεῖς συνεύξασθέ μοι*. Unmittelbar darauf *ἵνα ἐπιτύχω* bei Lat. A Arm. 2 Cod. Colb. Sim. Met.; dagegen hat B *ἵνα τοῦ σκόπου τύχω ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Beide Zusätze bei B gehören dem ursprünglichen Texte an, denn ersterer wird durch eine Glosse zu Arm. 2, letzterer durch Arm. 1 bestätigt. Endlich lesen Cod. Colb. Lat. A Arm. 1 Arm. 2 *ἐὰν πάθω ἠθελήσατε*, wofür B *ἐὰν πάθω ἠγαπήσατε* bietet. Cap. 9. lässt B in *μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει* die Worte *Ἰησοῦς Χριστὸς* weg gegen Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Cod. Colb. Met.; für *ἡ ὑμῶν ἀγάπη* (Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Cod. Colb. Met. hat B *ἡ ὑμῶν* [*ἡ*] *εἰς αὐτὸν* (Lat. B *ἐν αὐτῷ*?) *ἀγάπη*. Ebendaselbst fehlen bei B Arm. 1 die Worte *τῇ κατὰ σάρκα*, welche bei Lat. A Arm. 2 Cod. Colb. Cod. O am Rande Met. Syr. sich finden. Cap. 10 lesen Arm. 2. Colb. *περὶ τῶν προελθόντων με*, wofür B *περὶ τῶν προσελθόντων* ohne *με*, Arm. 1 einen mittleren Text *περὶ τῶν προελθόντων* (s. Petermann zur Stelle) bietet. Met. mit Cod. O am Rande *τῶν συνελθόντων μοι*, womit auch Lat. A zu stimmen scheint.

Ziehn wir nun aus dieser Darstellung das Resultat, so ergibt sich, dass Cod. Colb. keineswegs ohne Weiteres der Familie B beizuzählen ist. Vielmehr sind trotz der oben zusammengestellten Uebereinstimmungen mit B seine Uebereinstimmungen mit Lat. A wiederum so in die Augen fallend, dass die Annahme eines äussern Verwandtschaftsverhältnisses mit A unabweislich wird. Sonach bleibt nur eins von beiden möglich: entweder gehörte Cod. Colb. ursprünglich zur Familie B und wurde nach dem Texte von A durchcorrigirt; oder er gehörte ur-

sprünglich zu A, und hat eine Ueberarbeitung erfahren, die ihn dem Texte B näher brachte. Sieht man nun die oben zusammengestellten Varianten auf die eine oder die andre Möglichkeit hin an, so kann der Entscheid nicht zweifelhaft sein. Die Uebereinstimmung mit B bezieht sich meist auf allerhand Einschiebsel, die sich bei genauer Betrachtung zwar nicht alle, aber doch bei weitem zumeist als späteren Ursprungs auswiesen; die übrigen Varianten aber sind mit Ausnahme von zweien oder dreien, die sich ebenfalls sehr leicht als spätere Aenderung erklären lassen, kaum der Rede werth. Dagegen bietet Cod. Colb. eine bei weitem grössere Anzahl mit A gegen B stimmende Varianten, deren Erklärung aus späterer Correctur so gut wie unmöglich ist. Hierzu kommen eine Reihe von solchen Varianten, die theils Cod. Colb. eigenthümlich sind, theils mit einer oder der andern zu A gehörigen Uebersetzungen zusammentreffen (mit Arm. 1 oder Arm. 2).

Sonach folgern wir 1) Cod. Colb. gehört der Textfamilie A ursprünglich an. 2) der ihm zu Grunde liegende Text hat eine spätere Ueberarbeitung erfahren, welche insbesondre eine Reihe von Zusätzen des Textes B herübergenommen hat.

Im Wesentlichen dasselbe Urtheil ist über den griechischen Text des Simeon Metaphrastes zu fällen. Auch dieser setzt ursprünglich den Text A voraus und stimmt mit dem Cod. Colb. theils in den aus B herübergenommenen Zusätzen, theils in dem grössten Theile der übrigen (mit Lat. A gemeinschaftlichen oder selbständigen) Varianten überein. Einige wenige ebenfalls im Obigen mit verzeichnete Varianten hat er indessen gemein mit dem Texte B auch gegen Cod. Colb., insbesondre die Weglassung des Zusatzes der Familie A *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν κτλ.* (Cap. 2). Doch werden diese aufgewogen durch einige Varianten mit Lat. A gegen Cod. Colb. und B.

Bemerkenswerth ist endlich, dass sich in den älteren Editionen Spuren von Manuscripten der Familie B erhalten haben, welche von ihrer Familie in einer Anzahl Stellen abweichen. So insbesondre Cap. 8 in dem Zusatze von A und Met. *θελήσατε ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε*, desgleichen das *κατὰ σάρκα* Cap. 10 u. s. w. An mehren Stellen ergeben sich bei B auch Varianten eines ungenannten Manuscriptes, welche mit Sim. Met. allein gegen alle übrigen Auctoritäten stimmen (vgl. Cap. 4 *τῷ Χριστῷ*, Cap. 10 *τῶν συνελθόντων μοι κτλ.* [1]). Die nächstliegende Erklärung dieser Erscheinung wäre die Annahme einer ähnlichen Mischung des Textes nur in umgekehrter Weise wie bei Cod. Colb.; doch sind die Spuren, die uns über diese Manuscripte aufbehalten sind, (in den von älteren Herausgebern angegebenen Varianten werden die benutzten Manuscripte niemals genannt und noch weniger be-

1) Doch vgl. hierfür auch Lat. A: de advenientibus mecum.

schrieben) viel zu unbedeutend und unsicher, als dass sich erhebliche Folgerungen daraus ziehn liessen [1]).

Werfen wir nun noch einen Blick auf die übrigen Auctoritäten, so ergibt sich ebenfalls schon aus obiger Zusammenstellung, dass dieselben zunächst die Zusätze von B Cod. Colb. Met. grösstentheils nicht kennen, in dieser Hinsicht also mit Lat. A zusammengehn. Dem Texte von Arm. und Syr. wird von uns je eine besondre Darstellung weiter unten gewidmet werden: hier beschränken wir uns für beide nur auf die eine vorläufige Bemerkung, dass hierdurch ihre Zugehörigkeit zur Familie A noch nicht ohne Weiteres erwiesen ist, da der Fall denkbar wäre, dass beide mit Lat. A zwar den zusatzfreieren Text, mit B aber eine grössere Anzahl Varianten gemein hätten. Doch wird sich wenigstens für Arm. dessen Zugehörigkeit zur Familie A im Allgemeinen mit einigem Scheine aus den oben mitgetheilten Varianten erschliessen lassen.

Dagegen gehören unbedingt zur Familie A in ihrer ursprünglicheren, durch die lat. Codd. verbürgten Gestalt Timotheus Alexandrinus, Syr. 2 und Arm. 2. Von Timoth. war schon früher (im zweiten Abschnitte) erwiesen worden, dass die bei ihm vorliegenden Citate unabhängig von einer syrischen Gesammtübersetzung der ignatianischen Briefe sind. Sein Zeugniss wird mithin für die vorliegende Frage die Bedeutung einer selbständigen aus dem Griechischen gemachten Version in Anspruch nehmen. Die von ihm aufbewahrten Fragmente des Römerbriefes sind: Cap. 3. *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθὸν* — Cap. 4. *ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύητε.* Cap. 6. *καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* — zu Ende, also das ganze Cap. mit Ausnahme des ersten Satzes. In allen diesen Abschnitten stimmt er buchstäblich mit Lat. A in Weglassungen, Zusätzen und sonstigen Varianten, mit einziger Ausnahme von Cap. 4: *ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις,* wo *πάσαις* ausser bei Cod. Colb. Met. auch bei Lat. A fehlt, aber durch alle übrigen Auctoritäten Arm. 1 Arm. 2 Syr. B bestätigt wird [2]).

Was ferner den von uns sogenannten zweiten Syrer be-

1) Obige Bemerkung über das Verhältniss eines Manuscriptes von B war lange niedergeschrieben, ehe ich die Dressel'schen Collationen benutzen konnte. Ich füge jetzt hinzu, dass jenes von älteren Editoren offenbar sehr sorgfältig verglichene Manuscript wahrscheinlich der Codex Ottobonianus (O) gewesen ist, der am Rande nach dem Texte des Simeon Metaphrastes durchcorrigirt ist. Alle von mir früher notirten Varianten jenes ungenannten Manuscriptes finden sich wenigstens in den Randglossen des Cod. O wieder. — Uebrigens scheint auch Cod. Vat. hie und da Veränderungen nach dem Texte von A erfahren zu haben.

2) So gut, wie gar nicht, in Betracht kommt für den Römerbrief Severus, der zwar die Stelle Röm. 6. *ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου* mit A gegen B übersetzt, im Uebrigen aber keine Anhaltepunkte zur Entscheidung bietet.

trifft, so ist schon oben bemerkt worden, dass sein freilich nur bis gegen die Mitte des 2. Cap. reichender Text aus dem Martyrium des Ignatios genommen ist, völlig selbständig von den übrigen syrischen Uebersetzungen. Jetzt fügen wir hinzu, dass auch er mit Lat. A gegen die Familie B stimmt. Eine einzige Variante stimmt mit Gr. B: die Einschiebung des *εἰς πέρας* im ersten Capitel. Doch ist die Wortstellung so, dass hier nicht sowol eine Uebereinstimmung mit B, sondern mit Syr. anzunehmen ist, wie wir später zeigen werden. Eine Variante ferner mit Cod. Colb. Met., zugleich mit Arm. 2: die Weglassung des *μὴ* vor *φείσησθε*. Ausserdem finden sich allerdings noch allerhand andre Abweichungen von Lat. A, aber diese geben doch keine Varianten für Cod. Colb. oder für Familie B, sondern sind theils völlig isolirt (inscr. *ἣν καὶ ἀσπάζομαι κτλ.* Cap. 1. Weglassung des *δεδεμένος* etc.), theils in Uebereinstimmung mit Syr. 1 und Arm. 1 (s. unten) gegen alle sonstigen Auctoritäten, einmal auch allein mit Arm. 2. (die Uebersetzung des *ἔξω* Cap 2 mit inveniam). Ueberall aber, wo zwischen Lat. A und B zu entscheiden ist, stellt sich Syr. 2 auf die Seite von Lat. A.

Der zweite Armenier endlich bietet ebenfalls den Römerbrief in den Märtyreracten des Ignatios. Sein Text ist, wie schon Petermann gesehn hat, nicht aus dem Syrischen, sondern unmittelbar aus dem Griechischen geflossen. Dadurch gewinnt sein Zeugniss selbständige Kraft; werthvoll aber ist es insbesondre auch dadurch noch, dass er nicht blos wie Syr. 2 ein grösseres Fragment, sondern den ganzen Römerbrief enthält.

Was den Text von Arm. 2. betrifft, so stimmt er mit Lat. A in dessen Weglassungen eben so wie in dessen Zusätzen gegen Cod. Colb. und B zusammen. Dagegen finden sich auffallender Weise zwei sehr secundäre Zusätze, nämlich Cap. 5. das Einschiebsel *ἀνατομαὶ διαιρέσεις*, welches in den ältern Handschriften von Lat. A ebensowol als von B (laut Eus.) fehlte, und Cap. 10 der Zusatz von Cod. Colb. und Arm. 1: *τουτέστιν Αὐγούστου εἰκάδι τρίτῃ*. In den Varianten stimmt Arm. 2. mit Lat. A gegen B: inscr. *ἠγαπημένην*. — *χριστονόμος*. — Cap. 2. Weglassung des *ἀρέσαι* nach *θεῷ*. — *γενήσομαι λόγος θεοῦ*, und gleich darauf *ἠχὼ* für *τρέχων*. — *μὴ παράσχησθε*. Cap. 3. *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθὸν* mit dem Zusatze *ὁ γὰρ θεός κτλ.* — *κατάκριτος*. — Cap. 6. Weglassung des *θεοῦ* vor *ἔσομαι* (aber für *ἄνθρωπος* vielmehr angelus). Cap. 7. *ἐπιθυμεῖτε*. Cap. 8. *τῷ θεῷ χρῆται* [1]). —

Mit B gegen Lat. A: inscr. *κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην*. — Cap. 1. *δεδεμένος γάρ*. — Der Zusatz *εἰς πέρας* oder *πέρατος*. — *φείσησθε* ohne *μή*. — Cap. 4. *πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις*. — *καθα-*

1) Auch mit Lat. A (und B) gegen Cod. Colb.: Cap. 3. *οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον*. Cap. 4. *θεῷ θυσία*. Cap. 5. *μηθέν με ζηλώσαι* (*ζηλῶσαι*). Cap. 6. *τὰ πέρατα*. Cap. 7. *φιλοῦν τι* [*ἄλλο*].

ρὸς ἄρτος θεοῦ. — *ἀληθῶς* für *ἀληθὴς* (mit Lat. B, aber gegen Gr. B). — *λιταν. τὸν κύριον.* — Der Zusatz *ἐν αὐτῷ* zu *ἀναστήσομαι* (auch mit Cod. Colb.). — Cap. 5. *ἃ καὶ εὔχομαι.* — *σύντομα.* — Allein alle diese Varianten der letzteren Art beweisen nicht ein Verhältniss der Abhängigkeit von B, weil Arm. 2. sie entweder mit Syr. oder insbesondre häufig mit Arm. 1, oft mit beiden, gemeinschaftlich hat. Hieraus folgern wir aber, in Uebereinstimmung mit mehren andern weiter unten noch genauer zu entwickelnden Spuren, dass die ursprünglich selbständig aus dem Griechischen gemachte Uebersetzung des Römerbriefs späterhin nach Arm. 1 corrigirt worden ist.

Dass übrigens spätere Correcturen ziemlich zahlreicher Art mit dem älteren Texte von Arm. 2 vorgenommen worden sind, beweisen eine Anzahl von Glossemen, welche sich neben der ursprünglichen Lesart finden. Bemerkenswerth sind darunter folgende: Cap. 2. findet sich neben der Lesart von Lat. A ego verbum sum die Bemerkung „(aut: ego Dei sum)"; neben iterum ero mera vox das Glossem „(aut: iterum ero currens)". Cap. 6. neben der gewöhnlichen Lesart partus meus die missverständliche von Lat. A (*τόκος* für *τοκετὸς*) „(aut: fenus et lucrum meum)"; Cap. 7. ignis amandi mit dem parenthet. Zusatze alienum quidquam; Cap. 8. ut assequar in Parenthese der Zusatz von B scopum illum (*τοῦ σκοποῦ*). Die blos parenthetische Anführung solcher Varianten ist freilich sehr ungenügend. Einmal bleibt die Möglichkeit der Unvollständigkeit sehr nahe liegend; und namentlich möchten wol sämmtliche bei Lat. A fehlende Zusätze erst später bei Arm. 2 eingedrungen sein; sodann aber ist man nicht einmal davon vergewissert, welche Lesart von zwei nebeneinander im Text stehenden die ursprüngliche war, da die blos parenthetische Anführung in der Aucher'schen Ausgabe ebenso wenig als das hie und da eingefügte aut hierfür genügende Sicherheit bietet. So mögen namentlich in der Stelle Cap. 6. die Worte „fenus et lucrum meum" ursprünglich nach Lat. A bei Arm. 2 gestanden haben, und erst bei der späteren Correctur mag die richtige Lesart partus meus aus Arm. 1 nachgetragen worden sein, also grade umgekehrt, als gegenwärtig die Textgestalt bei Aucher bietet. Wenigstens spricht hierfür der Umstand, dass wol für eine Ueberarbeitung des ursprünglich mit Lat. A stimmenden Textes nach Arm. 1 Spuren vorliegen, nicht aber für einen Sachverhalt umgekehrter Art. —

Hiermit schliessen wir die allgemeine kritische Untersuchung über die Textfamilien der ignatianischen Briefe ab, und geben das Gewonnene nun in folgender kurzen Uebersicht:

Zu Familie A: Für ep. ad Eph. Magn. Trall. Philad. Smyrn. Polyc.: Lat. Cod. Caj., als der relativ vorzüglichste; dann

Lat. Cod. Montacut. (bei Usher); Gr. Cod. Med., Cod. Casanat., schon mehrfach alterirt.

Theodoret, Pseudo-Athanasios, Gelasius; die syr. Citate bei Timotheos, Severus, Fragm. IX — XIV. Spuren von früheren Textverschiedenheiten auch hier (insbesondre Eph. 7). — Vorläufig Arm.

Für den Römerbrief insbesondre: wiederum Lat. Codd. Caj. und Montac. ferner Timoth., Syr. 2;

Arm. 1 (wenigstens in den Weglassungen und Zusätzen). Arm. 2 ursprünglich genau nach Lat. A übersetzt, dann nach Arm. 1 durchcorrigirt.

Cod. Colb., Sim. Metaphr. und die Randbemerkungen des Cod. Ottob., ursprünglich mit Lat. A, aber in einer nach B ergänzten und theilweise überarbeiteten Recension.

Zu Familie B: die lat. und griechischen Codd. des interpolirten Textes sämmtlich, sammt den patristischen Citaten, die diesen Text voraussetzen.

Aus der Zeit vor den Interpolationen: Eirenaeos, Eusebios (in der Hauptsache), dies die ältesten Zeugen für einen griech. Text der ignat. Briefe überhaupt.

Maximus, Johannes Damascenus, Antonius Melissa, als Repräsentanten eines noch von den spätern Interpolationen freien, doch schon mannichfach geänderten Textes. Alle drei, sicher aber die beiden letzten, stehn zu einander in einem engern Verwandtschaftsverhältnisse, und repräsentiren einen besondern Zweig der Familie B.

Antiochos Monachos bietet einen mehrfach mit den vorhergehenden verwandten, übrigens ganz secundären, und aus A und B gemischten Text. Die Interpolationen in den gegenwärtigen Codd. von B kennt er noch nicht.

---

b) Von der armenischen Version insbesondre.

Es liegt uns nun ob, das Verhältniss der armenischen Uebersetzung der ignatianischen Briefe zu den beiden Textfamilien A und B genauer zu ergründen. Die Untersuchung hierüber wird uns den Weg bahnen zur Betrachtung der syrischen Uebersetzung. Wenn der kürzere syrische Text nur Excerpt ist aus einer dem Armenier zu Grunde liegenden syrischen Version, so müssen natürlich sowol Arm. als Syr. allenthalben in der Hauptsache derselben Textfamilie angehören, sei diese nun A oder B. Ebenso müssen die Briefe und Abschnitte, welche bei Syr. und Arm. zugleich sich finden, dasselbe Verhältniss einnehmen zu den vorhandenen Textfamilien, in welchem die übrigen Briefe und Abschnitte, welche bei Syr. fehlen, zu denselben stehn. Hieraus ergibt sich

die Nothwendigkeit, eine Scheidung vorzunehmen zwischen dem, was bei Syr. fehlt, und dem, was bei letzterem zugleich vorhanden ist. Wir haben zunächst ganz unabhängig vom Syr. die Briefe und Briefabschnitte zu durchforschen, welche bei diesem fehlen, und in ihnen das Verhältniss des armenischen Textes zu den beiden Textfamilien festzustellen. Erst wenn dieses geschehn ist, können wir uns mit den übrigen Briefen und Briefabschnitten beschäftigen, die der Syrer ebenfalls bietet; dies aber wird unmöglich sein ohne fortlaufende Vergleichung eben jener syrischen Textgestalt selbst, daher wir denn diesen Theil der Untersuchung passender dem nächsten Abschnitte vorbehalten, der von der syrischen Recension insbesondre handelt.

Wir beginnen unsre Betrachtung des armenischen Textes mit den 4 Briefen, welche bei Syr. fehlen, wobei wir nur Cap. 4. 5. des Trallerbriefes vorläufig ausscheiden.

Zuerst der Magnesierbrief. Hier ist die Uebereinstimmung von Arm. mit dem Texte von A so in die Augen fallend, dass sie kaum einer ausführlicheren Begründung bedarf. Natürlich ist wiederum abzusehn von den Interpolationen des Textes B, soweit dieselben sich mit einiger Sicherheit ausscheiden lassen; die behauptete Uebereinstimmung mit A hat also nur den Sinn, dass damit ein Gegensatz auch gegen die ursprüngliche Textrecension B ausgesprochen sein soll. Aber auch mit dieser — nach dem ganzen Entwicklungsgange unserer Untersuchung selbstverständlichen — Einschränkung ist die bei Weitem überwiegende Uebereinstimmung des Armeniers mit A ganz unzweifelhaft. Der Stellen, auf die sich diese Thatsache gründet, sind so viele, dass wir nur die allerdeutlichsten herausheben wollen. Cap. 1. *θεοπρεπεστάτου* für *θείου καὶ ποθεινοῦ*. — *τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου* für das einfache *τοῦ αἰῶνος τούτου*. Cap. 2. *συνδούλου* für *συμβιώτου*. — *ὡς χάριτι θεοῦ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ* für *καὶ τῷ πρεσβ. χάριτι*. [Lat. B *ἐν χάρ.*] *θεοῦ ἐν* [Lat. B *καὶ*] *νόμῳ Ἰ. Χρ.* — Cap. 3. *κατὰ δύναμιν* für *κατὰ γνώμην*. — *ἐπεὶ οὐχ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον κτλ.* für *οὐ γὰρ τουτονὶ κτλ.* — Cap. 4. *καλοῦσι* (wenigstens dasselbe Verbum bei Arm.), für *λέγουσι*. — Cap. 7. *ἐποίησεν* für *ποιεῖ*. — *μηδὲν πειράσησθε εὔλογόν τι φαίνεσθαι κτλ.* für *μηδέ τι φαινέσθω ὑμῖν εὔλογον*. — *ἐν τῇ ἀγάπῃ* für *ἐν πίστει*. — Cap. 8. *ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι* für *ἀρνούμεθα χάριν εἰληφέναι*. — *ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησε* für *ὃς πάντα κατευηρέστησε* u. s. w. Hierzu lassen sich eine Reihe von Zusätzen fügen, die Arm. mit A gemein hat, während B sie nicht kennt. So Cap. 3. der Zusatz *τὸν τὰ κρύφια εἰδότα* zu *θεόν*. — Cap. 4. (zum Schlusse des Cap.) die Worte *διὰ τὸ μὴ βεβαίως κατ᾽ ἐντολὴν συναθροίζεσθαι*. — Cap. 6. *καὶ τοῖς προκαθημένοις εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας*. — Cap. 9. *ἐπεὶ ἀπὸ τῆς ὁρμῆς ἐλεγχθήσεται*. — Cap. 13. *ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει*

(hier hat Arm. den Zusatz obwol mit einigen Abweichungen). — Cap. 15. *ἐπισκόπῳ Σμυρναίων.* Wir könnten dieses Verzeichniss um ein Beträchtliches noch vermehren; doch mögen diese Beispiele genügen; wenigstens sind grade die vorliegenden Stellen sämmtlich von der Art, dass man kaum bei einer einen Grund wird auffinden können, warum der spätere Ueberarbeiter sie hätte weglassen sollen. Hierzu liessen sich noch eine Anzahl von solchen Stellen fügen, in welchen eine grössere Aenderung der Lesart vorliegt, ohne dass man berechtigt wäre, die Schuld auf den Interpolator zu schieben. So Cap. 7. *διαφεύξεσθε* bei B für *διαφυγόντες θεοῦ τευξόμεθα.* — Cap. 6. *ἀλλήλους ἀγαπήσωμεν* bei B für *ἐντρέπεσθε ἀλλήλους.* — Cap. 10. *ἵνα μὴ ὁ ἀλλότριος ὑμῶν κυριεύσῃ* für *ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν* u. s. w. In allen diesen Stellen bietet A r m. d e n T e x t v o n A.

Andrerseits finden sich aber doch wiederum Einzelnheiten, in welchen Arm. mit B stimmt. So fehlt bei B der Satz Cap. 7 *ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι᾽ ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων* (sc. *οὐδὲν ἐποίησεν*). Hier lässt Arm. wenigstens die beiden ersten Worte *ἡνωμένος ὤν* ebenfalls weg. Cap. 8 fehlen bei B die Worte *ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών,* dafür nur *οὐ ῥητός, ἀλλ᾽ οὐσιώδης.* Arm. und Sev. nun lassen beide das *ἀΐδιος, οὐκ* ebenfalls weg (während Timoth. mit A es festhält). Sehr instructiv endlich ist die Stelle Cap. 13 *ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική.* Hier lässt nun B (abgesehn von der Variante zum Schlusse *ἵνα ἕνωσις ᾖ κατὰ θεὸν ἐν ὑμῖν*) den ganzen Zusatz *κατὰ σάρκα — καὶ τῷ πνεύματι* weg; Arm. aber bestätigt diese Weglassung zwar nicht im Ganzen, aber doch in einzelnen Worten. Während nämlich *καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ* stehn bleibt, lässt er im Anfange das *κατὰ σάρκα* und zum Schlusse das *καὶ τῷ πνεύματι* weg. Dgl. Weglassungen ändern natürlich das Urtheil nicht, welches den Arm. der Familie A zuweist, aber sie liefern wenigstens dafür einen Beweis, dass der Text von A nicht so ohne Weiteres der allein giltige war, daher vielmehr durch solche Weglassungen das Urtheil nur noch gekräftigt wird, welches auch in der Textfamilie A eine Anzahl später eingedrungener Zusätze fand, denen gegenüber B trotz anderweitiger Interpolationen den reinen Text aufbewahrt hat.

Varianten im Einzelnen, welche eine Uebereinstimmung von Arm. mit B erwiesen, sind im Magnesierbriefe ziemlich selten. Abgesehn von sehr unbedeutenden Kleinigkeiten (Cap. 3. *ὑμᾶς* für *ἡμᾶς.* Cap. 10. *καὶ* für *ὡς.* Cap. 11. *ἡμᾶς* für *ὑμᾶς*), vgl. bes. Cap. 3. *οὐ προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν,* A, wofür Arm. mit B *οὐ πρὸς τὴν φαινομένην ἀφορῶντες νεότητα* haben, eine jedenfalls richtige Lesart auch aus i n n e r n Gründen, wenn man die vorhergehenden Worte vergleicht, wo die Magnesier gewarnt

werden *μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου*. Es ist also vom Alter der Person, nicht vom Alter des Amtes die Rede; und dass A von letzterem spricht, erweist sich als eine dogmatische Aenderung. Hiermit endigt zugleich aller Streit über die Auffassung der Worte *νεωτερικὴ τάξις*. Cap. 8. liest Arm. mit B *κατὰ νόμον Ἰουδαϊκὸν*, während Lat. A *κατὰ Ἰουδαϊσμὸν*, Cod. Med. und Casanat. aber die aus beiden Lesarten entstandenen Worte *κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμὸν* bieten. In demselben Cap. lassen Arm. und B in den Worten *ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ* das *αὐτοῦ* weg.

Alle diese Varianten sind freilich bei weitem nicht im Stande, die Uebereinstimmungen mit A aufzuwiegen; ja sie würden nicht einmal die Benutzung von Handschriften der Familie B durch den Armenier erweisen, da in den oben besprochenen Varianten mit B Arm. wie es scheint stets den richtigen Text bewahrt hat, dieser aber unabhängig von B auch in Handschriften von A sich erhalten haben kann (vgl. insbes. das *κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμὸν* von Cod. Med.). Allein ein andrer Umstand beweist allerdings eine Benutzung von Handschriften der Familie B durch den Arm. Es finden sich nämlich mehre Stellen, in welchen Arm. einen aus A und B gemischten Text bietet. Hierher gehört Cap. 3. die Lesart ad hominem carnalem, aus *πρὸς σάρκα* von A und *πρὸς ἄνθρωπον* von B zusammengesetzt. — Cap. 5: imago principis huius mundi, aus *τοῦ κόσμου τούτου* (sc. *χαρακτῆρα*) von A und *εἰκόνα τοῦ ἄρχοντος τῆς πονηρίας* (B) entstanden. Cap. 6. sumite in vos similitudinem Dei et concordiam, wesentlich mit A (*ὁμοήθειαν θεοῦ λαβόντες*), aber aus B (*ἐν ὁμονοίᾳ*) ist der Zusatz *καὶ ὁμονοίαν* bei Arm. geflossen. Ebendas. auch die Lesart sed (cum) amore Jesu Christi, näher an B *ἀλλ' ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, aber das Wort *ἀγάπη* wol aus A herübergenommen, welcher *ἀλλ' ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἀλλήλους διαπαντὸς ἀγαπᾶτε* liest. Endlich gehört hierher vielleicht auch Cap. 10. Hier liest A *τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν*, Gr. B hat für die letzteren Worte *τὴν παλ., τὴν σεσηπυῖαν*. Dafür liest nun Arm quod acidum factum est (sc. fermentum) corruptione, las also beide Participia *ἐνοξίσασαν* und *σεσηπυῖαν*. Doch könnte dies lediglich aus dem Texte von B hervorgegangen sein, da Lat. B quod corrumpit et putrefacit bietet, also ebenfalls zwei Participia voraussetzt.

Auf alle Fälle geht aus dem Gesagten soviel hervor, dass Arm. obwol er nach wie vor zur Familie A zu rechnen ist, doch einem gewissen Einflusse auch von B unterliegt, und mehrfach mit B gegen A geht, mehrfach auch einen aus beiden gemischten Text bietet. Dass diese Erscheinung einen secundären Ursprung von Arm. voraussetzt, ist wol an und für sich klar.

Bestätigt wird dies noch durch einen andern Umstand. In Stellen nämlich, deren Sinn durch schwierige Worte dunkel ist, bietet Arm. gegen A und gegen B eine dritte Variante, die

gleichwol aus der Schwierigkeit nicht heraushilft. So liest A Cap. 3. *συγχρᾶσθαι*, B bietet dafür das wie es scheint erleichternde *καταφρονεῖν*, und Arm. hat das ganz secundäre spectare, wodurch der ursprüngliche Sinn keine Aufhellung erlangt. Aehnlich Cap. 10, wo Gr. A *ἀλίσθητε* wol richtig liest; Lat. A setzt durch seine Uebersetzung salvificemini (für salificemini) dasselbe Wort voraus. B liest *αὐλίσθητε* (Lat. B exsultate) und Arm., wol nur aus dem Zusammenhange rathend, conjungite vos.

Hierzu lassen sich noch eine Reihe von Varianten fügen, die Arm. eigenthümlich hat: theils Weglassungen wie inscr. *ἐν ᾧ ἀσπάζομαι*. Cap. 1. *ἀγαλλιώμενος*. Cap. 4. *βεβαίως*. Cap. 7. *ὡς* vor *ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν*. Ebendas. das *ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ* und *ὄντα καί*. Cap. 8. *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. Cap. 10. *διὰ τοῦτο — γινόμενοι*. Cap. 11. *καὶ βεβαίως*. Theils erleichternde Zusätze, wie Cap. 3. tantum zu *οὐκ αὐτῷ δέ*. Cap. 4 *θεοῦ* zu *κατ' ἐντολήν*. Cap. 6. in fine temporum apparuit corpori für das einfache *ἐν τέλει ἐφάνη* u. s. w. Anderwärts ist die Uebersetzung geradezu paraphrasirend und interpretirend: so der Anfang von Cap 5: oportet intelligere quod omnium rerum finis est für *ἐπεὶ οὖν τέλος τὰ πράγματα ἔχει*. Ferner der Anfang von Cap. 6: et quoniam in eo quod antea scripsi de episcopo et presbyteris et diaconis vidi omnem coetum vestrum plenum sancta fide et amore, et peto a vobis ut in concordia et Deo faciatis omnia, womit man den Text von A vergleichen mag: *ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς προγεγραμμένοις προσώποις τὸ πᾶν πλῆθος ἐθεώρησα ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, παραινῶ ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράσσειν*. Cap. 8: *εἰ γὰρ μέχρι νῦν — ζῶμεν* schiebt Arm. wie es scheint ein Glossem ein: sed nunc quando cognovimus veritatem, et etc. Cap. 9. wird der Ausdruck *κυριακὴ* durch Domini dies sancta et prima umschrieben. Aehnliches findet sich noch in ziemlicher Menge. Zuweilen wird der Ausdruck von A in verkürzter Gestalt wiedergegeben: so Cap. 5. *τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος* durch pati et mori, Cap. 9. *εἰς καινότητα ἐλπίδος* ad hoc gaudium u. s. w.

Aus allem geht hervor, dass mindestens die armenische Uebersetzung wie sie vorliegt, an sehr vielen Stellen einen ziemlich secundären Text repräsentirt. Doch lässt sich freilich aus den dem Arm. eigenthümlichen Verschiedenheiten nicht mit Sicherheit auf die dem Arm. zu Grunde liegende syrische und hinwiederum auf die dem Syrer zu Grunde liegende griechische Textgestalt schliessen, da vieles jedenfalls nicht auf Rechnung des übertragenen Textes, sondern des Uebersetzers selbst zu setzen ist. Hierzu kommt dass der armenische Text selbst wie wir schon oben gesehn haben, sehr im Argen liegt, und mannichfache spätere Aenderungen erlitten haben muss. Indessen lässt sich trotz alledem die Thatsache nicht umstossen, dass der Armenier eine zwar ursprünglich aus A geflossene, aber bereits mehrfach gemischte Textgestalt darbietet.

Andrerseits gehn wir jedoch keineswegs so weit, behaupten zu wollen, dass Arm. nirgends den richtigen Text gegen Cod. Med. aufbewahrt habe. Schon oben haben wir gesehn, dass er an einigen Stellen mit B eine vorzüglichere Lesart bietet. Dem fügen wir jetzt noch weiter hinzu, dass er auch mannichfach Verderbnisse des Cod. Med. (und Casanat.) aufgezeigt und gegen diese Autorität den Text von Lat. A aufrecht erhält. So liest er Cap. 6 *τὸν πλησίον* mit Lat. A B Dam. gegen *τῷ πλησίον* Med. — Cap. 7. (*ἐν ἀγάπῃ*) *τῇ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν* mit Lat. B gegen *εἷς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς* Med. — Ebendas. *εἰς ἕνα ναὸν* mit Lat. A (vgl. auch B *ὡς εἷς εἰς τὸν ναὸν*) gegen Med., der *ἕνα* weglässt. — Cap. 9. die Weglassung des *ζωὴν* vor *ζῶντες*. Cap. 10. *ὀσμῆς* mit Lat. A für *ὁρμῆς*. Cap. 14. *παρεκάλεσα* für *παρεκέλευσα*. Cap. 15. *ἀδιάκριτον* für *διάκριτον*.

Wir wenden uns jetzt zum **Trallerbriefe**. Auch **hier geht Arm. in der Hauptsache mit A gegen B**: nur ist es theilweise schwierig, zu erweisen, inwieweit die Abweichungen des Textes B von A und Arm. eine ursprüngliche Textverschiedenheit waren oder erst durch den Ueberarbeiter hereinkamen. Zu den ursprünglichen Varianten lassen sich indessen mit einiger Sicherheit folgende zählen: Inscr. *ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι* für *ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι*. Cap. 1. *ἐδήλωσεν μοι* für das einfache *ἐδήλωσε*. — *εὔνοιαν* ohne *ὑμῶν*. — *μιμητὰς ὄντας θεοῦ* für *μ. ὄ. Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος*. Cap. 2. *ὅτ᾽ ἂν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσεσθε* für die imperat. Form *τῷ ἐπισκ. ὑποτάσσεσθε* woraus sich dann bei B eine weitere Aenderung ergab. *ὥςπερ ποιεῖτε* für *ὅσαπερ ποιεῖτε* (Lat. B lässt dies ganz weg). Cap. 3. *ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν* für *ὑμεῖς δὲ ἐντρέπεσθε αὐτοὺς ὡς Ἰησοῦν Χριστόν*. — *οὐ καλεῖται* (auch Antioch.) für *ἐκλεκτὴ οὐκ ἔστιν*. Cap. 6. *ὥςπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος* für *ὥςπερ οἰνομέλιτι κώνειον κεραννύντες* (doch las auch Arm. wol *κεραννύντες* für *διδόντες*). Cap. 7. *οὗτος οὐ καθαρός ἐστι τῇ συνειδήσει* für *ὁ τοιοῦτος μεμίανται τῇ συνειδήσει*. Cap. 8. *πραϋπάθειαν* für *πραότητα*. — *ἵνα μὴ — τὸ ἐν θεῷ πλῆθος βλασφημῆται* für *ἵνα μὴ — ὁ λόγος καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται* (die Lesart von B auch bei Dam.). Cap. 9. *τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ* für *τοῦ γενομένου ἐκ Δαβίδ*. (Lat. B beides: qui factus est ex semine David). Cap. 10. *αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν* für *οὐ τῷ ὄντι*. *τί δὲ εὔχομαι* für *καὶ εὔχομαι*. Cap. 12. *ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ τῇ μετ᾽ ἀλλήλων προσευχῇ* für *ἐν τῇ ὁμονοίᾳ τῇ πρὸς ἀλλήλους καὶ τῇ προσευχῇ*. Cap. 13. *μνημονεύετε ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑμῶν* für *μνημονεύετε ἡμῶν*. Doch macht dieses Verzeichniss auf Vollständigkeit keinen Anspruch, vielmehr liessen sich wol noch manche Varianten von B dem Interpolator streitig machen und dem ursprünglichen Texte B vindiciren, wodurch dann der Unterschied von Arm. nur um so grösser werden würde. Auch einige **Zusätze von A kennt Arm., die bei B fehlen**: so Cap. 1. das *ὡς ἔγνων* (findet sich jedoch

bei Lat. B). Cap. 3. τῆς ἀγαπῆς ὑμῶν (auch bei Lat. B). Ferner der ganze letzte Satz Cap. 11: οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν· τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός. Cap. 13. die Worte ὡς τῇ ἐντολῇ zu τῷ ἐπισκόπῳ.

Dagegen sind die Uebereinstimmungen mit B wieder sehr unbedeutend, wenigstens der Zahl nach. Cap. 3. die Weglassung des περὶ ὧν vor πέπεισμαι (wenn dies bei B allein fehlte, würde man es auf Rechnung des Ueberarbeiters gesetzt haben). Cap. 6. vielleicht κεραννύντες für διδόντες (s. oben). Cap 7. πρεσβυτέρων (Plur. für Sing.). Cap. 10. ἄρα καταψεύδομαι ohne οὐ, wo übrigens auch Severus mit B geht, und die Lesart von A jedenfalls einen Irrthum enthält Cap. 12. für εἰς τιμὴν πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ schiebt Arm mit B ein καὶ ein, bietet aber noch einige andre Abweichungen, die B nicht kennt (letzteres wiederholt εἰς τιμήν). Ebendas. ὑμῖν für ἐν ὑμῖν. Cap. 13. ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ für ὁ π. ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. — εὑρεθείημεν für εὑρεθείητε. — Uebrigens liest Arm. mit B in demselben Cap. auch ἔρρωσθε ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, gegen A, welcher ἐν κυρίῳ weglässt. Doch ist diese Uebereinstimmung nur zufällig, da Arm auch sonst ὁ κύριος oder ὁ κύριος ἡμῶν zu dem Namen Christi hinzuzufügen pflegt, wie denn überhaupt bei dem Namen Christi ein so bedeutendes Schwanken der Lesarten statt findet, dass darauf ein Argument für die eine oder andere Textfamilie nicht gebaut werden kann.

In Uebereinstimmung mit dem bisher gefundenen steht es nun aber, wenn auch im Trallerbriefe wieder eine Reihe von Stellen sich finden, wo Arm. beiderlei Familien voraussetzt, oder sonst einen secundären Text bietet So liest er in der Inscr. mit A ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι, lässt aber mit B das καὶ τῷ πάθει weg, welches B weiter unten nachbringt und gleich darauf bietet er statt ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει vielmehr ἐν τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ, womit verglichen werden mag B: ἐν πάθει τῷ διὰ σταυροῦ καὶ θανάτου καὶ ἀναστάσει. Arm. ist hier ebenso wenig im Rechte als B, und der Text von A als der schwierigere verdient den Vorzug. Cap. 1. hat A οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν, B. οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ κτῆσιν. Arm. das ganz secundäre non vanitate sed sagaci sapientia. — Cap. 3. eine der verzweifeltsten Stellen, die auch Arm durchaus nicht ins Reine bringt. Ignatios sagt hier nach dem Texte von A von dem Bischofe der Traller: ὃν λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι, ἀγαπῶντας, ὡς οὐ φείδομαι ἑαυτὸν ποτερον, δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου, εἰς τοῦτο ᾠήθην, ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι. Es leuchtet ein, dass die Worte, wie sie hier stehn, unsinnig sind. Lat. A bietet buchstäblich denselben Text, indem er, ebenfalls bis zum Unsinn, treu übersetzt: quem existimo et impios revereri. Diligentes quod non parco ipsum aliqualem, potens scribere pro illo; in hoc existimet, ut existens condemnatus, velut apostolus vobis praecipiam. Nur das in hoc existimet für εἰς τοῦτο ᾠήθην

und der Conj. praecipiam weichen in etwas von Gr. A ab. Denselben Text giebt nun B in folgender Gestalt: ἣν (so Codd. BFOV) λογίζομαι — ἐντρέπεσθαι. Ἀγαπῶν ὑμᾶς, φείδομαι συντονώτερον ἐπιστεῖλαι, ἵνα μὴ δόξω τισὶν εἶναι προσάντης ἢ ἐπιδεής. Δέδεμαι μὲν διὰ Χριστὸν, ἀλλ' οὐδέπω Χριστοῦ ἄξιός εἰμι· ἐὰν δὲ τελειωθῶ, τάχα γενήσομαι. οὐχ ὡς ἀπόστολος διατάσσομαι. Ebenso Lat. B: ... quia autem diligo vos, parco frequentius vobis scribere: ne videar aliquibus contrarius aut taediosus esse etc., also wörtlich mit Gr. B. Aus einer oberflächlichen Vergleichung ergibt sich, dass B im Verlaufe der Stelle einen so abweichenden Text bietet, dass daraus sehr wenig für die Kritik entnommen werden kann. Wichtiger dagegen sind die ersteren Worte, indem sie wenigstens für ἀγαπῶντας ὡς οὐ φείδομαι die Lesart ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι, statt des unsinnigen ἑαυτὸν πότερον aber συντονώτερον herstellen. Es leuchtet jedoch ein, dass damit der Text im übrigen um nichts gebessert ist. Vergleichen wir nun den armenischen Text, so lautet er folgendermassen: atque quoniam amo vos, parco vobis scribere vehementer (valide) et glorificare. Sed et non sum sufficiens sicut apostolus praecipere vobis, quoniam vir aliquis (unus) condemnatus sum. Diese Uebersetzung gibt ebenso wie B einen leserlichen Sinn: griechisch würde sie lauten: καὶ ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι ὑμῖν συντονώτερον γράφειν (ἐπιστεῖλαι) καὶ δοξάζειν. Ἀλλὰ καὶ οὐκ ἄξιός εἰμι ὡς ἀπόστολος διατάσσεσθαι κατάκριτος ὤν. Allein dieser Text kann nicht der ursprüngliche sein. Bietet auch der Anfang der Worte den durch B gesicherten richtigen Text, so ist dies schon weit zweifelhafter mit οὐκ ἄξιός εἰμι (so scheint nämlich der Text hergestellt werden zu müssen, nicht οὐκ ᾠήθην oder οὐ δύναμαι wie Petermann will, der übrigens auch das εἰς τοῦτο irrig wie es scheint aus dem quoniam herleitet). Dieses scheint aus B eingedrungen zu sein ἀλλ' οὐδέπω Χριστοῦ ἄξιός εἰμι. Ganz unverständlich ist das καὶ δοξάζειν, welches sich aus ἵνα μὴ δόξω von B erklärt. Vielleicht floss δόξω und ἄξιος in ein Wort zusammen, Arm. brachte aber letzteres noch einmal. Endlich aber und dies ist das Wichtigste, kann aus dem Arm. der Text von A nicht im Entferntesten erklärt werden; man sieht nicht ein, wie bei der Lesart von Arm. die Corruptionen von A entstehen konnten. Dagegen hat es umgekehrt die höchste Wahrscheinlichkeit, dass Arm. mit Hilfe von B den Text erträglich herzustellen suchte, mit Weglassung einiger, wie es schien, sinnstörenden Ausdrücke. Die Herstellung des ursprünglichen Textes ist in sehr verschiedener Weise versucht wurden. Die älteren Conjecturen von Salmasius, Pearson, Toupius, Junius s. bei Jacobson. Dressel will lesen: ὃν λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι [οὐ μόνον ὑμᾶς οὓς ἀγαπῶ], ἀγαπῶντας, ὡς οὐ φείδομαι ἑαυτοῦ. Πότερον δυνάμενος κτλ. An der Herstellung des Uebrigen verzweifelt er. Petermann conjicirt: ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι συντονώτερον γράφειν δυνάμενός περ τοῦτο (ὡς ᾠήθην), ἵνα μὴ

ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι. **Bunsen**: ἀγαπῶν ὑμῶν φείδομαι. Συντονώτερον δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου, [διὰ τοῦτο] δεῖν οὐκ ᾠήθην, ἵνα μὴ ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι. Die **Bunsen**'sche Conjectur ist relativ immer noch die Vorzüglichste von allen. Doch könnte der Text B in dem ἵνα μὴ δόξω [τισὶν] wol Recht haben; und folgende Conjectur mag wenigstens zur Erwägung anheimgegeben werden: ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι ὑμῶν, καὶ συντονώτερον γράφειν δυνάμενος [ὑπὲρ τούτου], διὰ τοῦτο (oder ἐπὶ τούτῳ) οὐκ ἐβουλήθην, ἵνα μὴ δόξω [τισὶν] ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσεσθαι. Das ἐβουλήθην konnte durch das ᾠήθην verdrängt worden sein; für ἵνα μὴ δόξω τισὶν war vermuthlich ἵνα μὴ οἰηθῇ τις, ὅτι — διατάσσομαι eine Variante [1]), und aus der Umstellung der Worte gingen dann die Lesarten ᾠήθη und ᾠήθην hervor. Merkwürdig bleibt jedenfalls, dass weder Gr. A noch Lat. A unmittelbar vor ὢν κατάκριτος eine Negation verräth, welche doch für den Sinn nothwendig ist: unsre Vermuthung, dass zwischen ἵνα und ὢν κατάκριτος etwas zu ergänzen sei, wird dadurch bestätigt. In εἰς τοῦτο ferner steckt jedenfalls ein Fehler, wie auch Lat. A zu verrathen scheint, der eher ἐν τούτῳ gelesen haben mag: ἐπὶ τούτῳ dafür dürfte sich am meisten empfehlen. Das ὑπὲρ τούτου endlich, welches sich, wenn es ächt ist, auf den Bischof der Traller zurückbeziehn muss, konnte leicht vor ἐπὶ τούτῳ ausfallen.

Mag man indessen diese Herstellung des ursprünglichen und Erklärung des verderbten Textes billigen oder nicht, soviel steht jedenfalls sicher, dass der Arm. vielleicht zwar Spuren des ursprünglichen Textes, die auf das Richtige führen können, noch erhalten hat, in der Hauptsache aber einen ganz secundären willkürlich erleichternden und ändernden Text darstellt.

Wir wenden uns jetzt zu der Betrachtung zurück, von welcher vorstehende Erörterung ausgegangen war. Zu den Stellen, in welchen Arm. einen secundären Text verräth, gehört ferner **Trall.** 6. οἱ καιροὶ παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστόν, wofür Arm. iam commiscent personas suas cum Jesu Christo, d. i. wahrscheinlich οἱ ἑαυτοῖς παρεμπλέκουσιν Ἰ. Χρ. bietet. Wir haben schon oben, als vom Verhältnisse des Cod. Med. zu Lat. A die Rede war, gesehn, dass die richtige Lesart οἱ καὶ ἰοῖς ἐμπλέκουσιν Ἰ. Χρ. bei Lat. A und B sich erhalten hat, während die von Arm. vorausgesetzte Lesart οἱ ἑαυτοῖς nichts als eine secundäre Variante für οἱ καὶ ἰοῖς ist. Cap. 7. liest A καὶ οὖσιν ἀχωρίστοις θεοῦ

---

1) Man könnte überhaupt auf die Vermuthung kommen, den Text ursprünglich so zu gestalten: ἐπὶ τούτῳ οὐκ ἐβουλήθην, ἵνα μὴ οἰηθῇ τις ὅτι ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι, womit die Lesart von Lat. A ᾠήθη, der Indicativ von Gr. A διατάσσομαι, und ebenfalls die Weglassung des μὴ unmittelbar von ὡς stimmen würde. Doch ging die andre Lesart ἵνα μὴ δόξω κτλ. wol frühzeitig neben her, und lag mindestens dem **Armenier** auch zu Grunde.

Ἰησοῦ Χριστοῦ. B bietet dafür ἀχωρίστοις θεοῦ, mit Weglassung von Ἰησοῦ Χριστοῦ und Arm. lässt θεοῦ weg und hat ἀχ. Ἰησοῦ Χριστοῦ. Man könnte hier nun allerdings auf die Vermuthung kommen, dass der Text von A secundär, und aus dem von Arm. und B gemischt wäre. Unmöglich wäre dies nicht grade, aber doch nach allem, was wir von dem Verhältnisse der Texte zu einander schon wissen, unwahrscheinlich. Vielmehr ist das Verhältniss grade das umgekehrte: B liess Ἰησοῦ Χριστοῦ weg, weil er die Bezeichnung Christi als Gott schlechthin allenthalben zu vermeiden sucht, und aus einem ähnlichen Grunde kann θεοῦ in der von Arm. benutzten griechischen Handschrift weggefallen sein. Uebrigens ist bereits früher bemerkt worden, dass an solchen christolog. Stellen die Lesarten der verschiedenen Auctoritäten oft bunt durch einander gehn, also auch keine sichern Schlüsse daraus zu ziehen sind. Wichtiger für die Kenntniss des Textes von Arm. ist folgende Stelle aus demselben Cap.: ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὤν, καθαρός ἐστιν· τοῦτ' ἔστιν, ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνων πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστι τῇ συνειδήσει. So Gr. A. Dafür liest Lat. A: qui intra altare est, mundus est: qui vero extra altare est, non mundus est: hoc est, qui sine episcopo et presbytero et diacono operatur aliquid, iste non mundus est conscientia. Dagegen Gr. B: ὁ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου ὤν, καθαρός ἐστι· διὸ καὶ ὑπακούει τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις· ὁ δὲ ἐκτὸς ὤν, οὗτός ἐστιν ὁ χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν διακόνων τι πράσσων· ὁ τοιοῦτος μεμίανται τῇ συνειδήσει, καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων. Ebenso Lat. B, nur dass er qui enim intra altare est constitutus, episcopo vestro et presbyteris und endlich qui vero extra altare est constitutus liest. Offenbar sind hier die Worte διὸ καὶ — πρεσβυτέροις und καὶ — χείρων später eingeschobene Zusätze; dagegen hat B mit Lat. A das ὁ δὲ ἐκτὸς ὤν [τοῦ θυσιαστηρίου] gemein. Vergleichen wir nun hiermit den Armenier, so gestaltet dieser den Text wie folgt: nam omnis, qui est intus altare, mundus est mente; et qui operatur aliquid sine episcopo et sacerdotibus impurus est corde. Er bietet offenbar einen leserlichen Text: mit Lat. B las er übrigens ὁ γὰρ ἐντὸς κτλ.; ferner liess er καὶ τῶν διακόνων weg, und interpretirte das καθαρός ἐστι durch den Zusatz mente. Wichtiger als alles dies aber ist, dass er mit Gr. A das ὁ δὲ ἐκτὸς ὤν τοῦ θυσιαστηρίου nicht las, und ausserdem auch das τοῦτ' ἔστιν, welches Gr. A und Lat. A haben, wegliess. Jedenfalls war nun der ursprüngliche Text: ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὤν καθαρός ἐστιν, ὁ δὲ ἐκτὸς ὤν θυσιαστηρίου, τοῦτ' ἔστιν, ὁ χωρὶς ἐπισκόπου ... πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστι τῇ συνειδήσει. Bei Lat. A findet sich ein Zusatz zu ὁ δὲ ἐκτὸς ὤν θυσιαστηρίου, der den Satz concinner machen sollte, in Wahrheit ihn aber verdarb: οὐ καθαρός ἐστιν; bei B, der den Zusatz von A nicht kannte, finden wir eine Correctur, οὗτός ἐστι für τοῦτ'

ἐστι, woraus sich dann die Nothwendigkeit ergab, den Satz nach *πράσσων τι* abzuschliessen, und statt *οὗτος* das für einen neuen Satz bezeichnendere *ὁ τοιοῦτος* zu wählen. Gr. A änderte nichts am Texte, aber die Worte *ὁ δὲ ἐκτὸς ὢν θυσιαστηρίου* fielen durch ein Versehn weg. Arm. hatte den Text von Gr. A vor sich, ohne diese Worte; er sah ganz richtig ein, dass nun das τοῦτ' *ἐστιν* sinnlos war, und liess es also ganz einfach weg. Folglich muss das von ihm vorwiegend benutzte griechische Manuscript von A ein mit Cod. Med. sehr verwandtes gewesen sein: er erlaubte sich aber, den ihm gebotenen Text durch Aenderungen sich zurechtzumachen. Ferner Cap. 9: *ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, κατὰ τὸ ὁμοίωμα, ὃς καὶ ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν.* Gr. A. — Grade so Lat A, nur dass er *κατὰ τὸ ὁμοίωμα* offenbar richtiger hinter das zweite *ὃς καὶ* stellt. Dagegen liest Arm.: et vere resurrexit a mortuis, et quem resuscitavit pater, itidem et nos credentes in eum secundum eandem rationem resuscitabit sine quo non est cuiusquam vivere veram vitam. Auf Grund dieser Lesart lässt nun Petermann nach dem Vorgange von Markland und unter Zustimmung Dressels die Worte *ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* als späteres Glossem aus, und stellt im übrigen den Text von Lat. A her. Allein es ist gar keine Nöthigung zu jener Auslassung vorhanden, obwol man den Grund sehr wol einsieht, warum sie Arm. beseitigte. Er hielt sie nämlich ebenso wie später Markland für überflüssig [1]). Allein der Arm. verräth selbst durch seine Lesart itidem et, dass ursprünglich *ὡς καὶ* im Texte stand, wie schon Smith (unter Zustimmung von Jacobson wie es scheint) ganz richtig vermuthete. Ist aber dies der Fall, so ist die Auslassung jener Worte zwar wol möglich, aber durch nichts gerechtfertigt, und den Armenier trifft wiederum der Vorwurf, den Text willkürlich zurechtgemacht zu haben. Was übrigens das *οὕτως* betrifft, so steht es zwar dem *ὡς* nicht grade entgegen (es könnte eine umständlichere Ausdrucksweise sein), kann aber auch getrost weggelassen werden, und entstand vielleicht erst aus der Aenderung des *ὡς* in *ὅς*. Ob Arm. es gelesen hat oder nicht, mag dahingestellt bleiben, wenn auch das letztere fast wahrscheinlicher ist. — Fernere Stellen, die den secundären Ursprung des Textes von Arm. erweisen, sind noch Cap. 12: *εἰς τιμὴν πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ* (A), wofür Gr. B *εἰς τιμὴν πατρὸς*

---

1) Der Text von B gibt keinen Aufschluss. Er liest hier nur: *καὶ ἀνέστη διὰ τριῶν ἡμερῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς* mitten unter einem Wust späterer Einschiebsel, und erst gegen Ende des folgenden Cap. bringt er die Worte nach *ὁ τοίνυν ἀναστήσας αὐτὸν πατὴρ καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ἐγερεῖ· οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐχ ἕξει τις*, was übrigens immerhin noch eher für, als gegen die von Arm. ausgelassenen Worte spricht.

καὶ εἰς τιμὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ bietet (ebenso Lat. B, nur θεοῦ πατρός). Arm. liest hier: in honorem patris et unigeniti eius, Domini nostri Jesu Christi. Das „et" mag ursprünglich sein; ebenso wollen wir das so häufig bei Arm. eingetragene Domini nostri nicht urgiren. Dagegen ist jedenfalls das unigeniti eius ein Interpretament, wozu sich eine Parallele in einem Manuscript von B findet, welches υἱοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ liest. Endlich ganz auffällig ist noch Cap. 13. Hier findet sich bei A das dunkle ἁγνίζετε (Cod. Casanat. prim. man. ἁγνίζεται) ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα, wofür Lat. B ἁγνίζεται ὑμῶν, Gr. B ἀσπάζεται ὑμᾶς las. Arm. verstand die schwierigen Worte nicht, und bietet eine dritte, ganz secundäre Variante: desiderat vos.

Aus dem Gesagten geht wiederum hervor, dass Arm. obwol im Ganzen und überwiegend dem Texte A beizuzählen, doch nur eine ziemlich secundäre Gestalt dieses Textes bietet, unter mehrfacher Benutzung von B, ohne Rath und Hilfe in verdorbenen Stellen, vielmehr vielfach nur erleichternd und willkürlich ändernd.

Bestätigt wird dies wiederum durch die Arm. eigenthümlichen Varianten, besonders durch die ergänzenden, erleichternden und interpretirenden Zusätze, wie inscr. vera carne et corpore. Cap. 1. ἐδόξασα mit dem beigefügten Objecte τὸν κύριόν μου Ἰησοῦν Χριστόν. Cap. 2. εἰς τὴν γένεσιν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον für εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Zu δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους schiebt er ein eignes Verbum ein, und übersetzt conveniens est et diaconis obsequi — et in omnibus etc.; das folgende πᾶσιν interpretirt er durch Deo et hominibus. Cap. 11. ἐφαίνοντο ἂν durch fortasse fierent et apparerent. Ebendaselbst die Uebersetzung der Worte τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου ὅ ἐστιν αὐτός durch quoniam Deus promisit coniunctionem nostram cum ipso sicut unum corpus. Cap. 13. zu οὐκ ἄξιός εἰμι λέγεσθαι ergänzt er ἀπόστολος.

Andres ist weniger instructiv, und auch die ziemlich zahlreichen Weglassungen machen nur mehr im Allgemeinen den Eindruck eines ungenauen Textes, als dass man eine bestimmte Tendenz dahinter vermuthen sollte. So fehlt der Zusatz τῆς ἐλπίδος ἡμῶν zu Christus in der Inscr. und abermals Cap. 2., das ὑπηρέται Cap. 2, welcher überflüssig zu sein schien, aber bei A und B steht. Cap. 7. fehlt καὶ διακόνου (s. oben). Cap. 8 ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου (s. weiter unten in der Note). Cap. 9. ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη. Cap. 10. bleibt von den Worten ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες τουτέστιν ἄπιστοι nur ὥσπερ [οἱ] ἄπιστοι stehn, gegen A. Sev. B. Läge hier ursprünglich ein Glossem vor, so wären die Worte τουτέστιν ἄπιστοι an den Rand zu verweisen, der Arm. hätte dann trotzdem einen secundären Text. Cap. 12. lässt er περιψέρω αἰτούμενος weg, und verbindet θεοῦ ἐπιτυχεῖν mit dem Folgenden. Cap. 13. fehlt ὢν ἔσχατος ἐκείνων, was überflüssig schien. Dagegen mag er Cap. 8. in der Weglassung des prophetischen Citats οὐαὶ γὰρ — βλασφημεῖται, welches sich auch bei Dam. nicht

mehr wiedergegeben findet, Recht haben. Dieses Citat konnte in der ursprünglich von Arm. benutzten Handschrift von A noch fehlen [1]).

Der Philadelphenerbrief, zu dem wir jetzt übergehn, bietet im Ganzen völlig dieselben Erscheinungen dar, wie Magn. und Trall. Auch hier sind selbst nach Abzug sämmtlicher nachweislicher oder muthmasslicher Interpolationen des Textes B die Varianten von Arm. mit A so zahlreich, dass er unbedingt auch in diesem Briefe der Familie A beizuzählen ist: und sicher würden dieser Varianten gegen den ursprünglichen Text noch weit mehre sein, wenn der Interpolator nicht so tiefgreifende Umgestaltungen sich erlaubt hätte.

Inscr. *ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wofür B ausser andern Aenderungen *ἐν θελήματι* bietet. Der Anfang von Cap. 1.: *ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων, οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων, κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν* für *θεασάμενος ὑμῶν τὸν ἐπισκ., ἔγνων ὅτι οὐκ — ἀνθρ. ἠξιώθη τὴν διακονίαν.* Cap. 2. *τέκνα* ohne *ὡς*. — *τὰς κακοδιδασκαλίας* für *τὴν κακοδιδασκαλίαν* F e silent. Nydpr. Baliol. oder *τῆς κακοδιδασκαλίας* BOV Aug. Magd. Petav. Pal. Reg. — Cap. 3. *κληρονομεῖ* für *κληρονομήσει*. — *οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται* für *οὗτος οὐκ ἔστι Χριστοῦ οὔτε τοῦ πάθους αὐτοῦ κοινωνὸς*, wo jedenfalls wenigstens in dem *κοινωνός ἐστι* eine ursprüngliche Variante vorliegt. Cap. 5. *ὡς ἔτι ὢν κτλ.* an das Vorhergehende angeschlossen, statt *ἔτι γάρ εἰμι* als neuer Satz (doch vgl. Lat. B). *διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι* für *ὡς Χριστὸν καταγγείλαντος*. Cap. 6. *οὗτοι στῆλαί εἰσιν* für *οἱ τοιοῦτοι πάντες στῆλαί εἰσιν*. (Dagegen fehlt *ἐμοὶ* bei Arm. wie bei B.) *ὀνόματα ἀνθρώπων* ohne *νεκρῶν*. — *τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου* für *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τ. αἰ. τ.* — *ἐν μικρῷ* für *ἢ ἐν μικρῷ*. Cap. 7. *τὸ πνεῦμα* für *τὸ πνεῦμά μου*. — *ἀπὸ θεοῦ ὂν* für *παρὰ γὰρ θεοῦ αὐτὸ εἴληφα*. — *οἱ δὲ πτέσαντές με* [*ὑποπτεύσαντες*] für *εἰ δὲ ὑποπτεύετε* [hi vero despexerunt me Lat. B]. —

---

1) Einzelne andre Eigenthümlichkeiten erklären sich theils aus dem Griechischen selbst, wie Cap. 8 *ἐν πίστει ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου καὶ ἐν ἀγάπῃ ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Hier bietet Arm. allerdings secundär fide et spe et coena sanguinis Christi, aber coena für *ἀγάπῃ* erklärt sich leicht aus dem Doppelsinne des griechischen Wortes. Theils erklären sie sich aus dem Syrischen: so Cap. 2 *ἐν ᾧ διάγοντες εὑρεθησώμεθα*, wofür Arm. ut inveniatur vita vestra cum iis, wo statt vestra, nostra zu lesen, und ein Irrthum der syrischen Punctation (ܢܚܚܘܢ für ܢܚܝܘܢ) anzunehmen ist. (S. die Petermann'sche Note.) Ebenso Cap. 11., wo *ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ* durch cum signo crucis Domini nostri wiedergegeben ist. Hier hat Arm. offenbar den syrischen Text missverstanden, und ܒܢܝܫܐ in signo für ܒܚܫܐ in passione gelesen. Eben hierher gehört der ziemlich häufige Fall, dass der Singular für den Plural, oder der Plural für den Singular gesetzt ist, was sich mit Hilfe des syrischen Ribbui sehr einfach erklärt.

προειδότα für *προμαθόντα*. — *ἐκήρυσσεν* für *ἐκήρυξέ μοι*. — *μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* für *μιμ. γίν. Παύλου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων, ὡς καὶ αὐτοὶ τοῦ Χριστοῦ*. Cap. 8. *ἐὰν μετανοήσωσι* für *ἐὰν συνδράμωσιν*. — *ἀφ' ὑμῶν* für *ἀφ' ἡμῶν*. — *ἐν τοῖς ἀρχαίοις* (auch Lat. B) für *ἐν τοῖς ἀρχείοις*. — *ἡ δι' αὐτοῦ* für *ἡ περὶ τούτων* (wenigstens näher an A durch die Uebersetzung eius). Cap. 9. *εἰσέρχονται* für *εἰσῆλθον*. — *τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν* für *τὸ πάθος, αὐτὴν τὴν ἀνάστασιν*. Cap. 10. *χειροτονῆσαι διάκονον* für *χ. ἐπίσκοπον*. — *καταξιωθήσεται* Futurum (oder *καταξιωθῇ*, wie wol Lat. B) für *κατηξιώθη* (Gr. B). — *οὐκ ἔστιν ἀδύνατον* für *οὐ πᾶσιν ἀδύνατον*. — *ὡς καὶ αἱ* für *ὡς καὶ ἀεὶ αἱ*. Cap. 11. *ἀπὸ Κιλικίας* vor *ἀνδρὸς* gestellt. — *ἐν λόγῳ θεοῦ* (auch Lat. B) für das einfache *ἐν λόγῳ*. — *ἀποταξάμενος* für *ἀποταξάμενοι*. — *εὐχαριστῶ ὑπὲρ ὑμῶν, ὅτι ἐδέξασθε αὐτοὺς* für *εὐχ. περὶ ὑμῶν, ὑπὲρ ὧν ἐδέξασθε αὐτοὺς*, und gleich darauf *ὡς καὶ ὑμᾶς ὁ κύριος* für *προσδέξεται ὑμᾶς ὁ κύριος*. — *τιμήσει* für *ἀμείψεται*. — Hierzu füge man noch zwei Zusätze mit A gegen B: Cap. 5. *καὶ συνηριθμημένοι* und Cap. 11. *ἅμα ἐμοὶ* statt des einfachen *ἅμα*. Wie weit Arm. etwa mit A in Weglassungen von Wörtern und Sätzen des Textes B zusammengehe, lässt sich gar nicht feststellen, weil sich grade hierin das ursprünglich der Familie B Angehörige von dem durch den Interpolator Eingedrungenen schlechthin nicht absondern lässt. Freilich ist dies aber auch mit einer nicht geringen Anzahl Varianten der Fall, und wir hätten dem ursprünglichen Texte von B gewiss noch manche in obigem Verzeichnisse nicht aufgenommene abweichende Lesart vindiciren müssen, wenn wir nicht vorgezogen hätten, uns auf die Varianten zu beschränken, die mit grösserer Zuverlässigkeit der ursprünglichen Familie B zuerkannt werden dürfen. Jedenfalls ergibt sich aus obigem Verzeichnisse, dem man wol kaum eine oder die andre Variante abstreiten möchte, eine sehr erhebliche Verwandtschaft des Armeniers mit A, und eine Abweichung von B, die sicher noch grösser sein würde, wenn wir den ursprünglichen Text noch vergleichen könnten [1]).

Andrerseits sind doch auch im Philadelphenerbriefe einige Varianten mit B zu notiren, der Art, dass eine gewisse Berührung des Arm. auch mit dieser Familie stattgefunden haben muss. So in der Inscr. *ὃς* für *οὕς*. Cap. 1. *χορδαὶ τῇ*

---

1) Innerhalb der Familie A weist Arm. mehrfache Irrthümer von Cod. Med. (und Casanat.) mit auf, z. B. stellt er Cap. 5. *ἀναπάρτιστος* gegen *ἀνάρπαστος* her. Unter den übrigen Varianten: *τὴν οἰκονομίαν* mit Lat. A gegen *διακονίαν* Cod. Med. und B. Die Weglassung des *εἰς θεὸν* nach *ἡ προσευχὴ ὑμῶν* Cap. 5., ebenfalls mit Lat. A gegen Med. B. Cap. 7. der Zusatz *θεοῦ φωνῇ* mit Lat. A gegen Med. Cap. 9. der Zusatz *τοῦ σωτῆρος* mit allen gegen Med. (und Casanat.). Gegen Lat. A: inscr. *παράμονος* mit Gr. A Gr. B. (Lat. A incoinquinatum [*ἄμωμος*], Lat. B singulare). Cap. 9. *ἑνότητα θεοῦ* mit Med. für *ἑνότητα πίστεως*.

κιθάρᾳ für χορδαῖς κίθαρα. Cap. 4. ἐν ὁμονοίᾳ für κατὰ θεόν. Cap. 5. ἀγαπῶ für ἀγαπῶμεν. — εἰς αὐτὸν für εἰς Χριστόν. Unter den Weglassungen: inscr. das σὺν αὐτῷ. Cap. 3. das μου hinter ἀδελφοί. — Unter den Zusätzen: Cap. 8. ἐκεῖ zu θεὸς οὐ κατοικεῖ. Cap. 10. θεοῦ (ein Ms. Χριστοῦ) zu τὸ ὄνομα. Vergl. auch Cap. 1. ταῖς ἐντολαῖς (A), wo B ταῖς ἐντολαῖς κυρίου, Arm. mandatis divinis liest.

Ziemliche Verwirrung herrscht auch hier bei dem Namen Christi, sodass handschriftlich nichts fixirt werden kann. Man vgl. Cap. 1. θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χρ.; Arm. ebenso, nur κυρ. ἡμῶν. B Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός. Cap. 3. ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ A; ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν Arm.; ὅσοι γὰρ Χριστοῦ εἰσιν B (ein Ms. Χριστοῦ θεοῦ). Cap. 4. τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ A. Arm.; τοῦ κυρίου Ἰησοῦ B (ein Ms. τ. κ. Ἰ. Χρ.) u. s. w.

Sehen wir aber hiervon ab, so sind noch eine Reihe von Varianten bemerkenswerth, in denen der secundäre Ursprung von Arm. offen zu Tage liegt. So bietet er an zweifelhaften Stellen eine dritte Variante und verräth dadurch seine Rathlosigkeit: Cap. 1. συνευρίθμισται A συνήμοσται B patiens est et consentiens est Arm. Cap. 2. das schwierige πολλοὶ γὰρ λύκοι ἀξιόπιστοι bei A, wofür B πολλοὶ γὰρ λύκοι κωδίοις ἠμφιεσμένοι corrigirt. Statt beider Lesarten bietet Arm. multi lupi existunt qui inflati, was wahrscheinlich eine Interpretation zu dem unverstandenen ἀξιόπιστοι sein soll. Cap. 3. ἀλλ' ἀποδιϋλισμὸν Lat. A (nach Med. Cas. ἀποδιϋλισμένον). B wich zu sehr ab durch seine Uebersetzung ἀλλὰ προασφαλίζομαι ὑμᾶς ὡς τέκνα θεοῦ. Daher räth denn Arm., der das Wort nicht verstand, und setzt das ganz unpassende sed clamor (oder iubilatio). Cap. 5. ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην A, ἐν ᾧ ἐκλήθην B. Dafür lesen wir bei Arm.: portionis eius qua donabar, et in ea requiescam. Muthmasslich hat er hier beides übersetzen wollen, ἠλεήθην und ἐκλήθην, doch ist diese Stelle noch nicht sicher genug. Dagegen ist eine Benutzung beider Texte ganz unzweifelhaft Cap. 10. Hier liest A εἰς τὸ συγχαρῆναι αὐτοῖς, B εἰς τὸ συγχωρηθῆναι αὐτοῖς, Arm. aber ut proficiscatur illuc et simul gaudeat, was offenbar die beiden Verba συγχαρῆναι und συγχωρηθῆναι voraussetzt. Ein ähnlicher Fall ist übrigens auch Cap. 11., wo Codd. Met. Cas. σαρκί, ψυχῇ, πίστει, die übrigen Auctoritäten σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει bieten. Hier hat Arm. corpore et spiritu et mente, setzt also πνεύματι bei, lässt aber πίστει weg, was sich bei Allen findet.

Anderwärts verwischt er die Eigenthümlichkeiten beider Texte, z. B. Cap. 7. ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης (A) ἀπὸ στόματος ἀνθρώπου (B) ab hominibus Arm. Unter den eigenen Varianten (gegen beide Familien) zeigt sich dasselbe Streben auf Erleichterung des Sinnes. So wird inscr. zu ἀγαλλιωμένῃ hinzuge-

fügt ἐν ἀγάπῃ, und dafür ἀδιακρίτως weggelassen. Cap. 1. ἔγνων durch accurate cognovi übersetzt. Cap. 2. wird aus ὁ ποιμὴν ein pastor orthodoxus. Cap. 5. für ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι lesen wir et illi digni sunt amore propter pura opera. Cap. 6. ὅτι εὐσυνείδητός εἰμι ἐν ὑμῖν propter puram mentem vestram. Cap. 7. zu πλανῆσαι der interpretirende Zusatz corpore. Irrthümlich weggefallen ist z. B. Cap. 3. der Satz διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτοὺς φυτείαν τοῦ πατρός.

Das Resultat bleibt also auch beim Philadelphenerbrief dasselbe: Arm. folgt wesentlich dem Texte von A, bietet aber eine weniger correcte, in schwierigen Fällen rathlos lassende oder erleichternde und interpretirende, theilweise auch einen aus A und B gemischten Text voraussetzende Recension.

Der Smyrnäerbrief, zu dem wir jetzt übergehn, bestätigt das bisher Gefundene allenthalben. Auch hier sind die Uebereinstimmungen mit A in die Augen fallend, wenngleich der Interpolator wiederum so viel geändert hat, dass es unmöglich ist, dem ursprünglichen Texte von B auf den Grund zu sehn. Doch mögen wenigstens folgende Varianten bezeugen, dass Arm. nicht der Familie B, sondern der Familie A beizuzählen ist. Inscr. θεοῦ πατρὸς für θεοῦ πατρὸς ὑψίστου. Cap. 1. ἀφ' οὗ καρποῦ für ἀφ' οὗ. Cap. 4. οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν ἐστι, μηδὲ συναντᾷν für ἃ οὐ μόνον ἀποστρέφεσθαι χρὴ, ἀλλὰ καὶ φεύγειν. Cap. 5. ἀρνοῦνται für ἠρνήσαντο. — ὄντες συνήγοροι τοῦ θανάτου für καὶ συνηγοροῦσι τῷ ψεύδει. — οὐκ ἔδοξέ μοι für νῦν οὐκ ἔδοξέ μοι. Cap. 7. ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ κτλ. für καὶ τοῖς εὐαγγελισαμένοις ἡμῖν κτλ. Cap. 8. ὡς θεοῦ ἐντολὴν für ὡς θεοῦ ἐντολὴν διακονοῦντας (ein nicht vom Ergänzer herrührender Zusatz). Cap. 8. ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ für ὃ ἂν ἐκείνῳ δοκῇ. — τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον für κατ' εὐαρέστησιν θεοῦ. Cap. 9. ἀνανῆψαι für ἀνανῆψαι ἡμᾶς. — λάθρα für ἄνευ. — κατὰ πάντα με ἀνεπαύσατε für καθό με ἀνεπαύσατε. — δι' ὃν πάντα ὑπομένοντες αὐτοῦ τεύξεσθε für δι' ὃν ταῦτα εἰς τὸν δέσμιον αὐτοῦ ἐνεδείξασθε (hier weisen die ähnlich klingenden Schlussworte auf eine ursprüngliche Variante hin). Cap. 10. καὶ Ῥέων καὶ Ἀγαθόπουν genau so Lat. A; B καὶ Γάϊον καὶ Ἀγαθόποδα. Dieselbe Variante auch Philad. 11., wo sie nur noch nicht erwähnt wurde, weil dort Arm. gegen alle Auctoritäten von A vor Ἀγαθ. das καὶ einschob. Wir können aus unsrer Stelle schliessen, dass auch im Philadelphenerbrief Handschriften von A das καὶ lasen. — οἱ καὶ εὐχαριστοῦσι für οἱ καὶ σφόδρα εὐχαριστοῦσι. — οὐ μὴ ἀπολεῖται für παραλογισθήσεται. — οὐδὲ ὑμᾶς ἐπαισχυνθήσεται für διὸ οὐδὲ ὑμᾶς ἐπαισχ. Cap. 11. ἡ προσευχὴ ὑμῶν ἀπῆλθεν ἐπὶ κτλ. für αἱ προσευχαὶ ὑμῶν ἤγγισαν εἰς κτλ. — ἐφάνη μοι οὖν ἄξιον πρᾶγμα für ὃ ἐφάνη μοι ἄξιον. — τοῦτο ἐστὶν, ὥστε κτλ. — καὶ ὅτι λιμένος ἤδη ἐτύγχανεν für καὶ ὅτι λιμένος εὐόρμου τετύχηκα, Χριστοῦ. Cap. 12. τῶν ἀδελφῶν

für *τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν*. — *ἡ χάρις* für *ἡ χάρις τοῦ κυρίου*. — *ἐπίσκοπον* ohne *Πολύκαρπον*, doch mit B *ἐπ. ὑμῶν*. — *τοὺς συνδούλους μου διακόνους* für *καὶ τοὺς χριστοφόρους διακόνους τοὺς συνδούλους μου*. — *τῇ σαρκὶ* für *τῆς σαρκὸς* (doch auch Lat. B wie A) *διὰ παντὸς* für *διὰ παντὸς ἐν Χριστῷ*. Cap. 13. *τὰς λεγομένας χήρας* für *τὰς χήρας*. — *Φίλων* für *Φίλων ὁ συνδιάκονος*.

Wichtiger noch als alle diese Varianten aber ist die Erscheinung, dass im Smyrnäerbrief Arm. eine grössere Zahl von bedeutenderen Zusätzen mit A gemein hat, die in Familie B fehlen, und zwar auch häufig an solchen Stellen, wo keine Spur einer Ueberarbeitung durch den Interpolator im Texte B sich findet. Man wird hier nothwendig annehmen müssen, dass der Interpolator diese Zusätze in seinem Texte gar nicht vorfand. Lassen wir hierbei wiederum alle die Stellen bei Seite, in welchen wenigstens eine Möglichkeit sich auffinden lässt, sie als vom Interpolator gestrichen zu denken. Dennoch bleiben noch folgende: Cap. 2. *ἵνα σωθῶμεν*. Cap. 3. *αὐτοῦ ἥψαντο, καί*. — *κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι*. Cap. 4. *εἰ δυνατόν ἐστι*. — *ὅπερ δύσκολον*. — *τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν*. — *ἀλλ' ἐγγὺς μαχαίρας, ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ*. (Die Worte *μεταξὺ θηρίων κτλ.* fehlen auch bei Theod.) Vgl. auch den Text der folgenden Worte *μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομένω, αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου* (Arm. für die letzten Worte *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) A; dagegen B *ἀλλ' οὐ τῷ δοκεῖν ἀλλὰ τῷ ὄντι πάντα ὑπομένω διὰ Χριστόν, εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ, αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος· οὐ γάρ μοι τοσοῦτον σθένος* (doch ist hier vielleicht Einiges auf Rechnung des Interpolators zu setzen). Cap. 5. *μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ*. — *εἰς τὸ πάθος ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις*. Von Cap. 6. an werden die Aenderungen des Interpolators bedeutender; doch sieht man keinen Grund für die Weglassung des ganzen Satzes von *ἡ λελυμένου* an bis zum Schlusse des Cap., und des Anfangssatzes von Cap. 7. *οἱ οὖν ἀντιλέγοντες* — *ἀναστῶσιν*. Ebenso Cap. 7. fehlt ohne allen Grund der Satz *ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῶν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται*. Das Ganze, was B hierfür bietet, ist, dass er statt *τῷ εὐαγγελίῳ* im Vorhergehenden *τοῖς εὐαγγελισαμένοις ὑμῖν τὸν σωτήριον λόγον* liest. Cap. 9. *καλῶς ἔχει θεὸν καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι* (fehlt ausser B auch bei Antioch. Dam. und Cod. Mont., während Cod. Caj. ihn hat). Ebendas. liest A und Arm. *πάντα οὖν ὑμῖν ἐν χάριτι περισσευέτω, ἄξιοι γάρ ἐστέ*. B liest *πάντα οὖν ὑμῖν μετ' εὐταξίας ἐπιτελείσθω ἐν Χριστῷ*, lässt *ἄξιοι γάρ ἐστε* weg, und fügt dann einen dem Interpolator angehörigen Zusatz bei. Cap. 11. hat Arm. den Zusatz *τῆς Συρίας*, kommt indessen im Uebrigen dem Texte von B näher. Weiter unten schiebt Arm. mit A *θεοπρεπεστάτοις δέσμοις* ein. — Dieses

Verzeichniss liesse sich übrigens noch mit einiger Sicherheit um eine Reihe anderer Stellen vermehren, von denen wir nur die letzten Worte von Cap. 2 namhaft machen wollen *αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες· καὶ καθὼς φρονοῦσιν, καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς.* An dieser Stelle finden sich allerdings bei B beträchtliche Interpolationen, aber gegen seine sonstige Gewohnheit verarbeitet der Interpolator von obigen Worten auch kein Jota, was auf gänzliches Fehlen derselben im ursprünglichen Texte B hinzudeuten scheint.

Daneben finden sich aber auch in diesem Briefe einzelne nicht zu übersehende Uebereinstimmungen des Arm. mit B. So inscr. der Zusatz *υἱοῦ αὐτοῦ* zu *Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Cap. 1. statt *ἡμεῖς* nach *ἀφ' οὗ καρποῦ* mit B *καὶ ἡμεῖς ἐσμέν*, obwol wie oben bemerkt *καρποῦ* mit A eingefügt ist. Cap. 2. *ἀνέστη* für *ἀνέστησεν ἑαυτὸν* (ersteres wol aus dogmatischen Gründen schon frühzeitig hergestellt). Cap. 3. die Weglassung des Zusatzes *ηὐρέθησαν δὲ ὑπὲρ θάνατον.* Cap. 5. *τις* zu *ἐπαινεῖ* statt zu *ὠφελεῖ* gezogen (auch sonst bezeugt). — *ἀλλὰ* vor *μηδὲ* weggelassen (doch Lat. B wie A). Cap. 8. *πᾶν ὃ ἂν πράσσητε* für *πᾶν ὃ πράσσεται.* Cap. 9. *ὡς ἔτι* für *καὶ ὡς ἔτι.* Cap. 10. *ἡ τελεία ἐλπὶς* für *ἡ τελεία πίστις.* Cap. 11. *ἐπὶ γῆς* für *καὶ ἐπὶ γῆς.* Der Plural für *τῇ προσευχῇ ὑμῶν.* Ebenso nochmals weiter unten Cap. 12. *ἐπίσκοπον ὑμῶν* für *ἐπίσκοπον* (doch fehlt *Πολύκαρπον*, s. oben). Cap. 13. *Γαουΐας* für *Ταουΐας.*

Alle diese Varianten fallen freilich gegen die erstgenannten kaum in die Wagschale, ja sie dienen eher dazu, die Thatsache, dass die obigen Abweichungen des Textes A von B Abweichungen vom ursprünglichen Texte sind, indirect zu bekräftigen, indem wenigstens ein, wenn auch noch so geringer, Theil derselben durch den Arm. bestätigt wird. Andrerseits sind sie indessen doch, mit den bei den drei vorher besprochenen Briefen gewonnenen Resultaten verglichen, nicht zu verachtende Zeugnisse dafür, dass Arm. in irgend welcher Weise den Text B benutzt habe. Hauptsächlich erhellt dies aus einigen der aufgeführten Stellen, in welchen Arm. halb mit A, halb mit B geht [1]).

Ein secundärer Text liegt bei Arm. auch in folgenden Stel-

---

1) Innerhalb der Familie A stimmt Arm. wieder mehr mit Lat. A als mit Cod. Med. Cap. 1. *εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν* Lat A B Arm. *Ἰ. Χρ.* fehlt bei Med. Sever. Theod. Cap. 4. *εἰ δὲ* für *εἰ γὰρ* (Gr. A, Theod., B). *κἀγὼ οὖν* Lat. A Lat. B Arm. (ohne *οὖν* Gr. A Gr. B). Cap. 6. *πιστεύσωσιν* gegen (den Schreibfehler) *πιστεύσωμεν.* Cap. 9. *κατὰ πάντα* mit dem Zusatze *γάρ.* Cap. 11. *ἐκ συνειδήσεως* wie es scheint für *ἐκ συνειδότος.* — *ἀξιόθεον* für *ἄξιον.* Cap. 12. die Weglassung von *ἐν ὀνόματι.* Cap. 13. *ἐν δυνάμει πατρὸς* für *ἐν δυνάμει πνεύματος* (Gr. A Gr. B; dagegen Lat. B *θεοῦ πατρός*). Ausserdem stimmt Arm. auch in einzelnen Varianten mit dem zur Familie A gehörigen Texte von Theod., worüber man oben das Weitere nachsehn kann.

len vor. Cap. 1. *δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν* A. *δοξάζω τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* B, eine dogmatische Aenderung. *Ἰησοῦν Χριστὸν* ohne *τὸν θεὸν* bei Arm. Dagegen ist Cap. 4. der Zusatz des Arm. *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* (von Christus) statt *τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου* ein Fall der umgekehrten Art, wo Arm. das Prädikat Gott selbständig von den übrigen Auctoritäten Christo beilegt, freilich wol mit ebensowenig Recht, als er es oben wegliess. Cap. 10. liest A *ὡς διακόνους Χριστοῦ θεοῦ*. Hier lässt Gr. B *θεοῦ*, Lat. B und Arm. *Χριστοῦ* weg, B fügt ein *διάκονοι Χριστοῦ ὄντες* hinzu, woraus Arm. kurz vorher, wo alle *εἰς λόγον θεοῦ* lesen, *εἰς Χριστὸν* gemacht hat. Ebenso secundär ist wol Cap. 11. der Text bei Arm. *εἰς Ἀντιόχειαν τῆς Συρίας* für *ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας* (A) und *εἰς τὴν Ἀντιοχέων ἐκκλησίαν* (B). Ebendaselbst die Lesart *κατ' οὖν θέλημά μου* für *κατὰ θέλημα δὲ* (Gr. A), oder *κατὰ [δὲ] θέλημα τοῦ θεοῦ* (Lat A. B).

Hiermit stimmen denn wiederum eine Anzahl dem Arm. eigenthümlicher Varianten, welche eine erleichternde und interpretirende Tendenz verrathen, sich also ebenfalls als secundär kund geben. Inscr. *παντὸς χαρίσματος* mit dem Zusatze *Χριστοῦ*. Cap. 1. *βεβαπτισμένον* mit dem Zusatze in Jordane. — *καθηλωμένον* mit dem Zusatze *ἐν τῷ σταυρῷ*. Cap. 3. *αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα* A, Arm. scio et credo Dominum. *ὅτι οὐκ εἰμὶ κτλ.* quod ego idem sum et non sum. Cap. 4. *ὅπερ δύσκολον* quod et hoc difficillimum est istis. *τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν* durch nam hic est eingeleitet. *αὐτὸν ἀπήρνηται* negator est perfectus. *εἰς τὸ πάθος* mit dem Zusatze *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*. Cap. 6. *τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι*. Hier ist *σάρκα* durch corpus et sanguis wiedergegeben. Cap. 7. *συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν* bonum erat diligere passionem eius et vivere. Cap. 8. *ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί*, dafür *ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ θεῷ τῷ πατρί*. Cap. 9. *καὶ ὑμᾶς* mit dem Zusatze recreabit. Cap. 11. *θεοπρεσβύτην* durch praecursorem (*θεόδρομον*). *συγχαρῆναι αὐτοῖς* gaudeat salute ipsarum. Cap. 12. *καὶ τοὺς κατ' ἄνδρα καὶ κοινῇ πάντας* salutem dabimus invicem omnibus. Cap. 13. *τὸ ποθητόν μοι ὄνομα* einfach durch dilectae meae übersetzt. *τὸν ἀσύγκριτον*, dafür das erleichternde electum. — Weglassungen von Worten, die sowol bei A als bei B stehn, oder über die B keinen Aufschluss gibt wegen anderweiter Aenderungen, finden sich bei Arm. zuweilen, z. B. Cap. 2. *καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς*. Cap. 6. *τόπος μηδένα φυσιούτω. — ἢ λελυμένου*. Cap. 7. *κατ' ἰδίαν*. Cap. 9. *εἰς θεόν*. Cap. 11. *εἰς τιμὴν θεοῦ*. Cap. 12. *μετ' ἐμοῦ*. Cap. 13. *ἔλεος*[1]). Doch wäre immer

---

1) Unter den übrigen Varianten bemerke Cap. 1. *ἀπὸ τοῦ θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους*, wo Arm. et a signo illo quod dignos reddidit nos beatitudine divinitatis übersetzt; also ganz dieselbe Verwechselung zweier sy-

möglich, dass Arm. an der einen oder der andern Stelle den richtigen Text aufbewahrt hätte, da er auch sonst in Gemeinschaft mit Lat. A fremdartige Zusätze im Cod. Med. aufdeckt.

Sonach hätten wir für alle 4 bisher behandelten Briefe, für jeden besonders, folgende übereinstimmende Resultate gewonnen:

1) Arm. gehört zur Familie A. Innerhalb dieser Familie schliesst er sich mehr dem vorzüglicheren Texte von Lat. A als dem Cod. Med. an. Trotzdem lässt er an Stellen, wo der griechische und der lateinische Text von A verderbt sind, stets rathlos, sucht aber auf eigne Hand einen leserlichen Text herzustellen. 2) Die Uebereinstimmungen mit Familie B reduciren sich auf eine verhältnissmässig geringe Anzahl von Stellen. Theilweise mögen dieselben unabhängig von Familie B entstanden sein, insbesondre da, wo sie wirklich den vorzüglichern Text enthalten. Theilweise aber ist die Benutzung der Familie B unleugbar, besonders in Stellen, wo Arm. halb mit B geht, oder einen aus beiden Familien gemischten Text voraussetzt. 3) In den eigenthümlichen Varianten macht sich ein Streben, den Text zu paraphrasiren und zu interpretiren, geltend, und nur sehr wenige scheinen einen älteren und besseren Text zu verrathen. Wieviel von dem Allen auf den ursprünglich benutzten griechischen Text, wieviel auf den syrischen Uebersetzer, wieviel auf den armenischen Uebersetzer, wieviel endlich auf spätere mit dem armenischen Texte vorgenommene Correcturen zurückzuführen sei, ist schwer zu entscheiden. Nur soviel scheint sich zu ergeben, dass nach der durchgängig gleichartigen Textgestalt von Arm. zu schliessen, der Corrector grade in diesen 4 Briefen nicht eben viel gethan haben kann, dass ferner, wenn Aenderungen späterhin vorgenommen worden sind, dieselben nicht auf eine nachträgliche Anpassung an die Familie B zurückgeführt werden dürfen, da die wenigen noch aufbehaltenen Varianten vielmehr darauf führen, dass der Text von A selbst, der freilich durch die doppelte Uebersetzung theilweise ziemlich unkenntlich geworden war, der Correctur zur Grundlage diente [2]). Folglich muss der griechische

---

rischen Wörter, die wir schon oben zu Trall. 11 notirt haben. Bei Sever. lauten diese Worte: ܡܢ ܚܫܗ ܛܘܒܢܝ ܐܠܗܐܝܬ was Petermann falsch mit „a beata divine" übersetzt. Vielmehr a passione beatitudinis nostrae divinae. — Ebenso rührt in demselben Capitel die Uebersetzung mundi für *εἰς τοὺς αἰῶνας* von einem Schreibfehler im Syrischen her, s. Petermann zur Stelle. Unter den übrigen Varianten besonders Cap. 5. *γράμματα* wie es scheint für *παθήματα*. Sonst hauptsächlich Aenderungen in der Wortstellung.

2) Es sind deren überhaupt nur drei, sämmtlich im Smyrnäerbriefe: Cap 1. in immobili fide für immobili fide. Cap. 2. etenim haec omnia passus est propter nos, ut salvemur für haec omnia passus est ad vivificandum nos. Cap. 6. „et de agape non est cura iis", wodurch die Textesworte „et non habent curam orborum et viduarum" ergänzt werden sollen. Sie erklären

Text, aus dem erst eine syrische, dann unsre armenische Uebersetzung geflossen ist, ein schon ziemlich später und secundärer, wenn auch bei Weitem überwiegend zu A gehöriger gewesen sein. Die Mischung der Textfamilien muss bereits begonnen haben; der in den gegenwärtigen Codd. von A entstellte und verderbte Text einzelner Stellen muss ebenfalls schon zur Zeit der Uebersetzung entstellt und verderbt gewesen sein. Daneben hat indessen dieser dem Arm. zu Grunde liegende Grieche an einzelnen Stellen eine vorzügliche Lesart aufbehalten. Ueber das Verhältniss endlich des Armeniers zu der ihm vorliegenden syrischen Uebersetzung soll weiter unten im Abschnitte c. die Rede sein, wenn wir den Armenier mit dem (kürzern) Syrer vergleichen.

Wir kommen nun zu den drei Briefen an die Epheser, an Polykarp und an die Römer, die sich auch beim kürzeren Syrer finden. Unserem Plane gemäss behandeln wir aber zunächst diejenigen Abschnitte der drei Briefe besonders, die der Syrer nicht kennt.

Am zahlreichsten sind die beim Syrer fehlenden Abschnitte im Epheserbriefe. Hier finden wir bei Vergleichung des armenischen Textes mit den Familien A und B noch ganz dasselbe Verhältniss, welches sich durch Vergleichung der vier Briefe an die Magnesier, Traller, Philadelphener und Smyrnäer herausgestellt hat. Arm. geht vorwiegend mit Familie A.

Wir heben hier folgende Varianten heraus, die dem Arm. mit A gegen den ursprünglichen Text von B gemeinsam sind: Cap. 2. *τοῦ συνδούλου μου* für *τοῦ συνδούλου ἡμῶν*. — *εἰς τιμὴν ὑμῶν* für *εἰς τιμὴν τῆς ἐκκλησίας*. (Dagegen mag der Zusatz *ὑμῶν τοῦ μακαριωτάτου* zu *τοῦ ἐπισκόπου* wol dem Interpolator angehören.) (*καὶ Κρόκος δὲ* A; Arm. hier *καὶ Μάρκος* ohne *δὲ*; B lässt *καὶ* weg, sonst wie A.) *ἀπέλαβον* für *ἀπελάβομεν* (doch Lat. B mit A). Cap. 3. *ὡς συνδιδασκαλίταις μου* für *ὡς ὁμοδούλοις*. Cap. 4. *τὸ γὰρ ἀξιονόμαστον ὑμῶν πρεσβυτέριον* gegen die Weglassung des *ὑμῶν* bei B. — *χόρος γίνεσθε* für *χόρος γίνεσθε εἷς*. — *ἐν ἑνότητι ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ* für *ἐν ἑνότητι ἓν γένησθε τῇ συμφωνίᾳ*. Einige grössere Varianten in demselben Capitel mögen wenigstens nicht ausschliesslich auf Rechnung des Interpolators zu setzen sein, so insbesondre die gänzliche Weglassung der Worte *ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ — τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, wofür B jetzt ein Johanneisches Citat hat. Cap. 5. *ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ* für *ὡς ἡ ἐκκλ. τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ*. — *καὶ ὡς ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί*, gegen *καὶ ὡς ὁ κύριος τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*, wo

sich sämmtlich daraus, dass spätere Leser oder Editoren den griechischen Text von A vor sich hatten, vgl. Petermann, de versione Armeniaca p. XXV: doch würde, selbst wenn noch mehre Aenderungen als wir jetzt nachweisen können, stattgefunden hätten, an eine systematische Correctur des Arm. nicht zu denken sein.

mindestens die Weglassung des *ὡς* schwerlich Schuld des Interpolators war. — *σπουδάσωμεν* [*οὖν*] *μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ* für *σπουδάσατε ἀγαπητοὶ ὑποταγῆναι τῷ ἐπισκόπῳ.* *οὖν* fehlt auch bei Arm., wie bei Anton. Der folgende Zusatz bei A mag durch die Interpolationen bei B verschlungen sein. Cap. 6. *αὐτὸς μὲν οὖν* für *αὐτὸς μέντοι.* Cap 7. *εἰώθασι γάρ τινες* für *τινὲς δὲ φαυλοτάτοι εἰώθασι* (könnte vielleicht vom Interpolator herrühren). *ἀλλά τινα* für *ἄλλα τινὰ* (hier theilt Arm. einen muthmasslichen Fehler von A, da die Lesart von B unbedingt vorzüglicher ist). — *ὄντας δυσθεραπεύτους* für *ἀνίατα γὰρ νοσοῦσιν.* Cap. 9. *οὓς οὐκ εἰάσατε* für *οἷς οὐκ ἐδώκατε πάροδον.* — *ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι κτλ.* für *μακάριοι οὖν ἐστὲ ὑμεῖς οἱ θεοφόροι*, wo nur etwa das *μακάριοι* vom Interpolator herrühren mag. — *ἀγαλλιῶμαι ὅτι ἠξιώθην* gegen *ἀγαλλιώμενος ἠξιώθην*, worin hier Lat. A mit B stimmt. Cap. 10. *ἀλλ' ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ καὶ σωφροσύνῃ μένετε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς* wofür B nur bietet *νήψατε, σωφρονήσατε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Cap. 11. *τὴν ἐνεστῶσαν χάριν* für *τὴν ἐνεστῶσαν χαρὰν* (doch Lat. B wie A). — *εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν* für *εἰς τὸ ἀληθινῶς ζῆν.* — *ἀναστῆναι* für *τελειωθῆναι.* Cap. 12. *κατάκριτος* für *ἐλάχιστος.* — *πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεον ἀναιρουμένων* (Arm. ad vos viatores qui propter Deum [*διὰ θεὸν*, praep. wie B] martyrium subeunt) für *παραδοθείς γε ἐγω, ἀλλὰ τῶν διὰ Χριστὸν ἀναιρουμένων.* — *ἀξιομακαρίστου* was bei B ganz fehlt. — *ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω* für *ὅταν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω.* — *ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Arm. iam in omnibus epistolis m e i s memoriam f a c i o vestrum in Christo Jesu) für *ὃς πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ μνημονεύει ὑμῶν.* Cap. 13. (einige Aenderungen bei B, wol durch den Interpolator veranlasst, nur etwa *ἀερίων* für *ἐπουρανίων* ursprünglich gegen A und Arm.). Cap. 14. *λανθάνει* für *λήσεται.* — *ἀρχὴ μὲν πίστις* für *ἀρχὴ ζωῆς πίστις* (*ζωῆς* aus dem Vorhergehenden wiederholt). — *ἁμαρτάνει* und *μισεῖ* für *ὀφείλει ἁμαρτάνειν* und *μισεῖν* mit dem (secundären) Zusatze *τὸν ἀδελφόν* (v i e l l e i c h t spätere, dogmatisirende Aenderung). Cap. 15. *καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν* A; hier hat Arm. das bei B fehlende *ἡμῶν*, lässt aber das von A und B festgehaltene *ἐν ἡμῖν* weg. Cap. 17. *ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ* für *ἐπὶ κεφαλῆς.* — *ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν* für *ἵνα ἡ ἐκκλησία πνέῃ τὴν ἀφθαρσίαν.* — *μὴ ἀλείφεσθε* für *μὴ ἀλειφέσθω.* — *τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου* (ohne *τοῦ ἀρχ.*, wie immer bei B). *ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ο κύριος* A, wofür B *ὃ εἰλήφαμεν ἀνοήτως.* Arm. quod vere passus est (*πέπονθεν*) Christus Deus noster setzt den Text A voraus. Cap. 18. *συνετῶν* für *δυνατῶν* (Lat. B lässt das ganze Wort weg; Arm. umschreibt die Worte, setzt aber *συνετῶν* voraus). Cap. 19. *πῶς δὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν* für *ἡμῖν δὲ ἐφανερώθη.* — *ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας* für *ὑπὲρ πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ.* — *ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα* für *ὑπερβάλλων*

αὐτὰ τῷ φανῷ. — *καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς* für *ἡ καινότης ἡ φαινομένη.* Doch fügt Arm. zu *καινότης* ein *αὐτοῦ.* Cap. 20. hat Arm. mit A den ganzen bei B fehlenden ersten Theil des Capitels *ἐάν με καταξιώσῃ* — *Ἰησοῦν Χριστὸν*, desgleichen die ebenfalls bei B weggelassenen Worte *μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ* mit den hierdurch bedingten Constructionsverschiedenheiten; desgleichen den Zusatz *οἱ κατ' ἄνδρα* (gegen B und Gelas.) und die Varianten *συνέρχεσθε* für *συναθροίζεσθε.* — *εἰς τὸ ὑπακούειν ἡμᾶς* für *ὑπακούοντες.* Cap. 21. *ἀντίψυχον ὑμῶν ἐγὼ* für *εἴην ὑμῶν ἀντίψυχον.* — *καὶ ὃν ἐπέμψατε* für *καὶ ὧν ἐπέμψατε* (doch Lat. B wie A). — *τῆς ἐκκλησίας* ohne *Ἀντιοχέων.* — Ausserdem vergleiche man noch Cap. 11. den Zusatz bei A und Arm. *ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κρίμα γένηται.* Derselbe fehlt bei B, und an seiner Stelle finden sich zwei verschiedene Zusätze: bei Gr. B die Worte *μὴ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καταφρονήσωμεν*, bei Lat. B: et non simus divitiarum aut utilitatum eorum appetitores. Cap. 15. sind zunächst die Worte *εἷς οὖν ὁ διδάσκαλος* — *ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν* vom Interpolator erweitert; dagegen fehlt der nächste Satz von A und Arm. *ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν, ἵνα τέλειος ᾖ* bei B ganz, und dies dürfte mit grösserer Sicherheit als eine Auslassung im ursprünglichen Texte zu betrachten sein. Weiter unten fehlte der letzte Satz des Capitels *ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτὸν*, der sich ganz bei A und bei Arm. von *ἐξ ὧν* an findet, abermals bei B, und was an dieser Stelle steht, ist wol eine Erweiterung des vorhergehenden Satzes (*Χριστὸς ἐν ἡμῖν λαλείτω ὡς καὶ ἐν Παύλῳ· τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διδασκέτω ἡμᾶς τὰ Χριστοῦ φθέγγεσθαι, παραπλησίως αὐτῷ*), die sich vielleicht vom Interpolator herschreibt, aber kein Ersatz für das Ausgefallene. Endlich zum Schlusse von Cap. 19. *ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ* wie A und (mit einigen kleinen Abweichungen) Arm. bietet, ist bei B durch die Worte *ἵνα πιστοποιήσηται τὴν διάταξιν τὴν ἐγχειρισθεῖσαν τῷ προφήτῃ* ersetzt, wobei es wenigstens sehr zweifelhaft bleiben muss, mit welchem Rechte man diese Aenderung dem spätern Interpolator zuschreiben möchte.

Man sieht, dass die Uebereinstimmungen des Arm. äusserst zahlreich und theilweise von sehr tiefgreifender Bedeutung sind. Nun wollen wir grade hier nicht verkennen, dass einige unter denselben in Anspruch genommen werden könnten, weil die abweichende Lesart bei B doch nicht nothwendig auf den Urtext, sondern sehr wohl auch auf den Interpolator zurückzuführen sei. Allein bei einem so schwierigen Unternehmen wie diesem, den nicht mehr vorhandenen Urtext von B von den spätern Interpolationen abzusondern, wird man nicht überall eine unumstössliche Gewissheit fordern dürfen, sondern sich mit der grösseren Wahrscheinlichkeit genügen lassen, die wiederum für einzelne Stellen

oft nur aus der Gesammtanschauung des Ganzen hervorgehn kann. Auch sind wir bei der Auswahl der oben zusammengestellten Varianten mit der möglichsten Vorsicht zu Werke gegangen, und haben alle Stellen, deren Ursprung vom Interpolator irgend wahrscheinlich schien, bei Seite gelassen.

Dagegen ist andrerseits an einer verhältnissmässig nicht geringen Anzahl von Stellen auch die Uebereinstimmung des Arm. mit dem ursprünglichen Texte von B nicht zu übersehn. Cap. 2. *καὶ ἐν πᾶσιν* für *ἐν πᾶσιν.* — *πρέπον οὖν ὑμᾶς ἐστι* für *πρέπον οὖν ἐστιν.* — Cap. 3. *ὡς ὤν τι* für *ὡς ὤν τις.* — *διὰ τὸ ὄνομα* für *ἐν τῷ ὀνόματι* (Arm. lässt mit A *αὐτοῦ* weg, bietet aber dafür den secundären Zusatz veritatis). Cap. 4. *ὅθεν καὶ ὑμῖν πρέπει* für *ὅθεν πρέπει ὑμῖν.* — *ἀνακεκραμένους* (oder *ἐγκεκραμένους* bei Arm.) *αὐτῷ* für *ἐγκεκρ. οὕτως.* — Die Weglassung des *οὖν* mit B, aber *σπουδάσωμεν* mit A (s. oben). Cap. 6. *ὅσῳ* wie es scheint für *ὅσον*, aber *καὶ* mit A statt *οὖν* von B. Cap. 8. *ὅλοι γάρ ἐστε θεοῦ* für *ὅλοι ὄντες θεοῦ.* Cap. 9. *παροδεύσαντας τινὰς δι' ὑμῶν* (Lat. B ex vobis) für *παροδ. τινὰς ἐκεῖθεν.* — *σπεῖραι* mit dem Zusatze *τὰ ζιζάνια*, aber auch *εἰς ὑμᾶς* mit A. — Ebendaselbst für den Inf. *συγχαρῆναι* das Verbum finitum, obwol B *χαίρω οὖν ἐφ' ὑμῖν* (Interpolator?), Arm. *συγχαίρω* liest. Cap. 11. *ἐν τῷ νῦν βίῳ* angeschlossen an das vorhergehende *ἀγαπήσωμεν*, für *ἓν τῶν δύο* (mit dem Folgenden verbunden) wie A hat. — Ebendaselbst *συνῆσαν* für *συνήεσαν.* Cap. 12. *ὑμεῖς δὲ* (Lat. B enim) *Παύλου συμμύσται ἐστὲ* für das einfache *Παύλου συμμύσται.* Cap. 14. *γινώσκεται* statt *φανερόν.* — *γνωρίζονται* für *ὀφθήσονται.* — *Χριστοῦ εἶναι* für *Χριστιανοὶ εἶναι.* Cap. 15. fehlen die Worte *ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν*, dagegen findet sich das Folgende *ἐξ ὧν κτλ.* wieder bei Arm. Cap. 16. *εἰ δὲ* für *εἰ οὖν.* Cap. 17. die Weglassung des *πάντες* bei *φρόνιμοι γινόμεθα.* Cap. 20. *ἐν θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* für *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.*

Die angeführte Zahl von Varianten ist etwas bedeutender als in den vier oben behandelten Briefen: die Uebereinstimmungen mit der Familie B sind zu zahlreich und zu erheblich, als dass man sie blos aus einer unabhängigen Aufbewahrung des richtigen Textes erklären könnte, zumal bei einer Reihe von Stellen allerdings sehr zweifelhaft bleiben mag, ob wirklich der Text von Arm. und B der vorzüglichere sei. Dagegen verrathen eine Reihe der oben mit aufgenommenen Varianten ganz deutlich einen gemischten Text. Wir sind nicht gemeint, alle diese Stellen nochmals zusammenzustellen, in welchen Arm. theilweise mit A, theilweise mit B geht. Wir erinnern nur an Cap. 9, wo A *σπεῖραι εἰς ὑμᾶς*, B *σπεῖραι τὰ ζιζάνια*, Arm. *σπεῖραι εἰς ὑμᾶς τὰ ζιζάνια* liest, und an die Weglassung der Worte Cap. 15. *ὅπερ καὶ ἔστιν — ἡμῶν*, welche mit B stimmt, während gleich das folgende *ἐξ ὧν κτλ.* aus A gegen B herübergenommen ist. Man vergleiche ferner

Cap. 9. Hier lässt Arm. mit A (und Antioch.) *πνευματοφόροι*, mit B *χριστοφόροι*, selbständig von beiden noch ausserdem *ναοφόροι* oder *ἁγιοφόροι* weg (er übersetzt induistis ... sanctitatem sive sanctuarium eius). Desgleichen Cap. 2. *ὃν ἐξεμπλάριον* A *ὡς ἐξεμπλάριον* B *ὃν ὡς ἐξεμπλ.* Arm. Ebenso sind zwei Stellen zu betrachten, in denen Arm. in Uebereinstimmung nur mit Lat. B einen secundären Text bietet: Cap. 4. Gr. A liest hier *χρῶμα θεοῦ λαβόντες*, Lat. A m e l o s Dei accipientes. Gr. B *συνάφειαν θεοῦ λαβόντες*, und ebenso Lat. B, der nur noch einschiebt i n s i m i l i t u d i n e m m o r u m (coniunctionem Dei in similitudinem morum accipientes). Diesen secundären Zusatz setzt Arm. a l l e i n im Texte voraus, und liest similitudinem Dei. Cap. 12: hier hat A *εἰς θεὸν*, Gr. B *διὰ Χριστὸν*, Lat. B und Arm. *διὰ θεὸν*, eine ziemlich deutlich ihren Ursprung verrathende Lesart. Einen nicht grade aus A und B gemischten, aber trotzdem offenbar s e c u n d ä r e n T e x t setzt Arm. noch an einer Reihe von andern Stellen voraus. Cap. 3. *ὑπαλειφθῆναι* Gr. A *ὑποληφθῆναι* Lat. A *ὑπομνησθῆναι* B accipere Arm., offenbar nur erleichternde und interpretirende Wiedergebung. Cap. 6. liest A mit Dam. *βλέπει τις*, und weiter unten *φοβείσθω*, B mit Anton. *βλέπετε* und *φοβεῖσθε*, Arm. dafür *βλέπομεν* und opus est timere eum (*φοβεῖσθαι?*), eine dritte die Abweichungen nicht erklärende Variante. Cap. 6. *πλέον εἴπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ* A *ἢ μόνου Ἰησοῦ Χριστοῦ* B s i n o n — de Jesu Christo Arm. (*εἰ μὴ?*). Cap. 9. *τὰ σπειρόμενα ὑπ' αὐτῶν* A *τὴν ὑπ' αὐτῶν καταγγελλομένην πλάνην* B mala verba eorum Arm. Cap. 11 liest A: *ἢ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν, ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν· ἓν τῶν δύο· μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι.* Gr. B stimmt in den ersten Worten überein, liest aber dann: *ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χαρὰν ἀγαπήσωμεν ἐν τῷ νῦν βίῳ· ἔστω δὲ ἡ ἐνεστῶσα χαρὰ καὶ ἡ ἀληθινή, τὸ μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι.* Lat. B beinahe ebenso, nur liest er mit A *χάριν*, lässt *ἐν τῷ νῦν βίῳ* und *καὶ ἡ ἀληθινὴ* weg. Arm. geht mit B, liest aber ebenfalls *χάριν*, lässt *ἐνεστῶσαν* und den ganzen Zusatz *ἔστω δὲ — ἀληθινὴ* bei Seite. Letzteren mag Arm. weggelassen haben, weil er in A (und theilweise bei Lat. B) fehlte; weiter las Arm. *ἐν τῷ νῦν βίῳ* mit B und glaubte das *ἐνεστῶσα* entbehren zu können. Lat. B hielt *ἐνεστῶσα* fest, strich aber nun *ἐν τῷ νῦν βίῳ*. Beide bieten also einen s e c u n d ä r e n Text. Ebendaselbst liest A: *χωρὶς τούτου μηδὲν ὑμῖν πρεπέτω*, B: *χωρὶς τούτου μηδ' ἂν ἀναπνεῦσαί ποτε ἐλησθε*, Arm: ne sit vobis aliud quidquam g r a t u m praeter hoc (näher an A, aber erleichternd). Cap. 13. *εἰρήνης* bei A und Cod. Baliol. (und mehren Editoren von Lat. B); dafür B: *τῆς κατὰ Χριστὸν εἰρήνης*. Arm.: *πίστεως καὶ εἰρήνης*. Ganz secundär ist Arm. auch Cap. 16. Hier liest A *ὁ τοιοῦτος ῥυπαρὸς γενόμενος*, B umschreibend *οὗ τὴν διδασκαλίαν ὁ ἀθετήσας λιπανθεὶς καὶ παχυνθεὶς*, Arm. gar blos qui haec negat. Hierzu

noch einige Aenderungen in christologischen Stellen: Cap. 4. *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ* A *τῷ θεῷ πατρὶ καὶ τῷ ἠγαπημένῳ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ* B *τῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Arm. Cap. 17. in der schon oben berührten Stelle *ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος* A *ὃ εἰλήφαμεν* B quod vere passus Christus Deus noster Arm. Cap. 21. *καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* A. *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* B. *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* Arm. (mehr mit B).

Das Resultat bleibt also abermals dieses, dass Arm. zwar bei Weitem überwiegend mit A, aber doch auch zuweilen mit B geht, und in letzteren Fällen nicht immer den ursprünglichen Text herstellt; vielmehr verräth er mehrfach eine bereits eingetretene Mischung der Lesarten von A und B, öfter noch überhaupt einen secundären Text.

Eine recht instructive Stelle ist auch Eph. 7 *εἷς ἰατρὸς κτλ.*, wo B durch den Interpolator ganz entstellt ist. Hier geht Arm. gegen den jetzigen Text von A mit den patristischen Citaten (s. oben bei Theodoret), verräth aber durch seine Aenderungen den secundärsten und spätesten Text von allen. Er schiebt nämlich nach *ἐν ἀνθρώπῳ θεός* (deus et filius hominis) die Worte ein: unicus qui unitus est supra verba factorum, und liest statt *πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής* vielmehr qui passus est pro nobis. Hierzu kommen noch eine Reihe von eigenthümlichen Auslassungen, die wol kaum ursprünglich sein dürften, z. B. Cap. 7. *οὓς δεῖ ὑμᾶς φυλάσσεσθαι* (gegen A und B). Cap. 11. fehlt *λοιπὸν* (gegen A und B), ebendaselbst *ἐν* (oder *ἐνὶ*) *κλήρῳ* ebenfalls gegen A und B).

Dagegen finden sich allerdings auch Spuren des ursprünglichen Textes bei Arm. gegen alle oder doch gegen die meisten Auctoritäten. Insbesondre ist dies der Fall Cap. 9. Hier liest A *ὅτι κατ᾽ ἄλλον βίον οὐδὲν ἀγαπᾶτε εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν*. Dafür liest Gr. B *ὅτι μὴ τῇ ματαιότητι προσέχετε· οὐδὲ κατὰ σάρκα ἀγαπᾶτε, ἀλλὰ κατὰ θεὸν*, Lat. B aber und Cod. Aug.: — *οὐδὲ τὰ κατὰ σάρκα ἀγαπᾶτε, ἀλλὰ τὰ κατὰ θεόν*. Natürlich kommt hier der Zusatz von B *ὅτι μὴ τῇ ματ. προ.* als späteres Einschiebsel nicht in Betracht; wichtiger aber sind die andern Varianten. Vergleichen wir nämlich den Arm., so finden wir folgende Lesart: quoniam alium quemdam non diligitis, nisi (sed) eum, qui secundum Deum vivit, d. i. *ὅτι ἄλλον οὐδένα ἀγαπᾶτε ἀλλὰ* (oder *εἰ μὴ*) *τὸν κατὰ θεόν*. Dies passt vortrefflich zu dem Vorhergehenden, worin die Epheser gelobt werden, dass sie den reinen christlichen Glauben und die rechte christliche Gesinnung behauptet haben, und bildet auch einen passenderen Uebergang zu den folgenden Worten, die nach dem hergebrachten Texte lauten: *καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε κτλ.* Auch ist ersichtlich, wie die Lesarten von A und B entstanden sind. Das *τὸν κατὰ θεὸν* stand ursprünglich im Texte:

A liess κατὰ weg und trug es ins Vorhergehende, wo nun eine Aenderung nothwendig wurde. Er schrieb darum statt ἄλλον vielmehr κατ' ἄλλον βίον, und machte aus οὐδένα οὐδέν, was um so leichter war, da das α von dem folgenden ἀγαπᾶτε verschlungen sein konnte. B bildete sich einen Gegensatz zu κατὰ θεὸν, der sehr einfach κατὰ σάρκα lautete (den Zusatz von A kannte er natürlich nicht) behielt aber κατὰ auch unten bei; wegen des Artikels schwankte die Lesart von B zwischen dem hergestellten Neutrum und zwischen gänzlicher Weglassung. Zum Schlusse ferner des ganzen Briefes mag wol der Zusatz von Arm. ἡ χάρις ὑμῖν. ἀμήν ebenfalls richtig sein, wie ihn denn auch Gr. B in etwas veränderter Fassung hat ἀμήν. ἡ χάρις. Aehnliche Zusätze finden sich übrigens auch zum Schlusse der andern Briefe (Magn. ἔρρωσθε ἀδελφοί. ἀμήν. Trall. gratia vobiscum omnibus. Amen. Philad. wie Eph. Smyrn. wie Magn. u. s. f.).

Anderwärts bietet Arm. mit Lat. A einen relativ bessern Text. So lässt er mit Lat. A die überflüssigen Worte von Gr. A und B τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ καὶ τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες περὶ τοῦ αὐτοῦ weg, und liest gleich darauf richtig ὑποτασσόμενοι für ἐπιτασσόμενοι (Cod. Med.). Cap. 4. καὶ ἐπιγινώσκῃ für καὶ ἐπιγινώσκων und Cap. 14. das schwerere θεός ἐστι (auch Dam. so) für θεοῦ ἐστι (Cod Med.) oder für das secundäre θεοῦ ἄνθρωπον ἐπιτελεῖ bei B.

Sehr unbedeutend ist die Ausbeute, die die Vergleichung des Arm. in den bei Syr. grösstentheils fehlenden Capiteln 7 und 8 des Briefes an Polykarp bietet.

Hier hat. Arm. mit A gegen B folgende Varianten: Cap. 7. χειροτονῆσαί τινα ὃν für χειρ. εἴ τινα. Cap. 8. τὸ αὐτὸ für τοῦτο der Zusatz αἰωνίῳ ἔργῳ der bei B fehlt; endlich διαμείνητε für διαμείνατε (Schreibfehler bei B?). Varianten, die Arm. mit allen Zeugen von B gegen A hätte, finden sich gar nicht: und nur an einer Stelle bietet Arm. einen aus einigen Codd. von B wie es scheint entlehnten Text: für ἐπισκοπῇ von A und Codd. Nydpr. FOV liest er nämlich ἐπισκόπου in Uebereinstimmung mit Codd. B. Aug. Leicestr. In der Schlussformel ferner liest A ἔρρωσθε ἐν κυρίῳ, während die Codd. von B sehr durch einander gehn. Nydpr.: ἡ χάρις μεθ' ἡμῶν. ἀμήν. Aug. ἀμήν. ἡ χάρις. ἔρρωσθε ἐν κυρίῳ. Florent.: ἀμήν. ἡ χάρις. ἴσως· τοῦ θεοῦ εἴη μεθ' ὑμῶν [1]). Arm. stimmt hier allerdings fast buchstäblich mit Nydpr. ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν. ἀμήν, bietet aber nur denselben Text wie am Schlusse von Trall. Röm. Smyrn. (Eph. Philad.), auch unabhängig von B. — Unter den übrigen Varianten bewähren zwei die auch sonst bezeugte Uebereinstimmung mit Lat. A: Cap. 7. ἕτοιμον für σύντομον oder σύντονον (gegen alle) und vorher mit Cod. Caj. und B

1) Dieselben Worte merkt Dressel zu dem Cod. Ottob. an. Sollte dieser wol mit dem früher verglichenen Cod. Florent. identisch sein?

(ausser dem Cod. B) *αἰτήσει* wol richtig für *ἀναστάσει* (Codd. Med. Cas. Mont. und Cod. B).

Eigenthümlich hat Arm.: Cap. 7. die Uebersetzung quomodo et scripserunt ad me für *ὡς ἐδηλώθη μοι* (erleichternd), beate für *θεομακαριστότατε*, et credo gratiae Dei für *πιστεύω γὰρ τῇ χάριτι* (interpretirender Zusatz), in omnibus — literis für *δι' ὀλίγων — γραμμάτων*. Ausserdem fehlt der Satz *ἐάνπερ διὰ τοῦ παθεῖν θεοῦ ἐπιτύχω* und für *τοῦτον καταξιῶσαι, ἵνα πορευθεὶς εἰς Συρίαν δοξάσῃ ὑμῶν τὴν ἄοκνον ἀγάπην εἰς δόξαν θεοῦ* lesen wir nur et mittere in Syriam ut glorificent amorem vestrum, eine Uebersetzung die theilweise ihre Erklärung darin findet, dass Arm. das vorhergehende *ὂν* in seinem syrischen Texte mit Ribbui las, und demgemäss auch hier den Plural herstellen musste. Die übrigen Abweichungen dieser Stelle sind theils ungenaue Uebersetzung (das mittere) theils einfache Weglassungen (*ἄοκνον* und *εἰς δόξαν θεοῦ*). Cap. 8 fehlt *ὡς τὸ θέλημα προστάττει* und mit *γράψεις* beginnt ein neuer Satz. Die Worte *οἱ μὲν δυνάμενοι πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπὸ σοῦ πεμπομένων* werden ganz ungenau durch „et mittant viros qui potentes sunt cum epistolis vestris" wiedergegeben; für *ὡς ἄξιος ὢν* wird corrigirt *ἄξιοι ὄντες*, eine vermeintliche Verbesserung, die sich auch am Rande des Cod. O vorfindet, und von Dressel in den Text von B aufgenommen worden ist.

Sonach dient auch das Wenige was wir vom Briefe an Polykarp beibringen können, ganz dazu, unsere über den Text des Armeniers bisher gewonnenen Resultate aufs Neue zu bestätigen.

Zuletzt haben wir es noch mit dem Römerbrief zu thun, so weit nämlich Abschnitte desselben beim Syrer fehlen.

Arm. geht hier mit A (d. h. Lat. A und wenn nichts Besondres angemerkt ist, auch mit Cod. Colb. und Met.): Inscr. *τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ* (ebenso Syr. 2) gegen *τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ* B Arm. 2. *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* (auch Arm. 2) gegen *τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν*. Cap. 6. in dem Zusatze *ἐκεῖνον θέλω τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα*, wofür B nur *καὶ ἀναστάντα* hat, angeschlossen an das Vorhergehende, Met. aber alles weglässt. — *μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι* vielleicht mit A und Arm. 2 gegen Gr. B *μὴ ἐμποδίσητέ μοι εἰς ζωὴν φθάσαι*, wenn nicht etwa die freilich ungriechische Lesart von Lat. B *μὴ ἐμποδίσητέ μοι εἰς ζωήν* die ursprüngliche sein sollte: wenigstens lesen Arm. 1 Syr. fr. II (p. 201) Timoth. ne expellite me e vita, was ebensowol auf die Lesart von A als auf die von Lat. B zurückweisen kann. — *πάθους τοῦ θεοῦ μου* mit allen Auctoritäten gegen Gr. B (und Lat. B Cod. Pal. und Reg.), *Χριστοῦ τοῦ θεοῦ μου*. Met. liest blos *Χριστοῦ*. In demselben Cap. noch mit Lat. A Timoth. Arm. 2 Syr. fr. II die Weglassung des Citats *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κτλ.*, und der Zusatz neque per materiam seducatis. Cap. 7. *ἐπιθυμεῖτε* für *προτιμᾶτε*. —

πείσθητέ μοι für *πείσθητε* (Lat. A *πιστεύσατε*). Cap. 8. kommen die Erweiterungen der Worte *πιστεύσατέ μοι, Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς* bei B zumeist auf Rechnung des Ergänzers; dagegen ist für die Weglassung des folgenden *τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς* bei B kein Grund vorhanden, sie dem Interpolator zuzuschieben. — *αἰτήσατε περὶ ἐμοῦ* statt *καὶ ὑμεῖς συνεύξασθέ μοι.* — *ἵνα ἐπιτύχω* für *ἵνα τοῦ σκοποῦ τύχω.* — *ἠθελήσατε* für *ἠγαπήσατε.* Cap. 9. sind die Aenderungen bei B *τῷ κυρίῳ* für *τῷ θεῷ*, die Einschiebung des *καὶ* vor *μόνος* und die Weglassung von *Ἰησοῦς Χριστὸς* vor *ἐπισκοπήσει* sämmtlich durch das eingeschobene johanneische Citat veranlasst, Joh. 10, 11 welches Worte Christi enthielt. — Dagegen kann der auch bei Arm. fehlende Zusatz vor *ἀγάπη*, nach Gr. B *εἰς αὐτὸν*, nach Lat. B *εἰς αὐτὴν* wol eher als eine Differenz des ursprünglichen Textes betrachtet werden. Cap. 10. *περὶ τῶν προελθόντων με* wie es scheint mit Gr. A, gegen *περὶ τῶν προσελθόντων* oder *τῶν συνελθόντων μοι* der übrigen Handschriften.

Wir vergleichen nun die Uebereinstimmungen von Arm. mit B gegen A. Inscr. *ἡγιασμένη* für *ἠγαπημένη* (A Met. Syr. 2 Arm. 2 und auf einer Randglosse des Cod. V). — *κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην* (auch Arm. 2) für *κατ' ἀγάπην* (A Syr. 2). Cap. 8 für *Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς* bietet Arm. Jesus Christus idem ipse, und verräth dadurch die Ursprünglichkeit einer Variante bei B, die sonst Jederman dem Interpolator zugeschrieben hätte, nämlich des *αὐτὸς δέ.* Ebenso kennt Arm. den Zusatz von B *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* hinter *ἐπιτύχω.*

Einen relativ reineren Text scheint Arm. Cap. 8 bewahrt zu haben, wo er den Zusatz von A und Met. *θελήσατε δέ, ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε* ebensowenig kennt als das paulinische Citat von B *Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκ ἔτι ἐγώ, ἐπειδήπερ ζῇ ἐν ἐμοὶ ὁ Χριστός.* Wir haben wol gegen beide Zusätze zu entscheiden, trotzdem dass ersterer auch bei dem zusatzfreiern Lat. A und einem Manuscript von Gr. B, Cod. O (am Rande) sich findet.

Dagegen hat der Text von Arm. auch eine Menge von kleineren Auslassungen, welche nur in den seltensten Fällen zu Gunsten des Arm. zu entscheiden sind. Inscr. *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ πατρός.* — *πάσῃ* vor *ἐντολῇ.* — *ἀδιακρίτως.* — der Beisatz *τῷ θεῷ ἡμῶν* zu *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ.* Cap. 2. das *ἀρέσαι* hinter *ἀλλὰ θεῷ*, dies mit Cod. Caj. und Lat. B. Cap. 6. *τοῦ αἰῶνος* in *αἱ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου.* — Cap. 7. *εἰς θεόν μου.* — in *μηδεὶς οὖν τῶν παρόντων* alles bis *μηδεὶς* (ebenso Arm. 2). Cap. 9. *καὶ ἔκτρωμα.* — Cap. 10. weicht Arm. sehr stark von A und B ab, und bietet theilweise einen kürzeren, theilweise einen sehr veränderten Text. So übersetzt er die Worte *ἔστιν δὲ καὶ ἅμα ἐμοὶ σὺν ἄλλοις πολλοῖς Κρόκος τὸ ποθητόν μου ὄνομα* sunt mecum et alii multi fratres dilecti. Dann lässt er die Worte *πιστεύω ὑμᾶς ἐπεγνωκέναι, οἷς καὶ δηλώσατε ἐγγύς με ὄντα. πάντες*

γάρ εἰσιν ἄξιοι τοῦ θεοῦ καὶ ὑμῶν weg, und liest dann auch die folgenden Worte οὓς πρέπον — ἀναπαῦσαι wie es scheint ebenfalls nicht in der sonst überlieferten Gestalt (vgl. Petermann zur Stelle).

Varianten des Armeniers andrer Art sind Inscr. πατρὸς ὑψίστου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ für π. ὑ. καὶ Ἰ. Χρ. (A). Cap. 6. thesaurus für τὰ τερπνὰ oder τὰ πέρατα, der Zusatz πάντων zu τῶν περάτων (mit Fr. II); für μὴ χαρίσησθε oder μὴ χωρίσησθε (Lat. A), ne honorate sic (mit Fr. II); die Uebersetzung des: neque per materiam seducatis, durch: et ne aemulatorem facite visibilium (mit Fr. II); für ἄνθρωπος θεοῦ oder einfach ἄνθρωπος (Lat. A), homo perfectus (mit Fr. [II] p. 296). Cap. 8. κατὰ γνώμην θεοῦ durch secundum spiritum et voluntatem. Dieselben sind wenigstens zum Theil secundärer Art: über einige wirklich ursprüngliche wird später noch ausführlicher die Rede sein.

Innerhalb des Textes A endlich stimmt Arm. zwar wol meistens mit den reineren lateinischen Codd. Cap. 6. καλὸν für μᾶλλον. — Die Weglassung des τί γὰρ ὠφελεῖται — ζημιωθῇ. Ebdas. der (freilich abweichend ausgedrückte) Zusatz neque per materiam seducatis. Aber auch mit Cod. Colb. stimmt Cap. 10. der ganz secundäre Zusatz τουτέστιν Αὐγούστου εἰκάδι τρίτῃ, den ausserdem nur noch Arm. 2 kennt.

Das Resultat bleibt also wiederum dieses: wir haben Arm. auch in den besprochenen Stellen des Römerbriefes zur Familie A zu stellen, und zwar liegt der bessere Text der lateinischen Codd. ursprünglich zu Grunde. Dennoch ist bereits eine Mischung der Texte eingetreten, und Arm. kennt schon spätere Einschiebsel, theils von Colb., theils von B (natürlich aber nicht von dem Interpolator), während er andre Einschiebsel bei A und B hinwiederum nicht kennt. Eine Reihe von den Abweichungen des Arm. sind theils durch Syr. 2, theils durch Arm. 2, theils durch die syrischen Fragmente bestätigt; andre, besonders eine Menge kürzerer Weglassungen, stehn vereinzelt.

Ehe wir nun zur genaueren Betrachtung und Vergleichung des syrischen Textes übergehn, müssen wir noch mit wenigen Worten das Verhältniss des ersten Armeniers zum zweiten erörtern.

Hierbei ist zuvörderst festzuhalten, was schon früher bemerkt wurde, dass der zweite Armenier nicht aus dem Syrischen, sondern unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt hat; und dass der von ihm benutzte Text zur Familie A gehört. Speciell für das Verhältniss zum ersten Armenier aber ist zu bemerken, dass Arm. 2 an einer Reihe von Stellen den Text von A auch da bietet, wo Arm. 1 davon abweicht. Röm. inscr. ἠγαπημένην für ἡγιασμένην. Cap. 2. ἔξω καιρὸν τοιοῦτον und ἔχετε ἐπιγραφῆναι (gegen die Varianten von Arm. 1 mit Syr.). τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

— *εὑρεθῆναι.* — *ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω* (ohne *ἐν ζωῇ*). Cap. 3. der Zusatz *ἐγὼ δὲ θέλω* — *ἐντέλλεσθε,* der bei Arm. 1 und Syr. fehlt. — *ἐὰν γὰρ εὑρεθῶ* und *οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός* (gegen den abweichenden Text von Arm. 1). Cap. 4. *ἵνα μὴ κοιμηθεὶς βαρύς τινι γένωμαι* (bei Arm. 1 ganz fehlend). — *ἐν αὐτῷ* nach *ἀναστήσομαι,* was bei Arm. 1 und Lat. A fehlt. Cap. 5. *θηριομαχῶ* (wörtlich übersetzt). — *δεδεμένος* für *ἐνδεδεμένος.* — *ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν* (Arm. 1 sed et per hoc). — *ὀναίμην* wörtlich übersetzt. — Nach *μὴ θελήσῃ* lässt er appropinquare mihi (Syr. Arm. 1) weg. Cap. 6. *τὰ πέρατα* (Arm. 1 thesaurus). — *ὁ δὲ τοκετὸς* für dolores mortis. — *σύγγνωτέ μοι* (wörtlich übersetzt). — *εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει* — *τὰ συνέχοντά με* übereinstimmend mit A gegen den hier sehr abweichenden Arm. 1. Cap. 7. der Zusatz *εἰς θεόν,* der bei Arm. 1 fehlt. — *μὴ λαλεῖτε* — *ἐπιθυμεῖτε* wörtlich übersetzt. — *οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς* gegen eine missverständliche Uebersetzung bei Arm. 1. Cap. 8. der Zusatz von A *θελήσατε δὲ* — *θεληθῆτε* (bei Arm. 1 fehlend). Cap. 9. *ὢν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα* gegen die Abweichungen von Arm. 1. — *τῇ κατὰ σάρκα* (abweichend bei Arm. 1). Cap. 10. stimmt er ebenfalls mit A gegen die Auslassungen von Arm. 1.

Allein an andern Stellen sind die Uebereinstimmungen mit Arm. 1 wieder so auffallend, dass wol eine Benutzung dieser Uebersetzung, wo nicht durch den zweiten Armenier selbst, so doch durch einen späteren Redactor dieses Textes angenommen werden muss. So insbes. Cap. 7. in den Worten *μηδεὶς οὖν τῶν παρόντων ὑμῶν βοηθείτω αὐτῷ· μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθε, τουτέστιν τοῦ θεοῦ.* Hier übersetzt Arm. 1: ne quis e vobis auxilietur ei, sed potius ad meum latus estote, hoc est Dei; und Arm. 2: Itaque ne quis e vobis auxilietur ei, sed potius ad meum latus estote, hoc est ad Dei. Ebenso Cap. 8. *δι' ὀλίγων γραμμάτων αἰτοῦμαι ὑμᾶς* was beide übereinstimmend durch: quod per paucas literas (characteres) peto a vobis wiedergeben; und in demselben Cap. die Worte *ἀλλὰ κατὰ γνώμην θεοῦ* durch „sed secundum spiritum et voluntatem Dei.“ Cap. 9. die Uebersetzung des *καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν* bei Arm. 2 durch „et amor omnium ecclesiarum“, was nur durch den Einfluss des Textes von Arm. 1 „et omnes ecclesiae“ erklärlich wird. Diese Spuren einer Ueberarbeitung des zweiten Armeniers nach dem Texte des ersten stehen im Zusammenhang mit denen, die wir schon oben, wo wir von Arm. 2 besonders handelten, besprochen haben, insbesondre mit der Beschaffenheit der Glosseme, die der letztere enthält. Wir haben indessen nicht nöthig, diese Erscheinung weiter zu verfolgen, da sie für unsern Hauptzweck nur von untergeordneter Bedeutung ist. Nur das muss einschränkungsweise hinzugefügt werden, dass nicht alle Spuren späterer Ueberarbeitung auf den ersten Armenier als Quelle zurückführen, wie denn namentlich das Glossem *καὶ ἀένναος ζωή,* welches in Uebereinstimmung mit Cod. Colb.

Met. B den Schlussworten Cap. 7. *ἀγάπη ἄφθαρτος* angefügt ist, ebenso wie Cap. 8. der bei Arm. 2 als Glossem sich findende Zusatz *τοῦ σκοποῦ* zu *ἵνα ἐπιτύχω*, nicht aus dem ersten Armenier geflossen sein kann.

Mit dem Bisherigen können wir die Untersuchung über den armenischen Text in den Briefen und Briefabschnitten, die beim Syrer fehlen, als geschlossen ansehn. Wir müssen jetzt zum syrischen Texte selbst uns wenden und zu ergründen suchen, ob auch hier ganz dasselbe Verhältniss zu den Familien A und B vorliegt, welches wir beim Armenier da, wo derselbe Stellen und ganze Briefe bot, die beim Syrer fehlen, gefunden haben.

---

c) Von dem Verhältnisse des kürzeren syrischen Textes theils zu den übrigen Textgestalten überhaupt, theils speciell zu der weiteren syrischen Recension.

Die ganze bisherige Untersuchung hat lediglich das Verhältniss der vorhandenen Documente, und der armenischen Recension insbesondre, zu den verschiedenen Textfamilien im Auge gehabt. Es gilt nun, die Anwendung auch auf den Cureton'schen Syrer zu machen, und zuzusehn, wie beschaffen die von ihm gebotene Recension sei. Der Einzige, der bisher diese Frage berührt hat, ist Uhlhorn [1]). Derselbe hat richtig eine doppelte Frage auseinandergehalten: einmal nach dem Texte selbst, der dem Syrer vorlag, und sodann nach der Art seiner Uebersetzung. Aber die Beantwortung beider Frage ist ungenügend ausgefallen. Um den vom Syr. benutzten Text selbst zu beurtheilen, hat er nur innere Gründe gelten lassen, und an vielen Stellen auch da die Lesart des Cod. Med. oder gar des Cod. Colb. der durch den Syr. gebotenen Lesart vorgezogen, wo dieselbe durch eine Reihe andrer Auctoritäten, wo nicht gar durch alle geschützt war. An einem Abwägen der verschiedenen Zeugnisse nach diplomatischen Gründen, an einer richtigen Einsicht in das Verhältniss des lateinischen Textes von A zu Gr. A, geschweige denn der beiden Familien A und B zu einander, fehlt es bei ihm noch ganz; nicht einmal das Verhältniss des armenischen Textes zum Syrer ist in Erwägung gezogen, welches doch für die Entscheidung, ob der Syrer wirklich ein Epitomator sei, so tiefgreifende Bedeutsamkeit hat. Wir sehen uns daher genöthigt, die Untersuchung des vom Syr. übersetzten Textes völlig von Neuem wieder aufzunehmen.

Wir stellen in gewohnter Weise eine Vergleichung mit den Familien A und B an. Wir erinnern hierbei nochmals daran, dass

---

1) Zeitschrift für die histor. Theologie 1851, I, p. 15 ff.

es unsre Aufgabe ist, den ursprünglichen Text von B, soweit dies möglich sein wird, von den späteren Interpolationen zu scheiden.

Zuerst behandeln wir den Brief an Polykarp. Hier bietet Syr. nur geringere Abweichungen, B nur wenige und minder umfängliche spätere Interpolationen.

Mit A finden sich folgende Uebereinstimmungen: inscr. *Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος* für *Ἰγνάτιος ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας, ὁ καὶ μάρτυς Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Hier leuchtet wol ein, dass das *ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας* ein späterer Zusatz ist; und ebenso ist natürlich auch die Variante *ὁ καὶ μάρτυς Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu beurtheilen, da Ignatios unmöglich so von sich gesprochen haben kann. Die Worte mögen aus einer Ueberschrift in den Text bei B gedrungen sein, da sie sonst in keinem von allen den Namen des Ignatios tragenden Briefen, auch bei B nicht, sich finden. Cap. 2. *διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικὸς* für *διὰ τοῦτο ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος εἶ, σαρκικὸς καὶ πνευματικός.* Hier ist wieder ohne Weiteres klar, dass *ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος* nur interpretirendes Glossem ist. — *τὰ φαινόμενά σου* für *τὰ φαινόμενά σοι* (B. Dam.). Richtig, weil *τὰ φαινόμενα* sich auf die geistigen Gaben des Polykarp, nicht auf offene Schäden in der Gemeinde bezieht, wie Uhlhorn treffend entwickelt hat [1]). — *κολακεύῃς* (auch Antioch.) für *ἐπανορθώσῃς* (B. Dam.); letzteres eine aus dem Missverständniss des Vorhergehenden entsprungene Correctur. — *ὅπως μηδενὸς λείπῃ* für *ἵνα μηδὲν σοι λείπῃ.* — In den folgenden Worten *ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε — τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν* bietet B einige erleichternde Einschiebsel, und liest *ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὔχεσθαι· ὥσπερ γὰρ κυβερνήτῃ ἄνεμος συμβάλλεται, καὶ ὡς νηῒ χειμαζομένῃ λιμένες εὔθετοι εἰς σωτηρίαν.* Syr. kennt alle diese Einschiebsel nicht, mit Ausnahme des *νηΐ*, worüber weiter unten Genaueres. Gleich darauf liest B *οὕτω καί σοι τὸ περιτυχεῖν θεοῦ* für *εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν*, was aus derselben erleichternden Tendenz hervorging. Cod. Nydpr. (und Cod. F?) hat noch ein weiteres Einschiebsel und liest *οὕτω καί σοι ἡ εὐχὴ πρὸς τὸ θεοῦ τυχεῖν*, dessen späterer Ursprung übrigens durch das Fehlen in den übrigen Codd. zur Genüge erwiesen wird. Uebrigens mögen diese letzteren Zusätze alle, mit Ausnahme des *νηΐ*, auf Rechnung des Interpolators zu setzen sein. — *τὸ θέμα ἀφθαρσία* für *οὗ τὸ θέλημα ἀφθαρσία* bei Gr. B (*οὗ* zur bessern Verbindung eingeschoben, *θέλημα* wol eine alte Variante. Lat. B ganz abweichend). Cap. 3. *ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ* für *ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ἀναμείνῃ εἰς τὴν βασιλείαν.* Hier ist *ὑπομείνῃ* jedenfalls ursprünglich, wie es denn auch Dam. Anton. und Lat. B aufbewahrt hat; der mit *ἀναμείνῃ* zusammenhängende Zusatz *εἰς τὴν βασιλείαν* ist wiederum

---

1) l. c. p. 25.

ganz offenbar eine spätere Aenderung, welche bei Dam. und Anton. noch fehlt. — πλέον σπουδαῖος γίνου οὗ εἶ für πλεῖον πρόσθες τῇ σπουδῇ οὗ εἶ· συντονώτερον δράμε. Ebenfalls offenbar spätere Aenderung bei B, wol entstanden durch Vermischung mit den Worten Cap. 1. παρακαλῶ σε — προσθεῖναι τῷ δρόμῳ σου. Nach καταμάνθανε bringt B einen Zusatz ὡς ἐνταῦθα εἶ, νίκησον· ὧδε γάρ ἐστι τὸ στάδιον, ἐκεῖ δὲ οἱ στέφανοι, und die folgenden Worte τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν bringt B in einer mit Zusätzen reichlich versehenen Gestalt, welche alle das Gepräge späterer Interpolationen an sich tragen, mit Ausnahme des übrigens auch durch Interpolationen erweiterten δι' ἡμᾶς δὲ ψηλαφητὸν, welches auch Antioch. kennt. Offenbar hat hier der spätere Interpolator von B gearbeitet, daher denn auch Syr. ebenso wenig wie A die Zusätze kennen. Doch fehlt ausserdem auch das δι' ἡμᾶς δὲ ψηλαφητὸν bei beiden. Cap. 4. bietet Cod. Aug. BF für ἐράτωσαν die Variante αἱρέτωσαν oder Nydpr. αἱρέσθωσαν, doch haben auch Codd. Florent. OV Dam. Anton. ἐράτωσαν, die Variante betrifft also nicht die ganze Familie B. Ganz von derselben Art ist die Variante Cap. 5, wo Syr. mit A μᾶλλον δὲ περὶ τούτων ὁμιλίαν ποίου liest, gegen Codd. Aug. Nydpr. von B, welche vor ποίου ein μὴ einschieben. Dies fehlt wiederum in allen übrigen Codd. von B. Ebenso liest Syr. mit A. ταῖς γαμουμέναις für ταῖς γαμούσαις, wo zwar aus den Codd. von B keine Variante notirt ist, Anton. aber wiederum mit A γαμουμέναις liest. Cap. 6. liest Syr. mit A und Antioch. πρεσβυτέροις, für die Lesart von B. Dam. τῷ πρεσβυτερίῳ. Es leuchtet ein, dass letzteres aus ersterem, nicht aber ersteres aus letzterem entstanden sein muss. Endlich Cap. 6. ὡς ὁ θεὸς für καὶ ὁ θεὸς bei B, wo jedoch Dam. wieder gegen B zeugt.

Ziehn wir nun die Summe aus dem Bisherigen, so finden wir, dass die meisten Varianten in Wegfall zu bringen sind, weil sie vom Interpolator veranlasst sind; einige können nicht in Anschlag gebracht werden, weil ein Theil der Auctoritäten von B selbst mit A geht. Nach Abzug hiervon bleiben von Varianten, welche Syr. mit A gegen sämmtliche Auctoritäten des ursprünglichen Textes B gemein hat, Cap. 2. τὰ φαινόμενά σου für τὰ φ. σοι und κολακεύῃς für ἐπανορθώσῃς. — (ὅπως) μηδενὸς λείπῃ für (ἵνα) μηδέν σοι λείπῃ. — τὸ θέμα für οὗ τὸ θέλημα. Cap. 3. die Weglassung von δι' ἡμᾶς δὲ ψηλαφητόν. Cap. 6. πρεσβυτέροις für πρεσβυτερίῳ. An allen diesen Stellen, höchstens mit Ausnahme der vorletzten, aber ist nicht zweifelhaft, dass Syr. mit A die bessere ursprünglichere Lesart aufbehalten habe: es folgt also hieraus durchaus nicht, dass Syr. eine Handschrift der Familie A benutzt habe, da sich die Uebereinstimmung in den anerkannt vorzüglicheren Lesarten ebenso gut durch die Annahme von einem selbständigen vorzüglichen Texte erklären lässt, der dem Syrer vorlag.

Wir kommen zu den Varianten, die Syr. mit B gemein hat. Cap. 2. liest Gr. B καὶ ἀκέραιος εἰσαεὶ, ὡς ἡ περιστερά. Dafür steht bei Gr. A καὶ ἀκέραιος ὡσεὶ περιστερά, bei Lat. A und Lat. B simplex ut columba, bei Antioch. ἀκέραιος ὡς αἱ περιστεραί. Es leuchtet nun ein, dass sich die Weglassung des εἰσαεί sehr leicht erklärt durch die Beschaffenheit des Textes bei Gr. A und Antioch. und dass die Lesarten ὡσεὶ, ὡς αἱ nur noch Spuren sind des ursprünglichen Textes. εἰσαεὶ stand also ursprünglich im Texte. Nun liest Syr. ܘܡܫܠܡ ܠܗܠܝܢ ܕܡܬܒܥܝܢ ܐܝܟ ܝܘܢܐ (et integer ad ea quae requiruntur s. desiderantur ut columba), was Bunsen ganz richtig durch καὶ ἀκέραιος εἰς ἃ δεῖ ὡς ἡ περιστερὰ wiedergibt, vgl. auch Arm. mit dem ähnlichen Zusatze ad ea quae digna sunt. εἰς ἃ δεῖ setzt aber die Lesart εἰσαεὶ voraus, was denn auch Cureton in den Text setzt, obwol er vermuthet, εἰσαεὶ sei aus dem unvollständigen εἰς ἃ ει... zusammengezogen, so dass das durch Syr. vorausgesetzte Verbum bis auf den Anfang ει... verloren sei. Ziemlich unwahrscheinlich [1]). In demselben Capitel erklären sich die Worte ܐܝܟ ܡܕܒܪܢܐ ܠܐܠܦܐ ὡς κυβερνήτης ναῦν für ὡς κυβερνῆται ἀνέμους (A) oder ὡς κυβερνήτῃ ἄνεμος (B) aus dem Texte von B, welcher gleich darauf καὶ ὡς νηΐ χειμαζομένῃ liest. Dieses νηΐ erscheint sonach als der Ueberrest einer ursprünglich eben bei Syr. noch vorhandenen Variante. Es ist also unberechtigt, im syrischen Texte eine willkürliche Veränderung anzunehmen, selbst wenn man zugibt, dass die Lesart ἀνέμους aus innern Gründen empfehlenswerther zu sein scheint. Wir kommen übrigens auf diese Stelle weiter unten ausführlicher zurück; hier nur im Voraus soviel, dass allem Anscheine nach die Lesart von Syr. im Vergleiche mit B als die ältere anzusehn ist, B aber einen aus A und der älteren auch dem Syrer vorliegenden griechischen Recension gemischten Text enthält. Cap. 3. στῆθι δὲ ἑδραῖος mit B gegen die Weglassung des δέ. Cap. 4. liest Syr. mit B ἄνευ θεοῦ γνώμης, gegen ἄνευ θεοῦ bei A. Da Chrysost. ebenfalls γνώμης beisetzt, so ist dasselbe aus diplomatischen Gründen für bezeugter zu halten. Weiter unten liest Syr. einstimmig mit B den Imperativ εὐστάθει (ܩܘܡ ܫܦܝܪ) gegen εὐσταθῆς (Gr. A) oder εὐσταθὲς (Lat. A), offenbar richtig. Cap. 5. ἐὰν γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου (ܠܒܪ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ) für ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου. Ersteres ist jedenfalls die schwerere Lesart, deren Aenderung in πλέον sehr begreiflich ist. Cap. 6. μετ' αὐτῶν für καὶ μετ' αὐτῶν. Für die Weglassung des καὶ auch Dam. Antioch. — κομίσισθε (Cod. OV κομίσησθε) für κομίζεσθε. — ὄξια

---

1) Nach Uhlhorn, p. 22 f. sollen die Worte ad ea quae requiruntur blos erleichterndes interpretirendes Einschiebsel sein.

θεοῦ für das einfache ἄξια. — ὁ θεὸς μεθ' ὑμῶν für ὁ θεὸς ὑμῶν. Auch Dam. mit Syr. und B; bei Lat. A ist es ungewiss, doch las er vielleicht auch μεθ' ὑμῶν.

Ausserdem kommen noch Uebereinstimmungen in der Wortstellung hinzu, z. B. Cap. 4. die Stellung des ἀπὸ θεοῦ nach τύχωσιν, und Uebereinstimmungen mit einzelnen Zeugen von B, während andre den gewöhnlichen Text von A bieten. So zum Schlusse von Cap. 1. ὅπου γὰρ πλείων κόπος, πολὺ καὶ κέρδος mit Lat. B, während die übrigen Auctoritäten γὰρ und καὶ weglassen. Ferner Cap. 6. γένοιτο σχεῖν ἐν θεῷ (A), wofür B γένοιτο ἔχειν (Cod. V ὄχειν, σ cum spir.) παρὰ θεοῦ hat, lässt er mit Dam. das σχεῖν oder ἔχειν weg, und liest mit Codd. OV παρὰ θεῷ, kommt also dem Texte von B nahe, bietet aber hier den relativ besten Text. Endlich lassen Syr. und Dam. in demselben Capitel das οὖν nach μακροθυμεῖτε (μακροθυμήσατε A) weg.

Nach gegenwärtiger Auseinandersetzung stellt sich heraus, dass Syr. mit B theils in allen, theils in einzelnen Zeugen häufiger als mit A zusammenstimmt. Geben wir zu, dass einzelne dieser Varianten ziemlich unbedeutend sind; dass andre, insbesondre die entschieden vorzüglicheren, auch unabhängig von B bei Syr. sich finden können: so bleiben doch eine Reihe von solchen Varianten zurück, in denen der beiderseitige Text ziemlich gleichberechtigt und die Entscheidung der ursprünglichen Lesart unmöglich ist; ja grade Kleinigkeiten in den Abweichungen leiten, je weniger bei ihnen eine Absichtlichkeit vorausgesetzt werden darf, um so eher auf eine Spur zur Beurtheilung des Textverhältnisses. Soll also Syr. einer von beiden Textfamilien zugezählt werden, so dürfte wol einleuchten, dass im Briefe an Polykarp der Text von B den Syrer mit grösserem Rechte für sich in Anspruch nehmen könne, als der Text von A. Nur darf man hieraus nicht zu viel folgern wollen. Die Uebereinstimmungen mit A sind bedeutend genug, um Beachtung zu erheischen. — Eine spätere Mischung der Texte anzunehmen geht nicht an, einmal weil keine Spur sich findet von einer Verbindung oder Durcheinanderwerfung der beiderseitigen Lesarten, und zweitens, weil sich aus den Varianten mit A der gegentheilige Nachweis liefern lässt, dass diese sämmtlich nichts weniger als zufällige oder bunt untereinandergewürfelte, sondern lauter solche sind, welche als besser und vorzüglicher angesehn werden müssen. Sonach setzt Syr. entweder einen immerhin der Familie B näherstehenden, aber älteren und ursprünglicheren Text voraus, oder ist eine mit kritischer Sichtung nach beiden Familien veranstaltete Recension. Da trotzdem hie und da Irrthümer mit untergelaufen sind, die bei einer kritischen Vergleichung vermieden worden wären (Cap. 2. ὡς κυβερνήτης ναῦν); da ferner einzelne Spuren darauf leiten, dass da, wo Syr. sich gegen B entscheidet, wenigstens theilweise bereits ein etwas späterer mannichfach geänderter (wenn

auch noch nicht in die Hände des berufenen Interpolators gefallener) Text bei B sich finde (Cap. 2. *ἐπανορθώσῃς* für *κολακεύῃς* eine Correctur, die älter ist als der Interpolator und durch alle sichern Auctoritäten von B hindurchgeht) — so ist dafür zu entscheiden, dass die dem Syrer vorliegende Textgestalt eine relativ ältere und vorzüglichere ist, die noch vor einer Reihe von späteren Aenderungen und Verderbnissen entstanden ist. Dass diese Textrecension grade der Familie B näher steht als der Familie A, wird durch die analogen Spuren bei Eirenaeos, Eusebios, Chrysostomos erklärlich. Der Text von B war im Allgemeinen der verbreitetste: wie er späterhin den mannichfaltigsten und meisten Verderbnissen ausgesetzt war, so ist er andrerseits auch wieder der älteste und dem Urtext, soweit wir es verfolgen können, am nächsten stehende. Es ist eben jener älteste Text von B frei von einer Reihe späterer, theils A und B gemeinsamer, theils nur bei B eingedrungener Aenderungen.

Eine kleine Probe der Vorzüglichkeit der syrischen Recension können wir auch durch Vergleichung mit einzelnen Varianten bei Gr. A oder Lat. A anstellen. Syr. wird im Einklange mit B und Lat. A zum Verräther des irrigen Textes von Gr. A: gegen das *κατὰ βοήθειαν* Cap. 1. (was auch Lat. B bietet, also auch in die Familie B eingetragen worden ist) stimmt er mit Lat. A und Gr. B für *κατὰ ὁμοίωσιν*, wie solches durch sein ܐܝܟ ܕܡܘܬܐ ausgedrückt werden soll. Cap. 5. bestätigt er gegen Gr. A die Lesart aller übrigen Zeugen Lat. A B Antioch. Anton. *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου* statt *εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκός*. Wenn man hier durch das Gewicht der äussern Zeugnisse sich nicht bestimmen lässt, so gibts überhaupt keine diplomatische Kritik [1]). In dem-

1) Uhlhorn meint innere Gründe für die Lesart des Cod. Med. anführen zu können. Er sagt, „wie aus dieser (nämlich der Lesart bei Cod. Med.) die Lesart bei Syr., B und Lat. A werden konnte, erklärt sich leicht. Da man nämlich die Stelle nicht recht verstand, lag es nahe, an das Abendmahl, an die *σὰρξ κυρίου* zu denken und diesen Gedanken in den Text zu bringen". Wir stellen die Worte, wie sie nach Cod. Med. lauten, einfach hin: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκὸς, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.* Der Leser mag beurtheilen, ob es wirklich so nahe liegt, hier ans Abendmahl zu denken. Zudem sind die Worte bei Cod. Med. so einfach und verständlich, dass ich nicht begreifen kann, wie es möglich war, dass jemand sie „nicht recht verstand", und deshalb sich veranlasst fühlte zu ändern. Wenn es aber wirklich so nahe liegt, ans Abendmahl zu denken, so muss man zugestehn, dass der Gedanke ans Abendmahl eben die Lesart *τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου* bereits voraussetzt, dass also die missverständliche Auslegung, welche „so nahe lag", grade das Gegentheil beweist von dem, was Uhlhorn beweisen will, nämlich die Ursprünglichkeit der Lesart *τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου*. Diese ist übrigens auch die schwierigere, denn die Auslegung vom Abendmahl war allerdings eine missverständliche; und sie machts erklärlich, dass ehedem Cod. Med., neuerdings Vossius (mit Jacobson) und Bunsen emendirt haben.

selben Capitel stimmt Syr. mit Lat. A und B in der Lesart *ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον* statt *κατὰ θεὸν* (Gr. A) zusammen. Dagegen stimmt Syr. wiederum mit Gr. B und Gr. A gegen Lat. A in der Weglassung des *θεοῦ* nach *χάριτι* Cap. 1., eines offenbar überflüssigen Zusatzes, wenn auch Lat. B denselben ebenfalls hat. Ebenso fehlt Cap. 5. bei Syr. wie bei Gr. A B Antioch. Anton. der Zusatz von Lat. A *τοῦ κυρίου* zu *ἐν ἀκαυχησίᾳ*, offenbar mit Recht; und in demselben Capitel bietet er das von Lat. A weggelassene *ὁ γάμος* in *ἵνα ὁ γάμος ᾖ κτλ.*, ebenfalls in Uebereinstimmung mit allen übrigen Auctoritäten. Dieser Thatbestand erweist zum wenigsten soviel, dass Syr. frei von Irrthümern sowol des griechischen als des lateinischen Textes von A ist, folglich als Auctorität gegen beide immerhin in Betracht kommt.

Wir betrachten jetzt den Epheserbrief[1]). Hier sind zunächst die Stellen, in welchen B durch den Interpolator Aenderungen erfahren hat, häufiger als im Briefe an Polykarp: Syr. kennt keine von allen, es versteht sich aber, dass daraus kein Zeugniss gegen den ursprünglichen Text B entnommen werden kann. Hierher gehört, dass Inscr. B für *τοῦ πατρὸς* vielmehr *θεοῦ πατρὸς*, für *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν* aber *κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* liest. Ebenso Cap. 1. der Zusatz *φιλανθρωπίας* zu *θεοῦ*. — *ὑπὲρ Χριστοῦ τῆς κοινῆς ἐλπίδος* eine interpretirende Aenderung für *ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος*. — Der Zusatz *ἐν Χριστῷ* am Schlusse von Cap. 1. Cap. 8. *ὑπάρχει* für *ἐνείρισται* Gr. A (complexa est Lat. A. plantata est Syr.). — *ῥυπᾶναι καὶ βάσανον ἐπαγαγεῖν* für das einfache *βασανίσαι*. — Der Zusatz *καὶ ἐστὲ Χριστοῦ* nach *κατὰ θεὸν ζῆτε*. — *πολυϋμνήτου* nach *διαβοήτου*. Ferner der umschreibende Satz *ὑμεῖς δὲ, πλήρεις ὄντες* bis zum Schlusse des Capitels für *ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε κτλ.* Ebenso Cap. 9. die Aenderungen *εὐαρμολογουμένους* für *ἡτοιμασμένοι*. — *διὰ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθέντος* für *διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅς ἐστιν σταυρός*. Ebenso die Umgestaltungen der Worte *πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεὸν*, welche doch denselben Text mit A und Syr. voraussetzen. Ebenso sind späteren Ursprungs Cap. 10. die zwei eingeschobenen prophetischen Citate, und die erleichternden und erweiternden Aenderungen der folgenden Sätze bis zum Schlusse des Capitels, die übrigens alle den Text von A und Syr. in einer Menge von einzelnen Spuren verrathen. Cap. 14. ist in den Aenderungen des Interpolators der Satz *οὐ γὰρ ἐπαγγελίας τὸ ἔργον — εἰς τέλος*, dsgl. Cap. 15. der Satz *ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσσῃ, καὶ δι' ὧν σιγᾷ γινώσκηται* verloren

---

1) Zu den Versuchen, den ursprünglichen syrischen Text des Epheserbriefes herzustellen, ist neuerlich noch die Erörterung von Bunsen gekommen Hippolyt II, Vorrede S. XIV ff.

gegangen. Cap. 18. verrathen die Worte bei B *ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ — ζωὴ αἰώνιος* mit dem Texte bei A verglichen, ebenfalls eine spätere ändernde Hand. Ebenso bezeugt die Gestalt, in welcher die Worte *ὅθεν ἐλέγετο κτλ.* Cap. 19. bei B sich vorfinden, die Hand des Ueberarbeiters. Innerhalb dieser vom Interpolator veränderten Stellen ist allerdings die Entscheidung sehr schwer, was etwa schon vor dem Interpolator bei B abweichende Lesart gewesen sein mag, und nur Weniges lässt sich hier aufspüren: so Cap. 18. die Lesart *τοῖς δὲ πιστοῖς* für *ἡμῖν δὲ*, die durch den Arm. bestätigt wird, nichts desto weniger aber wol kaum dem Urtexte angehörte. Die übrigen Varianten aber, welche mit einiger Sicherheit als Abweichungen des ursprünglichen Textes von B von A und Syr. betrachtet werden können, sind folgende: Cap. 1. *τοιούτοις οὖσι* für *ἀξίοις οὖσι.* — *πολυπόθητον* für *πολυαγάπητον*, wahrscheinlich ein Schreibfehler, aus dem folgenden *τοιοῦτον* entstanden. — Ebendaselbst die Lesart *εὐλογητὸς γὰρ ὁ θεὸς ὁ χαρισάμενος* bei B und Arm. für *εὐλογητὸς γὰρ ὁ χαρισάμενος*, ohne *ὁ θεὸς* A. Syr. Das *ὁ θεὸς* ist zum mindesten überflüssig. Cap. 8. liest Syr. mit A *ὥςπερ οὐδὲ ἡ πίστις* für *ὥςτε κτλ.* (B). — Vielleicht liegt auch in den folgenden Worten bei B *ἐν Χριστῷ τελειοῦσθε* für *ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράττετε* eine schon vor dem Interpolator vorhandene Variante vor (natürlich ausser der sehr unerheblichen, übrigens auch bei Arm. sich findenden Umstellung von *Χριστῷ* und *Ἰησοῦ*). Cap. 9. *εἰς οἰκοδομὴν θείαν πατρὸς* nur bei Gr. B für *εἰς οἰκοδ. θεοῦ πατρός*. Dagegen geben Cod. F und Lat B mit A und Syr., nur Cod. Reg. Pal. (und Petav.) geben durch die Einschiebung von „sanctam" eine gemischte Lesart zu erkennen. Cap. 10. fehlt bei B (wol nicht blos bei dem Interpolator) das *ἐκ τῶν ἔργων*. Cap. 19. lässt Gr. B das *θεοῦ* hinter *ἐν ἡσυχίᾳ* weg, gegen alle übrigen Zeugen; insbesondre steht es auch bei Lat. B, nur dass dieser es anders construirt. Der eigentlichen, wirklich für die ganze Familie B in Betracht kommenden Varianten sind also fünf oder sechs; bei mehren von diesen ist gar nicht zweifelhaft, dass die entgegengesetzte Lesart von A und Syr. die richtige sei, während umgekehrt die Vorzüglichkeit einer Lesart von B in keiner von diesen Stellen sich erweisen lässt.

Betrachten wir nun die Varianten, welche Syr. mit B gemein hat. Inscr. *χαρᾷ* für *χάριτι*. Cap. 1. *τὸ πολυαγάπητον ὑμῶν ὄνομα* Syr., wo *πολυαγάπητον* zwar mit A, aber *ὑμῶν* gegen das offenbar verkehrte *σου* bei A mit B zusammenstimmt. *ἀκούσαντες γάρ με δεδεμένον* für *ἀκούσαντες γὰρ δεδ.* Hier ist das *με* für den Sinn fast unerlässlich. Zu *ἐν Ὀνησίμῳ* hat Syr. den Beisatz *τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ ὑμῶν ἐπισκόπῳ* für die Lesart von A *τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ, ὑμῶν δὲ ἐν σαρκὶ ἐπισκόπῳ.* B stimmt mit Syr. in der Weglassung von *ἐν σαρκὶ* überein, bietet aber das nunmehr zwecklose *δὲ* hinter *ὑμῶν*. Petermann sieht

richtig, dass die Lesart von Syr. die ursprüngliche war, und setzt sie demgemäss in den Text. *δὲ* kam zugleich mit dem Zusatze *ἐν σαρκὶ* herein: B enthält Spuren vom ursprünglichen Texte wie von der in A vorliegenden Aenderung, kommt aber dem ersteren näher. — *ἐν ὁμοιώματι αὐτοῦ* Syr. mit B (ܒܕܡܘܬܗ) für *αὐτῷ ἐν ὁμοιότητι* bei A. Cap. 8. *μηδεμία ἐπιθυμία* (ܐܦܠܐ ܚܕܐ ܪ̈ܓܝܓܬܐ) für *μηδεμία ἔρις*. Hier scheint das *ἔρις* bei A durch das *ἐνείρισται* veranlasst zu sein. Cap. 10. *στήκετε ὑμεῖς ἐν τῇ πίστει ἑδραῖοι*, wo das ܐܙܕܝܢܘ (armati estote) wol auf dieses Verbum zurückzuführen ist, wie denn auch Arm. state firmi hat, obwol dies nicht aus Syr. geflossen ist. A lässt *στήκετε* weg. Cap. 19. lässt Syr. mit B den Zusatz *εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς* weg. — Hierzu lassen sich noch einige andere Stellen zählen, in welchen ebenfalls der Text von Syr. in einzelnen Handschriften von B eine Unterstützung findet. So Inscr. für *ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι* (Gr. A und Gr. B Codd. BFORV) oder *καὶ πληρώματι* (Gr. B text. vulg. Lat. A) liest Syr. *καὶ πεπληρωμένῃ* ܘܡܫܡܠܝܬܐ womit Lat. B übereinstimmt. Obwol auch Cureton und Bunsen (im Hippolyt a. a. O.) *καὶ πληρώματι* im Texte behalten, so sieht man doch nicht ein, wie *πεπληρωμένῃ* aus *πληρώματι* hätte entstehn sollen, während umgekehrt *πληρώματι* später hergestellt sein kann unter dem Einflusse angelologisch-gnostisirender Ideen. Cap. 1. den Plur. *ταῖς προσευχαῖς* mit Lat. B. Cap. 8. *οἱ γὰρ σαρκικοὶ* mit Lat. B und Antioch. Cap. 10. *ἔστι γὰρ αὐτοῖς ἐλπὶς κτλ.* mit Gr. B gegen *ἔστι γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπίς*. Ebenso fehlt das *ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν* (*ἀδελφοὺς αὐτοὺς ποιήσωμεν*) auch bei Cod. Nydpr.

Es ergibt sich also auch hier ein kleines Uebergewicht der Varianten mit B über die Varianten mit A: Syr. kann auch im Epheserbriefe nicht zur Familie A gezählt werden. Andrerseits sind aber allerdings die Varianten mit B wenigstens zum Theile der Art, dass sie uns nicht zwingen, Syr. zu Familie B zu rechnen: einige sind auch unabhängig von B bei Syr. zu erklären, und unter diesen wieder haben wir insbesondre eine kennen gelernt, in welcher bei Syr. die Ursprünglichkeit, bei B der secundäre Ursprung vor Augen lag. Es würde sich hierdurch die Erscheinung bestätigen, welche wir schon beim Briefe an Polykarp feststellten, dass Syr. zwar im Allgemeinen einen mehr mit B verwandten Text, aber einen älteren und vorzüglicheren voraussetze, der frei war auch von den noch vor der Zeit des Interpolators gemachten Veränderungen, ebenso wie von einzelnen bei A später eingeschlichenen Irrthümern.

Hiermit stimmen denn auch noch eine Reihe anderer Stellen überein, wo Syr. den bessern Text hat. So liest Syr. Cap. 1.

ἐν αἵματι θεοῦ mit Codd. Med. Cas. und Sev., gegen Lat. A ἐν αἵματι Χριστοῦ θεοῦ, und gegen B ἐν αἵματι Χριστοῦ. Petermann hält hier ἐν αἵματι Χριστοῦ für das Ursprüngliche; θεοῦ sei aus einer monophysitischen Randglosse eingedrungen, und zuletzt Χριστοῦ ausgefallen. Ich gestehe, dass mir selbst diese Ansicht der Sache eine Zeitlang die annehmlichste erschien. Indessen überwiegen doch für die Lesart θεοῦ entschieden die äussern Zeugen, und der Nachweis, wie die beiden andern Lesarten aus θεοῦ entstanden, ist unschwer zu liefern. Dasselbe katholisirende Streben, welches den Interpolator von B bei Ueberarbeitung aller patripassianisch oder monophysitisch klingender Stellen leitete, und welchem wir auch anderwärts nicht selten begegnen, fand den Ausdruck αἷμα θεοῦ anstössig, und ersetzte θεοῦ entweder ganz durch die Lesart Χριστοῦ, oder wusste wenigstens das Anstössige durch das vor θεοῦ eingeschobene Χριστοῦ zu mildern. Das letztere, mit dem überlieferten Texte vorsichtiger umgehende Verfahren, sehen wir bei Lat. A angewendet. ἐν αἵματι θεοῦ ist also aufrechtzuerhalten, und Syr. bietet die richtige Lesart. Unter den andern hier zu erwähnenden Varianten, vgl. noch das unzweifelhaft richtige ἀπηρτίσατε mit Gr. B Lat. A Arm. gegen ἀπαρτίσατε Gr. A Cod. Med. (Cod. Casanat. ἀπαντίσατε) vgl. Lat. B [1]).

Die Hauptstelle aber, in welcher Syr. eine bis dahin ziemlich verzweifelte Stelle in völlig klares Licht gesetzt hat, ist ebenfalls Cap. I. Hier liest Gr. A (Cod. Med. und Casanat.): ἀκούσαντες γὰρ δεδεμένον ... ἐλπίζοντα τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι, ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκόντος θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν. Gradeso B, nur dass für ἐλπίζοντα vielmehr πεποιθότα (πεποιθότες Codd. FORV) steht, und dass das Verbum ἐπιτυχεῖν fehlt (Lat. B setzt zum Schlusse noch bei: in odorem bonae suavitatis). Es ist offenbar, dass hier ein unvollständiger Satz vorliegt: es ist ein Subject da, welches im Part. ἀκούσαντες liegt, aber das Verbum finitum fehlt. Lat. A. Cod. Caj. giebt nun den fraglichen Satz von ἵνα an durch ut potiri possim discipulus esse, videre festinastis, während Cod. Mont. auch das ut potiri possim discipulus esse weglässt, und nur videre festinastis bietet. Wir hatten nun schon oben bei der Vergleichung des Cod. Med. mit Lat. A erkannt, dass hier die lat. Codd. in den Worten τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν — θυσίαν ein Einschiebsel bei Cod. Med. erkennbar machen. In dem Vorhergehenden aber hat jedenfalls Cod. Mont. zuviel weggelassen, und Cod. Caj. kommt mit seiner Lesart der Wahrheit näher. Hier hätten wir also drei Lesarten: ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι (Gr. A) ἵνα διὰ τοῦ μαρ-

1) Ich kann nicht beistimmen, wenn Bunsen, auch in seiner neuen Herstellung des Textes, θεοῦ von αἵματι durch ein Komma trennt.

τυρίου δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι (B) und *ἵνα ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι.* Zu diesen kommt nun als vierte der Text von Syr. *ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι* [1]). Diese Lesart ist ganz offenbar die richtige: das hier absolut gebrauchte *ἐπιτυχεῖν* war anstössig, daher man es auf mancherlei Weise bei Seite schaffte. Lat. A liess das *διὰ τὸ* weg, Gr. A setzte ein *μαρτυρίου* ein, als Object zu *ἐπιτυχεῖν*, und B, welcher *διὰ τοῦ* nun mit *μαρτυρίου* in eins verband, fand das *ἐπιτυχεῖν* überflüssig, und liess es aus. Die Vorzüglichkeit des syrischen Textes ergibt sich auch daraus, dass er richtig mit Lat. A das zum Satze nothwendige *ἰδεῖν ἐσπουδάσατε* beifügt, dagegen die eingeschobenen Worte *τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν κτλ.* weglässt. Statt letzterer hat er nur, hier in Uebereinstimmung mit Arm., *θεοῦ* als Object zu *μαθητὴς εἶναι*, dessen Spuren sich in dem Zusatze bei Gr. A und B deutlich erkennen lassen. Wir haben hier also eine Stelle, wo Syr. den ursprünglichen Text gegen die verschiedenartigsten Abweichungen bei den übrigen Zeugen (auch Arm. weicht sehr ab) allein aufbewahrt hat; derjenige Text aber, welchen wir unter den übrigen verhältnissmässig für den reinsten erkannt haben, der Text von Lat. A, speciell von Cod. Caj., kommt dem vom Syrer aufbehaltenen Texte am nächsten.

Der dritte Brief, den auch der Syrer kennt, ist der Römerbrief. Hier hat der Syrer einen Abschnitt mit aufgenommen, der bei sämmtlichen übrigen Auctoritäten das vierte und fünfte Capitel des beim Syrer fehlenden Trallerbriefes ausmacht. Wir nehmen diesen Abschnitt vorläufig jetzt mit in die Betrachtung des Textes auf.

Zunächst muss hier an das Ergebniss unserer früheren Untersuchung erinnert werden, dass Lat. A in Uebereinstimmung mit Arm. 1 Arm. 2 und mehren patristischen Citaten (insbesondre bei Timotheos) eine zusatzfreiere Textrecension bietet, als die griechischen und lateinischen Codd. von B, Cod. Colb. und Sim. Met. Diese Zusätze fehlen nun sämmtlich auch beim Syrer, während er eine Anzahl Varianten und Zusätze, welche Lat. A und die mit ihm gehenden Zeugen enthalten, ebenfalls bietet.

So fehlen bei Syr. folgende Zusätze: Cap. 4. *κοσμικὸν ἢ μάταιον* (fehlend auch bei Lat. A Arm. 1 Arm. 2; vorhanden bei B Cod. Colb. Met.). Cap. 5. *ἀνατομαί*, *διαιρέσεις* (ganz fehlend auch bei Lat. A Eus. Gr. Eus. Syr. Ruf., vorhanden bei B Cod. Colb. Met. Arm. 2, theilweise bei Fr. II und Arm. 1). Cap. 7. fehlen bei Syr. Lat. A Arm. 1 Arm. 2 die Zusätze *ἄρτον οὐράνιον*,

---

1) Vollständig: ܕܒܝܕ ܗܝ ܕܣܗܕܘܬܐ ܐܬܐ ܠܗ ܐܫܟܚ ܢܣܒ ܕܐܗܘܐ ܬܠܡܝܕܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܬܝܬܘܢ ܕܬܚܙܘܢܢܝ ܐܣܬܪܗܒܬܘܢ.

ἄρτον ζωῆς. — τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. — καὶ ἀέναος ζωή, welche alle bei B Cod. Colb. Met. sich finden; desgl. θεοῦ nach πόμα, welches bei Cod. Colb. Met. und Cod. O (am Rande) steht, aber bei Syr. Lat. A Arm. 1 Arm. 2 und den meisten lat. und griech. Codd. von B fehlt. — Endlich der Zusatz τοῦ γενομένου — καὶ Ἀβραάμ, der bei Lat. A Arm. 1 Arm. 2 nur in sehr verkürzter Gestalt vorliegt, fehlt bei Syr. ganz. Hierzu kommt endlich noch Cap. 1. die Weglassung des τοῦ θεοῦ nach θέλημα, worin Syr. mit Lat. A Syr. 2 B gegen Cod. Colb. Met. ein Manuscript von B Arm. 1 (und Arm. 2, doch dieser τοῦ κυρίου) übereinstimmt; und die Weglassung des καὶ in ἐὰν γὰρ καὶ εὑρεθῶ Cap. 3, wo alle Zeugen gegen Cod. Colb. stimmen. — An allen diesen Stellen kann es gar nicht zweifelhaft sein, dass die weggelassenen Zusätze nicht ursprünglich im Texte standen, und wir werden anerkennen müssen, dass Syr. eben durch diese Weglassungen einen besseren und reineren Text beurkundet. Nur einen einzigen Zusatz, den Lat. A und Arm. 1 nicht kennen, nämlich Cap. 4. das ἐν αὐτῷ in ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος hält Syr. aufrecht, and grade hier stimmt unter den übrigen Zeugen auch Arm. 2 für die fraglichen Worte. Ebenso hält Syr. mit allen Zeugen gegen Cod. Colb. die letzten Worte von Cap. 3. ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου aufrecht, ohne Zweifel mit Recht; und Cap. 4. bietet er den Zusatz θεῷ zu θυσία εὑρεθῶ und ἀπελεύθερος γενήσομαι, wo beidemale nur Met. mit Cod. Colb. stimmt. Dasselbe Urtheil ist über die Aufrechthaltung des ὑμῖν nach δύναμαι Trall. 5. zu fällen, wo Syr. ebenfalls mit allen Zeugen gegen Cod. Med. geht; desgleichen über den Zusatz νοεῖν vor τὰ ἐπουράνια ebendaselbst, wo ganz dasselbe Zeugenverhältniss stattfindet.

Unter den übrigen Varianten mit Lat. A sind zu bemerken Inscr. χριστονόμος (so auch Syr. 2 Arm. 1 Arm. 2) für χριστώνυμος (Cod. Colb. B); der Zusatz μὴ zu φείσησθέ μου (Cap. 1. am Schlusse), wo auch Arm. 1 und B das zum Sinne nothwendige μὴ gegen Cod. Colb. Met. Lat. B aufrecht erhalten; Cap. 2. die Lesart ἐγὼ γενήσομαι λόγος θεοῦ und πάλιν ἔσομαι ἠχώ, welche wir bereits oben ausführlich erörtert haben; Cap. 3. οὐδέποτε ἐβασκάνατε ἐν οὐδενὶ oder vielmehr, da Syr. häufig den Dativ durch ܒ ausdrückt, οὐδενὶ für οὐδένα (Cod. Colb. Lat. B): richtig, weil βασκαίνειν in der Bedeutung beneiden in der Regel mit dem Dativ construirt wird. Ebendaselbst οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθὸν, die richtige Lesart für οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον, wie wir oben ebenfalls erwiesen haben; πεισμονῆς für das irrige σιωπῆς bei Cod. Colb. (s. oben); endlich Cap. 7. φιλοῦν τι [ἄλλο] für φιλόϋλον (Cod. Colb. Met. Cod. O (am Rande) Men. Gr.), worüber ebenfalls unsre obige Auseinandersetzung nachzusehn ist.

Soviel ergibt sich also aus dem Erörterten zur Genüge, dass der Text, welcher dem Syrer vorlag, nicht nur kein secundärer

sondern vielmehr der nachweislich vorzüglichste war, der anderwärts bezeugt ist. Möglich bleibt freilich hierbei immer noch, dass Syr. diesen vorzüglichen Text seinerseits willkürlich verstümmelte; doch ist dies eine Frage, die wir gegenwärtig bei Seite lassen.

Wichtiger ist zunächst für uns eine andre Frage. Gehört sonach Syr. im Römerbriefe der Familie A an? Zur Beantwortung sei vorläufig an das oben gefundene Verhältniss des Cod. Colb. erinnert, der in allen diesen Varianten oder doch in den meisten derselben, die wir aus innern und äussern Gründen verwerfen mussten, mit B geht, und trotzdem nicht der Familie B, sondern der Familie A zugezählt werden konnte Bei Syr. findet nun ein ziemlich umgekehrtes Verhältniss statt: trotz der genannten Uebereinstimmungen mit Lat. A haben wir kein Recht, denselben zur Familie A zu rechnen. Es wird uns dies jedoch nicht Wunder nehmen dürfen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass auch im Polykarpbriefe und Epheserbriefe der Syrer vielfach spätere Aenderungen von B noch nicht kennt, an den betreffenden Stellen also mit A stimmt, und trotzdem Alles in Allem genommen, dem vorauszusetzenden ältesten (nicht blos älteren) Texte von B noch näher steht als der Familie A.

Der Zusammenstimmungen mit Gr. und Lat. A gegen den jetzigen Text von B sind eine noch grössere Anzahl als der Varianten mit Lat. A gegen Gr. A und B. Der Grund liegt in den Veränderungen, die der Text B zuletzt durch den Interpolator erfuhr. Es wird freilich schwer, diese Aenderungen durch den bekannten Interpolator von den früher schon vorgenommenen Aenderungen zu scheiden: indessen kann als allgemeiner Masstab festgehalten werden, dass keine von den auch bei Met. Cod. Colb. oder auch bei Dam. Antioch. Anton. sich findenden Abweichungen dem Interpolator zugeschrieben werden darf, während freilich umgekehrt durchaus nicht feststeht, dass alles, was sich bei B allein findet, dem Interpolator nun zugehört. Wir suchen indessen, soweit dies angeht, die Zusätze des Interpolators von dem schon vor ihm vorhandenen (gleichviel ob ursprünglichen oder auch schon alterirten) Texte B zu scheiden. Ersterem sind beizulegen Cap. 1. die Worte zum Schlusse *προφάσει φιλίας σαρκίνης* (noch später bei Lat. B der Zusatz tamen potero nach *τοῦ θεοῦ ἐπιτυχεῖν*). Cap. 2. das Einschiebsel nach *μεταπεμψάμενος*: *καὶ τῶν ἑαυτοῦ παθημάτων μάρτυρα καλῶν· τοῦ διελθεῖν αὐτὸν* (Codd. Nydpr. F; aber Codd. Aug. BOV *τοῦ διαλυθῆναι*) *ἀπὸ κόσμου κτλ.* Es ist indessen klar, dass die letzten Worte ein Verderbniss aus *καλὸν τὸ δῦναι* sind, welches vielleicht schon vor dem Interpolator in B eingedrungen war. Cap. 3. gehört zunächst die Aenderung der Interpunction in den Worten *οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου* schon einer frühern Epoche an. Es wurde ein Punkt nach *ἐστὶν* gesetzt und nun für den mit *ὁ Χριστιανὸς* beginnenden neuen Satz ein eignes

Verbum *φιλεῖται παρὰ θεοῦ* ergänzt. Ebenso liest auch Met. Dagegen gehört nun der folgende johanneische Zusatz *εἰ ἐκ τοῦ κόσμου — μείνατε παρ' ἐμοὶ* entschieden dem Interpolator zu. Aenderungen des Interpolators mögen noch Cap. 4. in den Worten *ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ δὲ κατάκριτος, ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι κτλ.* der Zusatz *Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu *ἀπόστολοι*, vielleicht die Ersetzung des zu starken Ausdrucks *κατάκριτος* durch *ἐλάχιστος*, endlich der Beisatz *ὡς δοῦλοι θεοῦ* zu *ἐλεύθεροι* sein. (Zweifelhafter ist dies dagegen mit dem Zusatze von Gr. B *ἐν αὐτῷ* zu *δεδεμένος*). Trall. 4. mag vielleicht der bei B fehlende Anfang *πολλὰ φρονῶ ἐν θεῷ* durch die Verderbnisse des vorhergehenden Capitels, welche der Interpolator vergeblich zu beseitigen suchte, verschlungen worden sein. Doch scheint es richtiger, diese Worte in den folgenden *κἂν ἐῤῥωμένος ὦ τὰ κατὰ θεὸν* wiederzufinden, und diese rühren nicht vom Interpolator her, denn sie finden sich auch bei Maxim. und Johann. Dam. Auch die Zusätze *τοῦ ἐχθροῦ* und *ὁ διάβολος* gehören ihm nicht an. Desto deutlicher sind seine Spuren nachweisbar im 5. Cap. — Zweifelhaft mag der veränderte Anfang *μὴ γὰρ οὐκ ἐβουλόμην ὑμῖν μυστικώτερα γράψαι;* zweifelhaft allenfalls noch der übrigens ganz secundäre Zusatz *τὴν ἐνέργειαν* zu *χωρῆσαι* sein: sicher dem Interpolator gehört die Erweiterung der angelologischen Stelle an, *καὶ τὰς ἀγγελικὰς τάξεις — θεοῦ ἀπαράθετον*, desgleichen der folgende Satz *ταῦτα γινώσκων ἐγὼ οὐ πάντως ἤδη τετελείωμαι, ἢ μαθητής εἰμι οἷος Παῦλος καὶ Πέτρος* für das einfache *παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι*.

Dass nun von allen diesen Abweichungen von vornherein abzusehn ist, wenn wir das Verhältniss des syrischen Textes ergründen wollen, bedarf nach den Resultaten unserer bisherigen Untersuchung kaum der Erwähnung. Es handelt sich also noch um andre Abweichungen des Textes B von Syr. und A, welche früheren Datums als jener Interpolator sind.

Hierher gehören folgende: Inscr. lesen Syr. A und alle Auctoritäten von A *πατρὸς ὑψίστου*, B *ὑψίστου θεοῦ πατρός*. Cap. 2. Syr. A: *πλέον* [*δὲ*] *μοι μὴ παράσχησθε*, dafür B Met. *παρέχεσθε* ohne *μή*. Doch erklärt sich diese Weglassung einfach, da ausser Cod. Aug. alle Codd. von B statt *μοὶ* vielmehr *με* lesen. Cap. 3. der oben schon besprochene, offenbar secundäre Zusatz *φιλεῖται παρὰ θεοῦ*. Cap. 4. erklärt sich der Zusatz *ἐν αὐτῷ* vor *δεδεμένος*, der sich übrigens blos bei Gr. B findet, wol am einfachsten aus einer Wiederholung des kurz vorhergegangenen *ἐν αὐτῷ* nach *ἐλεύθερος*. Cap. 5. liest B mit Arm. 1 Arm. 2 Eus. Hier. Rufin., also bei Weitem mit der grössten Anzahl von Zeugen *ἃ καὶ εὔχομαι*. Syr., der grade hier eine Menge Varianten mit B gemein hat, weicht hier mit Eus. Syr. ab, und lässt nach dem Texte von A (auch Met.) *ἃ* weg. Ebenso behält Syr. die Lesart von A Met. Eus. Syr., *κακαὶ κολάσεις* bei für *καὶ κολάσεις* (Eus.

[wo *καὶ* wol nur irrthümlich fehlt, vgl. die Ueberss.] Met.) oder *καὶ κόλασις* (B Eus. Syr.) oder *καὶ πάντες κολάσεις* (Ruf. Hier. Arm. 2) oder *καὶ κακαὶ κολάσεις*, der secundärste Text von allen (Syr. Fr. II Arm. 1). Es leuchtet ein, dass *καὶ* aus *κακαὶ* leichter entstehn konnte, als dieses aus jenem: die äussern Zeugnisse sind ebenfalls günstiger für die Lesart *κακαὶ*, da Arm. 1 und Arm. 2 hier nicht mit in Betracht kommen. Syr. hat nachweislich wiederum den ältesten, richtigsten Text bewahrt: und analog wird wol auch über das *ἅ* in der vorhergenden Variante zu urtheilen sein. Cap. 9. fehlen bei B und diesmal auch bei Arm. 1 die Worte *τῇ κατὰ σάρκα* nach *τῇ ὁδῷ*, gegen A Syr. Arm. 2 Met. Cod. O am Rande. Allein offenbar mit Unrecht: wegen des folgenden *κατὰ πόλιν* liessen die Abschreiber irrthümlich *κατὰ σάρκα* aus, wie denn nach der Angabe älterer Edd. ein Manuscript bei B (Cod. O?) umgekehrt *κατὰ σάρκα* hat und *κατὰ πόλιν* auslässt.

Sonach ist unter allen Varianten zwischen B und Syr. keine einzige, welche sich als ursprüngliche Verschiedenheit zweier gleichberechtigter Familien erwiese, vorausgesetzt, dass wir das oben Gefundene festhalten, welchem gemäss B allerdings noch vor dem Interpolator Veränderungen erlitten hat, die Syr. noch nicht kennt. Bei allen obengenannten bleibt die Möglichkeit späterer Aenderung, bei allen ausser dem *θεοῦ* in der Inscr. und dem *ἅ* Cap. 4. sogar die Gewissheit, dass auf Seite von B ein Irrthum vorliegt, wenn auch dieser Irrthum sehr frühzeitig eingedrungen sein mag. Freilich ist andrerseits so viel klar, dass Syr. eben wegen solcher Abweichungen von dem theilweise schon durch Eus. bezeugten Texte von B nicht ohne Weiteres zur Familie B gewiesen werden kann, mögen die sonstigen Aehnlichkeiten noch so gross sein.

Diese Aehnlichkeiten sind jedoch theilweise ziemlich auffälliger Art. Zuerst Cap. 1. die Worte bei A: *ἐάνπερ χάριτος ἐπιτύχω, εἰς τὸ τὸν κλῆρόν μοι ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν.* So lesen Cod. Colb. Met. und Lat. A (letzterer nur gratia mea). Dagegen liest Syr.: *ἐάνπερ εἰς πέρας ἐπιτύχω, εἰς τὸ κτλ.* (ܐܢ ܫܘܐ ܠܡܬܕܒܪܘ ܠܫܘܠܡܐ si dignus fiam perduci ad finem; offenbar ist die umständlichere Uebersetzung des *ἐπιτύχω* statt des sonst gewöhnlichen dignum fieri hier durch die Construction mit *εἰς* bedingt). Die folgenden Worte *εἰς τὸ κτλ.* sind sonach Epexegese des *εἰς πέρας*, während bei der Lesart von A dieser Satz ein einfacher Finalsatz ist, abhängig von *χάριτος ἐπιτύχω.* Vergleichen wir nun die übrigen Zeugen, so liest Arm. 1 grade so wie Syr., B bietet aber *ἐάνπερ χάριτος ἐπιτύχω, εἰς τὸ τὸν κλῆρόν μου εἰς πέρας ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν.* B liest also beides, sowol *χάριτος* als *εἰς πέρας*, letzteres aber an unpassender Stelle. Ferner Syr. 2 liest ebenfalls beides, aber *εἰς πέρας* an derselben Stelle, wo es bei Syr. 1 steht ܠܫܘܠܡܐ;

ܠܫܘܡܠܝܐ ܐܬܪܥܝܗ ܠܗܕܐ ܛܝܒܘܬܐ quod usque ad finem assequar hanc gratiam; und ebenso bietet Arm. 2 si finem etiam gratiae obtinebo. Nun ist gar nicht zu bezweifeln, dass bei diesen letztern Zeugen ein aus der Lesart von A und Syr. gemischter Text vorlag. A las *χάριτος*, Syr. *εἰς πέρας* (woraus vielleicht einige Handschriften *πέρατος* machten, weil *ἐπιτυγχάνειν* gewöhnlicher mit dem Genitiv verbunden wird); B ebensowol als Syr. 2 und Arm. 2 setzten beiderlei Text voraus, und die letztgenannten zwei Zeugen behielten auch die ursprüngliche Wortstellung des *εἰς πέρας* bei. Folgt, dass hier bei Syr. ein sehr alter Text vorliegt, dem die Handschriften von B näher stehn als die Handschriften von A; aber Syr. ist hier ursprünglich, B secundär. Ob nun die Lesart von A oder Syr. ursprünglicher sei, kann dahingestellt bleiben: beide bieten einen guten Sinn, obwol mir scheint, dass *χάριτος* leichter (durch die Vermittelung von *πέρατος*) aus dem oben angeführten Grunde entstehn konnte, als *εἰς πέρας* aus *χάριτος*. War einmal *εἰς πέρας* in *πέρατος* geändert, so lag die Correctur *χάριτος* sehr nahe, da *χάριτος ἐπιτυγχάνειν* eine den ignatianischen Briefen sehr geläufige Wendung war, die man leicht auch an vorliegender Stelle vermuthen konnte. Cap. 4. liest Syr. mit Arm. 1 Arm. 2 Timoth. und B *ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις*, während Lat. A Cod. Colb. Met. *πάσαις* weglassen. Die Lesart von B und Syr. ist also auch durch Documente der Familie A bezeugt. Ebendaselbst *ἵνα καθαρὸς ἄρτος θεοῦ εὑρεθῶ* Syr. B Arm. 1 Arm. 2 Iren., während Lat. A Colb. Met. Timoth. und Cod. O am Rande *Χριστοῦ* für *θεοῦ* lesen (ebenso einige Codd. bei Rufin.), Eus. Gr. und Eus. Syr., Hieron. Ruf. aber das fragliche Wort ganz weglassen. — *λιτανεύσατε τὸν κύριον* Syr. Fr. p. 296 Arm. 1 Arm. 2 B für *τὸν Χριστὸν* Colb. Lat. A oder *τῷ Χριστῷ* Met. und Cod. O am Rande. — *ἐγὼ δὲ κατάκριτος* Syr. B (*ἐλάχιστος*, s. oben) Arm. 1 Arm. 2; ohne *δὲ* Lat. A Colb. Met. Fr. p. 296. Cap. 5. *ἐνδεδεμένος* Syr. B Arm. 1 Eus. Gr. Eus. Syr. für *δεδεμένος* Colb. Met. ein Manuscript von Gr. B Ruf., wol auch Lat. A (Arm. 2 Lat. B?). — *σύντομα* Syr. B Eus. Gr. Eus. Syr. Hier. Arm. 1 Arm. 2 für *ἕτοιμα* Lat. A Colb. Met. Cod. O am Rande. Hier scheint *σύντομα* aus dem folgenden *συντόμως* entstanden zu sein, doch ist auch der umgekehrte Fall denkbar, dass man wegen des *συντόμως* im Vorhergehenden *ἕτοιμα* emendirte.

Hierzu kommen noch einige Stellen, in welchen B theilweise mit Syr. geht. So Inscr. die Weglassung des *καὶ* in *ἥτις καὶ προκάθηται* bei Gr. B, Syr., Syr. 2, Arm. 1 Arm. 2, während Lat. A Colb. Lat. B das *καὶ* kennen. Besser bezeugt ist offenbar die Weglassung. Cap. 2. lesen Syr. und Cod. Nydpr. *εἰς θεὸν* (Syr. ܒܐܠܗܐ) für *πρὸς θεόν*. Die Entscheidung ist aus innern Gründen unmöglich. Cap. 3. *μόνον μοι δύναμιν αἰτήσασθε δοθῆναι* Syr. B Met. Arm. 1 und Cod. O am Rande gegen *μόνον μοι δύ-*

ναμιν αἰτεῖσθε ohne *δοθῆναι* (übrigens setzen Met. und Cod. O *παρὰ θεοῦ* bei). — Für *οὐχ ὥςπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἥψαντο* Colb. Lat. A Met. Gr. B (Arm. 2) Eus. Gr. lesen Syr. Lat. B Eus. Syr. Arm. 1 Hieron. *οὐχ ὥςπερ τινῶν ἄλλων κτλ.* — Einige weitere Varianten bei Syr. und Eus. Syr. haben wenigstens keine Zeugen bei B für sich. — *σκορπισμὸς* Syr. Syr. Eus. Fragm. p. 201 Arm. 1 Arm. 2 Lat. B gegen *σκορπισμοὶ* Lat. A Colb. Met. Eus. Gr. Gr. B. — Cap. 7. *τοῦ αἰῶνος τούτου* Syr. Arm. 1 Lat. B Cod. Baliol. und Edd. gegen *τοῦ βίου τούτου* bei Lat. A Colb. Met. und die übrigen Zeugen bei B (Arm. 2 scheint ebenfalls *τοῦ βίου τούτου* vorauszusetzen). — In *ὅς ἐστι σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ* lässt Syr. *Ἰησοῦ* weg mit Codd. FOV. Cap. 9. endlich setzt Syr. vor *εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ* ein *ὡς* voraus, mit Cod. Nydpr., Lat. B und Arm. 1. Nun lassen zwar diese Zeugen sämmtlich *εἰς* dafür weg; doch kann dies ein Irrthum sein, da eins von beiden Worten bei den Abschreibern leicht wegfallen konnte; welche Erklärung an vorliegender Stelle natürlicher als die Annahme scheint, dass bei Syr. eine Mischung des beiderseitigen Textes vorläge, eine Annahme, zu der wir durch kein Analogon berechtigt sind, während unsre Ansicht paläographisch völlig sicher steht. Syr. hat also auch hier den ursprünglichen Text.

Das Resultat bleibt wiederum dieses, dass Syr. nicht zur Familie A gerechnet werden darf; die Verwandtschaft mit B aber ist zwar nicht wegzuleugnen, ist jedoch ebenfalls nicht so bedeutend, um darauf eine Verweisung des Syrers an die Familie B zu begründen. Dagegen führen mehrfache Spuren darauf, dass B zwar mannichfache Abweichungen von A mit Syr. gemein hat, dass aber hier Syr., soweit überhaupt ein Nachweis möglich ist, den älteren unverfälschten Text noch bietet. Wir haben also eine mit B mehrfach verwandte, aber ältere und ursprünglichere Textgestalt beim Syrer anzuerkennen.

Etwas anders stellt sich das Verhältniss bei den zwei Capiteln des Trallerbriefes, welche Syr. dem Römerbriefe einverleibt hat. Hier bietet B insbesondre im 4. Cap. einen schon vor der Zeit des Interpolators bezeugten, mehrfach sehr bedeutend abweichenden Text. Sehen wir recht, so ist indessen diese Recension eine spätere; und so weit die ursprüngliche Gestalt noch durch Combinationen erschlossen werden kann, so legt die Uebereinstimmung des Syrers mit A damit noch kein Zeugniss dafür ab, dass Syr. ohne Weiteres hier abweichend von seinem sonstigen Texte der Familie A beigezählt werden müsste. Wenigstens haben wir auch zwei Varianten mit B Cap. 4. *ἐμὲ δὲ πολεμεῖ* ohne das bei A eingeschobene *πλέον* und Cap. 5. *πολλὰ γάρ μοι λείπει* (so auch Arm.) statt *πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει* wie A Sev. und auch Syr. Fr. 1 (p. 198) lesen. Es kann also obiger Umstand uns nicht Wunder nehmen: Syr. geht mit A mehr als B, weil A hier ursprünglicher ist; die Uebereinstimmung mit A

kann also auch hier eine völlig selbständige sein; jedenfalls ist sie keine völlig durchgängige.

Wenn es sonach durch Vergleichung des Syrers mit A und B für den Römerbrief feststeht, dass ersterer bei seiner Uebersetzung einen sehr vorzüglichen und alten Text benutzt hat, so mag es hier gestattet sein, noch einen Blick auf die kleineren Auslassungen bei Syr. im Römerbriefe zu werfen. In dem bisher Besprochenen hatten wir gesehn, dass Syr. allenthalben mit Lat. A, dem zusatzreinsten Texte, stimmte; dass die gemeinschaftlichen Weglassungen weder zufällig noch secundär sein konnten; dass daraus indessen noch keine Abhängigkeit des Syr. von Lat. A gefolgert werden könne (wie denn Syr. wenigstens einen Zusatz, der bei Lat. A und Arm. 1 fehlte, aufrechterhielt): dass vielmehr das sonstige Textverhältniss des Syrers seine Unabhängigkeit von Lat. A hinlänglich sicher stelle.

Wie steht es nun mit den übrigen Auslassungen des Syrers?

Wir beginnen mit der schon oben bei Vergleichung des Cod. Colb. mit den lateinischen Codd. von A besprochenen Stelle Cap. 3. *οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια. Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται.* Wir hatten gesehn, dass d i e s e r Text nur bei Cod. Colb. sich findet, während die übrigen Zeugen nur einen von beiden Zusätzen kennen: Sim. Met. und die Codd. von B den ersten *τὰ γὰρ βλεπόμενα — αἰώνια*, Lat. A Arm. 1 Arm. 2 Timoth. den letzten *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν κτλ.* Die letzteren Auctoritäten lasen *ἀγαθὸν* für *αἰώνιον*, und zwar ergab sich dies als die vorzüglichere Lesart. Den ersteren Zusatz anlangend, so war er hinlänglich kenntlich als ein eingeschobenes Bibelcitat, veranlasst erst durch die Lesart *αἰώνιον*. Was aber den letzteren Zusatz anbetrifft, so kann auch für ihn der Umstand nicht günstig stimmen, dass er in sämmtlichen Zeugen der Familie B fehlt; dass selbst Sim. Metaphr., der sonst überwiegend mit Cod. Colb. geht, hier von ihm abweicht und der Lesart von B sich anschliesst. Aus innern Gründen aber lässt sich die Ursprünglichkeit dieses Zusatzes auch nicht erweisen; er kann ohne Nachtheil fehlen. Warum er aber, falls er unächt ist, eingeschoben wurde, lässt sich leicht absehn. Die Ansicht von der Schlechtheit der Sinnenwelt musste dem bedenklich erscheinen, dem die w a h r e M e n s c h h e i t Christi im Gegensatze gegen die doketischen Häresien ein wichtiger Glaubensartikel war. War wirklich die Sinnenwelt schlecht, so hatten die Gnostiker mit ihrer Consequenz Recht, dass eine wahre Menschheit Christi eine Befleckung des Pneumatischen in ihm gewesen wäre. D a h e r denn bei B die Correctur in *αἰώνιον*, die allen weitern Einwürfen vorbeugte, bei A der Zusatz *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν κτλ.*, der, wenn er ächt sein sollte, jedenfalls nur als Parenthesis zu fassen wäre, da er den Gedankengang unterbricht. Ob übrigens der hier gebotene

Gegengrund ein stichhaltiger war, kann uns für die vorliegende Frage gleichgiltig sein.

Vergleichen wir nun den Text des Syrers, so bietet dieser die richtige Lesart ἀγαθὸν, lässt aber den ersteren Zusatz mit A, den letzteren mit B weg. Was hieraus folgt, ist nunmehr leicht abzusehn. Wie Cod. Colb. den secundärsten weil aus A und B gemischten, so hat Syr. den ursprünglichen, von den beiderseitigen Zusätzen noch reinen Text. Wir haben mithin an dieser Stelle ein recht leuchtendes Beispiel, dass der syrische Text auf einer älteren und zusatzreineren Recension beruht, als selbst der Text von Lat. A.

Bestätigt wird dieses Ergebniss durch eine Weglassung, welche Syr. mit Arm. 1 gemein hat. Sie ist im Anfange von Cap. 3., wo der Satz ἐγὼ δὲ θέλω ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε bei beiden fehlt. Wir setzen hier einfach das Urtheil Petermanns hin: „uterque interpres omisit verba ἐγὼ δὲ — ἐντέλλεσθε, quae salvo sensu deleri possunt, et ab aliis fortasse addita sunt". Uebrigens charakterisirt sich dieses Einschiebsel dadurch, dass es ἐδιδάξατε irrig im streng dogmatischen Sinne interpretirt, und nun einen Wunsch für Festigung der wahren Lehre beifügt [1]). Eine andre Syr. und Arm. gemeinschaftliche Weglassung, Trall. 5. νηπίοις οὖσιν, gibt keinen Anhalt für die Kritik: der Zusatz konnte fehlen und stehn, durch Zufall ausgeblieben oder aus neutestamentlichen Reminiscenzen entstanden sein.

Ausser diesen Weglassungen findet sich eine, die Syr. mit Metaphr. gemein hat, Cap. 1. ὡς καὶ πλέον ᾐτούμην λαβεῖν. Auch Cod. O schliesst diesen Zusatz in Klammern. Die Weglassung dieser Worte beim Syrer aus der erleichternden Uebersetzung des ἐπευξάμενος κτλ. bei Syr. herzuleiten, wie es Uhlhorn [2]) thut, ist wenigstens nicht sicher: man sieht nicht ein, was den Syrer zu dieser Weglassung genöthigt haben sollte. Für den Sinn erforderlich ist der Zusatz auf keinen Fall und das Zeugniss des Met. und namentlich des Cod. O ist beachtenswerth. Die Uebereinstimmung mit Met. allein würde freilich zufällig sein können, da dieser auch sonst ziemlich zahlreiche Stellen weglässt. Doch soll die Uhlhorn'sche Annahme einer erleichternden Uebersetzung der vielfach auch von andern Uebersetzern missverstandenen Worte nicht als unmöglich zurückgewiesen werden. Das πάλαι,

---

1) Uhlhorn p. 58 fasst freilich den Sinn der vorhergehenden Worte ἐβασκάνατε κτλ. so: „ihr habt nie jemanden irregeleitet", übersieht aber, dass der Grund, welcher ihn zu dieser abweichenden Uebersetzung veranlasste, die Construction des βασκαίνειν mit dem Accusativ, nach dem Zeugnisse der meisten und besten Auctoritäten in Wegfall kommt. Es bleibt vielmehr bei der hergebrachten Uebersetzung „beneiden" und alle Consequenzen, die Uhlhorn aus seiner Uebersetzung gezogen, fallen zu Boden.

2) p. 28.

welches auch Syr. 2 statt *πλέον* bietet, könnte dann von Syr. 1 gelesen und mit dem Vorhergehenden in eins zusammengezogen worden sein. Andrerseits können wir jedoch nicht unbemerkt lassen, dass eine derartige Umgestaltung der Sätze sonst ohne Analogie beim Syrer ist, daher das Wahrscheinliche auch hier dieses ist, dass die bei Syr. Met. Cod. 0 fehlenden Worte auch im ursprünglichen Texte nicht gestanden haben. Mag man indessen entscheiden wie man will: ein secundärer Text ist an unsrer Stelle auf keinen Fall vom Syrer benutzt worden.

Unter den übrigen Weglassungen ist zunächst bemerkenswerth Cap. 4. die Weglassung des *βορὰν* (A) oder *βρῶμα* (B) nach *ἄφετέ με θηρίων εἶναι.* Dass hier der syrische Text der ursprüngliche sei, räumt auch Uhlhorn ein p. 17; der Zusatz in den meisten Auctoritäten verräth seinen secundären Ursprung durch die Variante *βορὰν* oder *βρῶμα.* Zudem fehlt das Wort auch in den beiden syrischen Fragmenten II (p. 201) und p. 296, während Arm. 1 es in seinem syrischen Exemplar schon vorgefunden haben mag. Es ist dies übrigens wieder eine Stelle, in welcher die Masse der Auctoritäten gegen Syr. hinter der innern Vorzüglichkeit des syrischen Textes zurückstehn muss; ja die allgemeine Verbreitung des Zusatzes legt wieder Zeugniss ab für das hohe Alter der syrischen Version.

Endlich Cap. 7. liest Cod. Colb. nach *ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ* die Worte *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ.* Ebenso Met. und B. Dagegen lesen Arm. 1 und Arm. 2 *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβίδ,* lassen also *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐν ὑστέρῳ* und *καὶ Ἀβραάμ* weg; Lat. A setzt durch seine Uebersetzung eius qui ex genere David ausserdem voraus, dass *γενομένου* fehlte, hat also nur *τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ*; Syr. hat den ganzen Zusatz nicht. Es bedarf nur eines Blickes auf den Zusammenhang, um zu erkennen, dass der ganze ohnehin schon sehr angefressene Zusatz hier am unrechten Orte ist. Die Worte lauten *ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ* [*Ἰησοῦ*] *Χριστοῦ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.* Wer wollte leugnen, dass der Zusatz *τοῦ γενομένου κτλ.* ganz müssig und unmotivirt in diesem Zusammenhange ist? Syr. hat eben wiederum den ursprünglichsten, von allen spätern Einschiebseln reinsten Text. Uhlhorn[1]) meint freilich auf einem andern Wege nachweisen zu können, dass wir „hier bei Syr. einen weniger ursprünglichen Text und eine Erleichterung des Satzes durch Aenderungen“ haben. Ein Punkt muss ihm dazu behilflich sein. Im Cod. *β* lauten die Worte nämlich folgendermassen: ܕܐܝܬܘܗܝ ܦܓܪܗ ܕܡܫܝܚܐ ܘܕܡܗ. ܒܥܐ ܐܢܐ ܐܦ ܡܫܬܝܐ qui est corpus Christi et sanguis eius; peto potum etc.,

1) p. 57.

τὸ αἷμα αὐτοῦ ist also zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden gezogen. Hierauf gründet Uhlhorn nun ein ganzes Gebäude von Folgerungen, weiss den Grund anzugeben, warum Syr. die Interpunktion und folglich auch die Construction änderte, und nennt die von Cureton und Bunsen vorgenommene Aenderung der Interpunktion willkürlich. Hätte er indessen nur einen Blick auf die im Corpus Ignatianum gesammelten Varianten des Cod. *γ* geworfen, so würde ihm selbst die Einsicht gekommen sein, dass alles, was er hier an Mühe und Scharfsinn aufgewendet, vergeblich war. Cod. *γ* setzt nämlich ganz richtig den Punkt vor ܘܕܡܗ, und bestätigt damit die Aenderung Curetons und Bunsens (denen übrigens auch Petermann durch seine Uebersetzung „et sanguinem eius peto potum" beistimmt) vollkommen.

Was endlich den bei Syr. fehlenden Anfang von Cap. 2: *οὐ γὰρ θέλω ὑμῖν ἀνθρωπαρεσκῆσαι, ἀλλὰ θεῷ [ἀρέσαι], ὥςπερ καὶ ἀρέσκετε* anlangt, so meint Uhlhorn [1]) selbst, dass es sich hier nicht mit Sicherheit entscheiden lasse, ob er bei Syr. weggelassen oder bei A hinzugefügt worden sei. Ausser Cod. Colb. lesen hier übrigens alle Zeugen *ὑμᾶς*, was daher auch Petermann und Uhlhorn für den richtigen Text ansehn. Der bezeugtere ists offenbar. Aber was soll nun der Satz hier? wer sind denn die Menschen, von denen Ignatios will, dass die Römer ihnen nicht gefallen sollten? Ich kann keine Antwort hierauf finden. Der Gedanke würde in den Zusammenhang passen, wenn Ignatios von sich redete: „ich fürchte, dass mir eure Liebe Unrecht zufüge, denn euch ists leicht, was ihr wollt zu thun; mir aber ists schwer, Gottes theilhaftig zu werden, wenn ihr meiner nicht schont. Denn ich will nicht Menschen gefallen, sondern Gott. Denn ich werde nie eine so günstige Gelegenheit haben, Gottes theilhaftig zu werden". Aber dies steht eben nicht da, man müsste denn gegen alle Auctoritäten das *ὑμῖν* des Cod. Colb. wiederherstellen und übersetzen wollen „nolo enim vobis, hominibus, placere, sed Deo". Dann müsste aber das *ὥςπερ καὶ ἀρέσκετε* als späteres Einschiebsel gegen alle Zeugen abgesondert werden. Lassen wir daher den Zusatz ganz weg, und folgen auch hier dem syrischen Texte, so sind wir über alle Schwierigkeit hinaus, und der Gedanke schreitet einfach und klar fort, indem auf die Worte „mir aber ists schwer, Gottes theilhaftig zu werden, wenn ihr meiner nicht schont" unmittelbar die vortrefflich sich anschliessende Wendung folgt „denn ich werde nie eine so günstige Gelegenheit haben, Gottes theilhaftig zu werden". Wollte man trotzdem an der Aechtheit der bei Syr. fehlenden Worte festhalten, so bliebe jedenfalls die von Uhlhorn p. 53 ausgesprochene Ansicht stehn, die Worte seien

1) p. 52.

bei Syr. durch ein Versehn ausgefallen, was allerdings leicht möglich war, da dieser Satz ebenso wie der nächstfolgende mit *οὐ γὰρ* anfängt. Die Weglassung wäre also sicher nicht durch eine secundäre Gestalt des vom Syrer benutzten Textes zu erklären.

Zwei Weglassungen sind im Römerbrief noch übrig, in denen wir einen Irrthum des syrischen Uebersetzers anerkennen müssen. Die erste findet sich Cap. 5. In den Worten *συγγνώμην μοι ἔχετε· τί μοι συμφέρει ἐγὼ γινώσκω. νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι* fehlt nämlich alles beim Syrer von *ἐγὼ γινώσκω* an; und *συγγνώμην μοι ἔχετε· τί μοι συμφέρει* verbindet er zu einem Satz ܕܥܘ ܠܝ ܡܢ ܢܦܫܝ ܡܕܡ ܕܦܩܚ ܠܝ noscite me ex anima mea quod expedit (oder quid expediat mihi). Die Worte ܕܥܘ ܠܝ ܡܢ ܢܦܫܝ sind die gewöhnliche Uebersetzung für *συγγνώμην μοι ἔχετε, σύγγνωτέ μοι, συγγνωμονεῖτέ μοι.* An unsrer Stelle haben Syr. Eus. und Fr. II ganz dieselben Worte; Trall. 5. stehn eben diese bei Syr. (bei Arm.: scio ex anima mea) und Röm. 6 in einer bei Syr. fehlenden Stelle auch bei Arm. 1 (cognoscite me ex anima mea). Die Worte bilden nach der gewöhnlichen Verbindung einen Satz für sich; so finden sie sich auch Trall. 5 bei unserm Syrer und dem Armenier gebraucht, Röm. 6 bei Arm., an unsrer Stelle bei Eus. Syr., wie allenthalben die Interpunktion, theilweise auch die Construction der folgenden Worte lehren kann. Die Verbindung dieser Worte mit *τί μοι συμφέρει* nun wie sie an unsrer Stelle auftritt, ist eine harte und ungewöhnliche, die nur durch die Noth und die Dunkelheit der Worte entschuldigt wird. Der Sinn muss freilich der sein, den Cureton annimmt „I crave your indulgence to leave the knowledge of what is expedient for me to my own conscience"; aber dieser Sinn ist nichts weniger als leicht, und die ganze Verbindung wurde nur dadurch möglich, dass das *ἐγὼ γινώσκω* irrthümlich ausgefallen war. Von einer absichtlichen Unterdrückung des *ἐγὼ γινώσκω*, wie Uhlhorn[1]) annimmt, kann ebenso wenig die Rede sein, als man mit Cureton *συγγνώμην μοι ἔχετε, τί μοι συμφέρει* als ursprünglichen Text annehmen, und *ἐγὼ γινώσκω* als Interpolation verwerfen darf. Die Worte geben in dieser Verbindung im Syrischen nur einen nothdürftigen, im Griechischen gar keinen Sinn. Wenn nun aber an dieser Stelle eine, freilich sehr unabsichtliche, Lücke beim Syrer anzuerkennen ist, so ists wol einfacher, auch das folgende *νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι*, was nicht so störend ist als Bunsen meint, von dieser Lücke betroffen sein zu lassen, als dass man hier dem Syrer Recht gibt, und die Worte als spätere Interpolation betrachtet.

1) p. 21 f.

Cap. 9. endlich mag *οὐχ ὡς παροδεύοντα* durch Versehen ausgefallen sein; dass Syr. es nicht verstanden, und deshalb weggelassen haben sollte, ist wenig glaubhaft, da auch die beiden Armenier keinen Anstoss an den Worten nahmen. Die Annahme, dass Syr. hier nur aus dem Zusammenhange, aber unglücklich gerathen habe, gründet Uhlhorn[1]) auf die Weglassung des einzigen *μή*. Allein dieses findet sich wieder im Cod. *γ*, es liegt mithin im Griechischen wie im Syrischen, mit Ausnahme des *οὐχ ὡς παροδεύοντα*, derselbe Text vor. Uebrigens ist selbst, wenn das *μή* bei Syr. sicher nicht vorhanden wäre, die Uhlhorn'sche Ansicht der Sache nichts weniger als gewiss. Wie nun, wenn *μή* ursprünglich gefehlt hätte, und der Sinn eben einfach der gewesen wäre, „die am Wege liegenden Gemeinden nahmen mich auf"? Dies war Späteren vielleicht nicht genug, und man erweiterte den Gedanken durch ein eingeschobenes *μή*, sodass nun nicht blos die näheren, sondern auch die ferneren Gemeinden allenthalben zur Verherrlichung des im Namen Christi reisenden Märtyrers herbeieilend gedacht wurden? Dieser Hergang der Sache ist grade der wahrscheinlichere, und im Cod. *γ* ist dieses *μή* ein nach Gr. eingetragener Zusatz.

Es bedarf aber wol kaum noch der Bemerkung, dass, wenn auch in allen den zuletzt genannten Stellen (desgl. Cap. 1. und Cap. 2.) Syr. irrthümlich einige Worte weggelassen hätte, hieraus noch keinerlei Schluss zu ziehn ist gegen den hohen Werth des von ihm gebotenen Textes. Derartige Auslassungen finden sich in den besten und vorzüglichsten Handschriften und es würde ein Wunder sein, wenn Syr. sich von allen derartigen und ähnlichen Fehlern frei erhalten hätte.

Ziehn wir nun aus dem bisher Erörterten das Resultat, so ergibt sich, dass Syr. weder zur Familie A noch zur Familie B gezählt werden kann. Aus den zusammengestellten Varianten erhellt, dass der Syrer unabhängig von A und von B den jedesmal besten Text an einer grossen Reihe von Stellen bietet; dass er dem älteren, zusatzreineren Texte von Lat. A überall da entspricht, wo in Gr. A und in B Zusätze eingedrungen sind; dass er aber eine Reihe von Zusätzen auch bei Lat. A kenntlich macht, und dadurch seinen eignen, vorzüglichen Text beurkundet; dass er endlich an einer Reihe von Stellen dem Texte B näher tritt, als dem Texte A, aber so, dass Syr. die ursprünglicheren, B die secundären Lesarten bietet. Syr. hat also offenbar den vorzüglichsten Text unter allen Zeugen aufbewahrt, wenn auch selbstverständlich damit nicht gesagt sein soll, dass er von allen Irrthümern oder Verderbnissen freigeblieben sei.

Wir fassen jetzt eine weitere Frage ins Auge: wie übersetzte Syr. den ihm vorliegenden Text?

---

1) p. 22.

Hier werden wir kürzer sein können, da wir Uhlhorn unbedenklich zugeben, dass eine Reihe von scheinbaren Abweichungen des Syr. aus dem Streben hervorgegangen sind, den Sinn der Worte möglichst deutlich wiederzugeben, andre auch einer missverständlichen Auslegung des griechischen Textes ihren Ursprung verdanken. Doch ist freilich sehr Vieles, was Uhlhorn gegen den Syrer geltend macht, bereits im Obigen durch Vergleichung der verschiedenen Texte erledigt worden.

Zu den Uebersetzungseigenthümlichkeiten gehört die Wiedergabe von *ὁ κύριος* durch ܡܪܢ dominus noster, desgleichen die häufige Beifügung dieses ܡܪܢ zum Namen Christi auch ohne dass sich im Griechischen etwas Entsprechendes findet; die umständliche Uebersetzung des *ἀνιστάναι* durch ܩܘܡ ܡܢ ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ surgere a domo mortuorum (weil in ܩܘܡ, welches häufig für das einfache stare gebraucht wird, die Bedeutung des Auferstehens nicht deutlich genug ausgedrückt zu sein schien); *ἐπιτυγχάνειν* mit dignum fieri, ܐܫܬܘܝ sq. ܠ; *ἀσπάζεσθαι* mit ܫܐܠ ܫܠܡܐ sciscitari salutem; *ὀναίμην* c. genit. durch ܐܢܐ ܚܕܐ ܐܢܐ sq. ܒ, gaudeo in aliquo; einmal durch ܡܣܘܚ ܐܢܐ sq. ܠ desidero aliquem; *θηριομαχῶ* durch ܒܝܬ ܚܝ̈ܘܬܐ ܪܡܐ ܐܢܐ inter bestias coniectus sum u. s. w. Im Einzelnen noch Folgendes. Polyc. 2 ist der Zusatz *μόνον* zu *φιλῆς*, wie es scheint zur Schärfung des Gegensatzes gemacht. Die folgenden Worte *οὐ πᾶν τραῦμα τῇ αὐτῇ ἐμπλάστρῳ θεραπεύεται· τοὺς παροξυσμοὺς ἐμβροχαῖς παῦε* übersetzt er, weil er die medicinischen Ausdrücke nicht verstand, durch „non omnia ulcera una medicina curantur. Abscissionem in lenitate esto tranquillans“ (ܠܐ ܟܠ ܡܚܘ̈ܢܐ ܒܚܕ ܐܣܝܘܬܐ ܡܬܐܣܝܢ. ܠܚܘܪܦܐ ܒܢܝܚܘܬܐ ܗܘܝ ܡܢܝܚ.) Weiter unten sind die Worte *ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε ὡς κυβερνῆται ἀνέμους καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα* durch ܙܒܢܐ ܬܒܥ ܐܝܟ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܠܐܠܦܐ. ܘܐܝܟ ܐܢܫ ܕܩܐܡ ܒܥܠܥܠܐ ܠܠܡܐܢܐ. tempus posce, ut gubernator navem, et ut is qui stat in procella, portum. Wie die Punctation des ܬܒܥ zeigt, hat der Uebersetzer *ἀπαιτεῖ* für den Imperativ (für *ἀπαίτει*) gehalten, und daraufhin übersetzt: insbesondre ist aus diesem Missverständnisse die Weglassung des *σε* und die Beziehung von *κυβερνῆται* und *χειμαζόμενος* auf Polykarp hervorgegangen, daher wol auch ܡܕܒܪܢܘܬܐ im Singular, ohne Ribbui. Die einzige Verschiedenheit vom griechischen Texte, die noch übrig bleibt, ist das ܠܐܠܦܐ *ναῦν* für *ἀνέμους*. Dies scheint eine alte Variante zu

sein, von der sich indessen auch bei B in dem folgenden *νηΐ* eine Spur erhalten hat. Wäre die Lesart bei B ursprünglich, und hätte vielleicht im Texte gestanden *ὡς κυβερνῆται ἀνέμους, καὶ ὡς ναῦς χειμαζομένη λιμένα*, so liesse es sich erklären, dass ein Abschreiber das *ναῦς* irrig an die Stelle von *ἀνέμους* setzte, was um so leichter anging, weil *ναῦς* auch als Acc. Plur. gefasst werden konnte. Dann müsste *ναῦς* das zweite Mal als schon vorausgenommen, nicht ausgedrückt worden sein. Da aber auch bei A das *ναῦς* fehlt, so liesse sich auch ein vom syrischen Uebersetzer vorgefundener Schreibfehler annehmen, nach welchem *ναῦς* irrig für das damit ziemlich leicht zu vertauschende *ἀνέμους* gesetzt worden wäre. B verriethe dann durch die bei ihm vorauszusetzende Lesart *ὡς κυβερνῆται ἀνέμους καὶ ὡς ναῦς χειμαζομένη λιμένα* (die Lesart *ὡς κυβερνήτῃ ἄνεμος συμβάλλεται, καὶ ὡς νηΐ χειμαζομένῃ λιμένες κτλ.* ist jedenfalls spätere Aenderung) einen aus A und Syr. gemischten Text, indem er beide Lesarten *ἀνέμους* und *ναῦς* böte. Unter den übrigen Abweichungen mag das *πάντα* vor dem *δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα* Cap. 3. aus dem Bedürfnisse des Uebersetzers, einen Objectsaccusativ zu haben, hervorgegangen sein. Cap. 5. die Uebersetzung *ἀγαπᾶν ἐν κυρίῳ* für *ἀγαπᾶν τὸν κύριον* ist vielleicht blos aus einem Schreibfehler im Syrischen hervorgegangen (Codd. *α. γ.* ܕܢܪܚܡܘܢ ܒܡܪܢ für ܕܢܪܚܡܘܢ ܠܡܪܢ), obwol sie fast einen vorzüglicheren Sinn bietet als der gewöhnliche Text (daher auch von Cureton beibehalten); dagegen ist die Lesart von Cod. *β* ܐܚܝܕܢ ܠܒܥ̈ܠܝܗܝܢ ܒܡܪܢ (teneant maritos suos in Domino) offenbar erst hieraus hervorgegangen. Cap. 6. ܢܡܪܕ rebellet für *δεσέρτωρ εὑρεθῇ*, ܣܝ̈ܡܬܟܘܢ thesauri vestri für *τὰ δεπόσιτα ὑμῶν*, ܡܘܗܒܬܐ ܕܐܠܗܐ donum dei für *τὰ ἄκκεπτα ὑμῶν* sind keine Veränderungen des Textes, sondern geben nur die römischen Ausdrücke so gut es ging dem Sinne nach wieder; und ebenso ist die Uebersetzung des *ὡς ἄκμων τυπτόμενος* durch ܐܝܟ ܐܬܠܝܛܐ ܕܡܬܡܚܐ ut athletha qui percutitur keine absichtliche Wegschaffung des Bildes vom Ambos, wie Uhlhorn will [1]), sondern nur ein in diesem Zusammenhange sehr verzeihliches Missverständniss eines griechischen Wortes. Er fasste *ἄκμων* nämlich in der Bedeutung von *ἀκμής* (vgl. Call. Dian. 146. *λόγχῃς ἄκμονες* Aesch. Pers. 51), wodurch er dann leicht weiter dazu gebracht werden konnte, das Wort hier substantivisch zu nehmen, und dem Sinne nach, wie er meint richtig, durch „Kämpfer" wiederzugeben. An zwei andern Stellen hat

---

1) p. 29.

Uhlhorn[1]) sicher Unrecht, wenn er bei Syr. eine erleichternde Uebersetzung sucht: Cap. 2. in dem Zusatze ܠܘܬ ܕܡܬܒܥܝܢ ad ea quae requiruntur, von dem wir schon oben gesprochen haben, und bei welchem nur darüber ein Zweifel entstehn kann, ob *εἰς ἃ δεῖ* des Syrers oder *εἰσαεὶ* von B ursprünglicher ist. Sodann Cap. 3. die Uebersetzung des *στῆθι δὲ ἑδραῖος* ܩܘܡ ܕܝܢ ܒܫܪܪܐ „sta vero in veritate" soll einen Zusatz verrathen, „mit welchem Syr. dem Verständnisse seiner Leser zu Hilfe kommen will". Allein der angebliche Zusatz ܒܫܪܪܐ ist nichts als die Uebersetzung des *ἑδραῖος*, wie Cap. 1. die Uebersetzung des *ἡδρασμένην* durch ܒܫܪܪ zur Genüge lehren kann.

Im Epheserbriefe finden wir in der Inscr. *ἡνωμένην* mit ܘܡܫܡܠܝܬܐ et perfecta übersetzt. Cureton vermuthete in der ersten Ausgabe, und Petermann und Bunsen stimmten ihm darin bei, dass der Syrer *ἠνυσμένην* gelesen habe. Im Corpus Ignatianum schlägt Cureton *ἀπηρτισμένη* vor. Eher hätte hier Uhlhorn[2]) das Richtige getroffen, wenn er annimmt, das Wort ܡܫܡܠܝܬܐ sei durch einen Schreibfehler aus dem Obigen, wo dasselbe Wort vorkam, an dieser Stelle wiederholt worden. Doch ist wol gar keine Aenderung nöthig. Auch sonst wird *ἕνωσις*, *ἑνότης* mit ܫܘܡܠܝܐ perfectio übersetzt vgl. Philad. 3 und 4 (Syr. Fragm. p. 199 Curet.). Aehnlich Peschito 2 Cor. VI, 15 (*συμφώνησις*). Dagegen ist wol Cap. 1. ein Schreibfehler in der Uebersetzung ܡܢ ܣܘܥܪܢܐ ab actionibus (Cod. *γ*. ܣܘܥܪܢܐ ohne Ribbui) für ܡܢ ܣܘܪܝܐ *ἀπὸ Συρίας* anzuerkennen, obwol Cureton im Corpus Ignatianum gegen seine frühere Ansicht die Lesart des Syrers aufrechterhalten, und das ܣܘܥܪܢܐ von Cod. *γ*. durch „visiting" wiedergeben will, wie auch Bunsen (Hipp. l. c.) *ἐντεύξεως* in den Text setzt. Desgleichen müssen wir Cap. 10. ܠܐ ܬܬܕܡܪܘܢ ܒܗܘܢ „neque miremini in iis" trotz Curetons neuerlicher Einsprache für einen Schreibfehler halten, und annehmen, dass für ܬܬܕܡܪܘܢ vielmehr ܬܬܕܡܘܢ „imitemini" zu lesen ist, entsprechend dem griechischen *μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς*. Die Uebersetzung ferner des *φύσει δικαίᾳ* Cap. 1. durch ܒܟܝܢܐ ܒܨܒܝܢܐ ܟܐܢܐ ܘܬܪܝܨܐ in natura voluntate recta et iusta („by na-

1) p. 22 und 29.
2) p. 19.

ture in a will pure and just“ Cur.) erklärt sich wol am einfachsten durch die Annahme, dass ܒܥܘܡܪܐ ܕܟܝܐ ein vom Rande eingedrungenes Glossem sei. Bunsen (Hippolyt l. c.) liest *γνώμῃ δικαίᾳ* (!). Wichtiger würde eine andre Stelle sein, wenn sich hier zu einem bestimmten Resultate kommen liesse. Cap. 8. liest nämlich A: *περίψημα ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσιν*. So wie die Worte hier stehn, ist sicher ein Fehler darin: die einfachste Heilung wäre, ein *ἐγὼ* nach *περίψημα* anzunehmen. B las die Worte ziemlich wie sie hier stehn, *περίψημα ὑμῶν καὶ τῆς ἁγνοτάτης Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου καὶ πολυϋμνήτου τοῖς αἰῶσιν*[1]). Soviel steht wol fest, dass Ignatios *περίψημα* auf **sich** bezog vgl. Cap. 18. *περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ*. Vergleichen wir nun hiermit den syrischen Text, so lesen wir: ܢܝܚ ܐܢܐ ܒܟܘܢ ܘܡܫܡܫ ܐܢܐ ܥܠ ܐܦܣܝܘ gaudeo in vobis et supplico in vobis. Dass nun hier insbesondre das gaudeo in vobis keine Uebersetzung des *περίψημα ὑμῶν* ist, liegt auf der Hand. Uhlhorn[2]) erklärt nun die Entstehung des ܡܫܡܫ für *ἁγνίζομαι* wie mir scheint richtig „er dachte an Opfer, und kam auf dieses Verbum, mit welchem die syrischen Kirchenschriftsteller das Lesen oder Sprechen der Liturgie bezeichnen (vgl. Act. XIII, 1 wo *λειτουργούντων* damit übersetzt wird)“. Wenn Uhlhorn aber weiter hinzusetzt, „dass er aber *περίψημα* durch ܢܝܚ ܐܢܐ „gaudeo“ übersetzt, erklärt sich nur daraus, dass er in Verlegenheit über den Sinn aus dem Zusammenhange rieth“, so müssen wir dem entgegentreten. Es ist nämlich gar nicht glaubhaft, dass Syr. den Sinn des Wortes nicht sollte verstanden haben. Denn weiter unten, wo das Wort nochmals vorkommt, Cap. 18. *περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ* übersetzt Syr. einstimmig mit dem von ihm unabhängigen Fr. XIII (p. 219) ܣܓܕܐ ܪܘܚܝ mein Geist beugt sich nieder (beugt sich in den Staub, vgl. die (aus Syr. geflossene) armenische Uebersetzung adorat oder terram osculatur bei Petermann. Dies ist nun hier sicher kein Rathen aus dem Zusammenhang, sondern wirkliche Uebersetzung des *περίψημα*, und wie das andre syr. Fragment lehrt, keine ganz ungewöhnliche. Dass damit die biblische Bedeutung des Wortes, nach welcher es piaculum bedeutet, nicht ganz genau getroffen ist, ist freilich wahr. Allein man sieht doch, wie aus der Urbedeutung des Wortes scobs, purgamentum die Uebersetzung sich niederwerfen, in den Staub beu-

1) Cod. BFORV. — Cod. Nydpr. schiebt *δὲ* nach *περίψημα*, und *ἐκβάλλετε* nach *αἰῶσιν* ein. Willkürliches Interpretament.

2) p. 21.

gen entstehen konnte [1]); und wir haben sonach kein Recht zu der Behauptung, der Syrer habe hier wie dort nur aus dem Zusammenhange gerathen. Er hatte an der zweiten Stelle eine Uebersetzung in Bereitschaft, die wenigstens nach seiner Ansicht den Sinn des Wortes wiedergab: folglich ist es unerklärlich, wie ihm eine solche an der ersten gemangelt haben sollte. Wie mir nun scheint, liegt ein Fehler in den syrischen Worten, der auf Rechnung des Abschreibers kommt, und statt ܚܕܝܐ ܐܢܐ ist ܥܦܪܐ ܐܢܐ „Staub bin ich" zu lesen. Dann ist alles in Ordnung, und Syr. setzt obendrein das bei A fehlende *ἐγὼ* richtig in den Text, was schon Cotelier und nach ihm mehre Andre ergänzten [2]).

Weniger wörtlich und genau scheint noch Cap. 10. die Uebersetzung der Worte *πρὸς τὰς ὀργὰς αὐτῶν ὑμεῖς πραεῖς, πρὸς τὰς μεγαλοῤῥημοσύνας αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινόφρονες* zu sein. Syr. gibt hier ܠܘܩܒܠ ܡ̈ܠܝܗܘܢ ܩܫܝ̈ܬܐ ܒܡܟܝܟܘܬ ܪܥܝܢܐ ܙܘܥܘ ܘܫܬܩܘܬܐ contra verba eorum dura in humilitate mentis pavete (reconciliemini) et inquiete. Vielleicht las Syr. *ὀργὰς* nicht, (so Cureton, Petermann, Bunsen im Hippolyt) und die verba dura sind Uebersetzung von *μεγαλοῤῥημοσύνας*. Das Verbum ܙܘܥܘ könnte aus dem Anfange des vorhergehenden Wortes mit Wiederholung des nachfolgenden ܘ geflossen sein; doch ist richtig, dass Syr. nach dem Folgenden ein Verbum vorauszusetzen scheint, daher denn Cureton *γίνεσθε* aus B in den Text nimmt. Liegt hier wirklich

---

1) Es ist folglich auch unnöthig, mit Bunsen (Hippolyt II, Vorrede p. XIV) anzunehmen, dass Syr. und Arm., wenn auch irrig, *προσκύνημα* in ihrem Texte gelesen hätten.

2) Das „gaudeo" ist natürlich auf jeden Fall irrig, und die Vermuthung Petermanns, Syr. habe *τέρπομαι* oder *τέρψομαι ὑμῶν* gelesen, führt nicht zum Ziele. Cureton im Corpus Ignatianum (p. 282) weiss auch keinen andern Rath, als die Bemerkung: „it does not seem probable, therefore, that the Syriac translator read the passage exactly as it now stands", und will ausserdem, Syr. habe für *ἀγνίζομαι* gelesen *ἀγωνίζομαι* ܡܬܟܬܫ, was wieder in ܡܬܟܫܦ verwandelt worden sei (wie Kol. I, 29 bei Peschito). Dies zu complicirt. Eine Möglichkeit wäre noch, wenn man unsre Conjectur verwirft, eine vom Rande eingedrungene Glosse anzunehmen, da Peschito Phil. I, 4 die Worte ܟܕ ܚܕܐ ܐܢܐ ܡܬܟܫܦ ܐܢܐ als Uebersetzung von *μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος* bietet. Möglich, dass diese Bibelworte von irgend einem Leser oder Abschreiber am Rande beigefügt wurden, und späterhin statt der ignatianischen Formel in den Text geriethen. Indess ist dies eben nur ein Nothbehelf, wenn auch zuzugeben ist, dass die Uebereinstimmung unseres Textes mit jener Philipperstelle auffallend ist. — Bunsen (Hippol. l. c.) entscheidet sich ebenfalls für die Ursprünglichkeit von *περίψημα*, meint aber, Syr. und Arm. hätten irrig *περίσσευμα καὶ ἀγώνισμα* in ihrem Texte gelesen (?).

eine Zusammenziehung zweier Sätze in einen, und eine Weglassung des *ὀργὰς* vor, so beweist dies allerdings so viel, dass Syr. hier in seiner Uebertragung wider sonstige Gewohnheit etwas freier zu Werke ging. Doch dürfte sich der syrische Text auch noch anders erklären lassen. B liest nämlich einfach *γίνεσθε πρὸς τὰς ὀργὰς αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινόφρονες.* Nun wäre doch möglich, dass die verba dura Uebersetzung von *τὰς ὀργὰς* sein sollten. Syr. las dann *πρὸς τὰς ὀργὰς αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινόφρονες γίνεσθε καὶ πραεῖς.* A machte daraus zwei Sätze, B liess *καὶ πραεῖς* weg, und ebenso Arm., der übrigens den Text von A vor sich hatte, und die „dura verba" irrig als Uebersetzung von *μεγαλοῤῥημοσύνας* nahm. Unmittelbar darauf liest A: *πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς τὰς προσευχάς.* Dass hier ein Fehler vorliegt, ist klar: es fehlt das regierende Verbum zu *τὰς προσευχάς.* B bietet: *ἀντιτάξατε πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς τὰς ἐκτενεῖς εὐχάς.* Dies hilft dem Fehler ab, aber das eingeschobene Adjectiv *ἐκτενεῖς* macht die Aenderung sehr verdächtig. Vergleichen wir nun den Syrer, so liest dieser ܠܘܩܒܠ ܓܘܕܦܝܗܘܢ ܐܢܬܘܢ ܗܘܝܬܘܢ ܡܨܠܝܢ contra blasphemias eorum vos fuistis (vielmehr estote) orantes. Bunsen gründete hierauf früher seine kaum zu billigende Conjectur *πρὸς τὰς βλασφ. αὐτῶν ὑμεῖς ἐκτενεῖς τὰς εὐχάς.* Das *ἐκτενεῖς* steht aber nicht da, und kann ohnehin kaum von Personen gesagt werden. Das Richtige hat schon Petermann gesehn, welcher *τάσσετε προσευχὰς* vorschlägt. Dass dies oder etwas Aehnliches wirklich ursprünglich im Texte stand, lehrt insbesondre die jetzige Lesart bei B: hier sind das voraufgenommene *ἀντιτάξατε*, und weiter unten, da wo *τάσσετε* hereingehört, das nun mit einem Male sein rechtes Licht erhaltende *τὰς ἐκτενεῖς εὐχὰς* deutliche Anzeichen. *TACCETEIIPOC* wurde corrumpirt in *TACEKTENEIC.* Eine Spur von *τάσσετε* enthält auch bei A der Artikel *τάς.* Was endlich den Syr. betrifft, so übersetzte er sein *τάσσετε* (oder *ἀντιτάξατε* wie er mit B gelesen zu haben scheint) *προσευχὰς* dem Sinne nach durch fuistis orantes richtig, und fehlte nur darin, dass er *τάσσετε* für das Verbum finitum nahm statt für den Imperativ [1]). Nun folgen die Worte *πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν ὑμεῖς ἑδραῖοι τῇ πίστει*, oder wie sie bei B lauten *αὐτῶν πλανωμένων στήκετε ὑμεῖς ἐν τῇ πίστει ἑδραῖοι.* Syr. ܘܠܘܩܒܠ ܛܘܥܝܝܗܘܢ ܐܙܕܪܝܘ ܒܗܝܡܢܘܬܐ et contra errorem eorum armati estote (in) fide. Jedenfalls ist zuzugeben, dass Syr. auch hier wieder das Verbum freier und nur dem Sinne nach wiedergibt; doch setzt er, wie schon bemerkt wurde, wol die Lesart *πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν στήκετε ὑμεῖς ἐν τῇ πίστει*

---

1) Gegenwärtig liest Bunsen (im Hippolyt) *καὶ πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς πραεῖς τὰς προσευχάς*, freilich ziemlich hart.

ἑδραῖοι voraus, vgl. Arm. et contra insaniam (vielmehr errorem) firmi state in fide. Der letzte dieser parallelen Sätze lautet bei A *πρὸς τὸ ἄγριον αὐτῶν ὑμεῖς ἥμεροι*, bei B *νικήσατε τὸ ἄγριον ἦθος ἐν ἡμερότητι, τὸ ὀργίλον ἐν πρᾳότητι.* Syr. ܘܠܩܘܒܠ ܒܥܝܪܝܘܬܗܘܢ ܗܘܘ ܫܝܢܝܢ ܘܡܫܬܠܡܝܢ [1]) et contra feritatem eorum estote pacifici et tranquilli. Arm.: et contra amentiam eorum vos tranquilli state. B ist jedenfalls secundär, und seine Lesart scheint entstanden zu sein aus der bei Syr. vorausgesetzten *πρὸς τὸ ἄγριον αὐτῶν* [*γίνεσθε*] *ὑμεῖς ἥμεροι καὶ πρᾳεῖς*. Arm. mochte *καὶ πρᾳεῖς* weglassen, weil er es bei A nicht fand. — Fassen wir nun den ganzen Abschnitt, den wir jetzt im Einzelnen besprochen haben, zusammen, so ist es nichts weniger als ausgemacht, wie Uhlhorn [2]) annimmt, dass hier beim Syrer ein ganz secundärer Text vorliege. Wenn Syr. sich auch in der Uebertragung einzelner Worte mehr nach dem Sinne als nach der Wortbedeutung gerichtet hat, so führen doch mannigfache Spuren darauf, dass bei ihm der ursprüngliche Text vorlag. Die Grundlage der Texte von B und Arm. ist der syrische Text jedenfalls. Nur darüber könnte noch gestritten werden, ob in dem ersten und letzten Satze *γίνεσθε* zu *ὑμεῖς* hinzuzufügen sei. Dass im zweiten und dritten Satze ein Verbum steht (*τάσσετε* und *στήκετε*), beweist nichts Sicheres; Syr. könnte blos das *ὑμεῖς* durch das Verbum ausgedrückt haben, und A wurde umgekehrt durch das ein- oder zweimalige Fehlen des Verbum der Concinnität halber verleitet, es überall wegzuschaffen. Auf Grund unsrer Erörterung constituiren wir demnach den Text folgendermassen: *πρὸς τὰς ὀργὰς αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινόφρονες γίνεσθε καὶ πρᾳεῖς, πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς ἀντιτάξατε* (oder *τάσσετε*) *προσευχάς, πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν στήκετε ὑμεῖς ἐν τῇ πίστει ἑδραῖοι, πρὸς τὸ ἄγριον αὐτῶν ὑμεῖς ἥμεροι* [*καὶ πρᾳεῖς*].

Noch haben wir die letzten Worte *μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς. Ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν τῇ ἐπιεικείᾳ· μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι* bis jetzt ausser Acht gelassen. Nach der gewöhnlichen Interpunktion ist das *μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτοὺς* noch parallel mit dem vorhergehenden *ὑμεῖς ἥμεροι καὶ πρᾳεῖς*. Dann aber hat Bunsen, wie Uhlhorn ausdrücklich anerkennt, Recht, den folgenden Satz *ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν* einen unsinnigen zu nennen. Uhlhorn [3]) schlägt daher als Heilung vor, nach *εὑρεθῶμεν* zu interpungiren, und so zu übersetzen: „dass wir nicht uns beeifernd ihnen nachzuahmen,

---

1) ܒܥܝܪܐ plur. feri, davon ܒܥܝܪܘܬܐ feritas, also das Jud vor der Femininalendung zu streichen.

2) p. 39.

3) p. 40.

als ihre Brüder erfunden werden. Lasset uns vielmehr in Milde Nachahmer des Herrn sein.“ Hier geben wir ihm insoweit Recht, als er *τῇ ἐπιεικείᾳ* mit *μιμηταὶ τοῦ κυρίου* verbindet. Allein gegen seine Verbindung des *ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν* mit dem Vorigen wenden wir ein 1) dass durch den so entstehenden Finalsatz der Periode alle oratorische Schönheit geraubt wird, welche grade in den fortlaufenden parallelen imperativischen Sätzen liegt, 2) dass dadurch *ἀδελφοὶ* sensu malo gebraucht würde, was in der biblischen und kirchlichen Gräcität ganz unerhört ist. Es bleibt also gar keine Wahl: der Satz *ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν* ist zu streichen, und es lehrt ein einziger Blick auf den nun entstehenden Satzbau, dass erst so das richtige Ebenmass der Glieder hergestellt wird: *μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς· μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι τῇ ἐπιεικείᾳ* (so auch **Cureton**) oder mit engerem Anschlusse an die Wortstellung des griechischen Textes *τῇ ἐπιεικείᾳ δὲ μιμηταὶ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι* (**Bunsen** im Hippolyt) [1]). Entstanden mag die Lesart daher sein, dass in einigen Handschriften das vocativische *ἀδελφοὶ* eingeschoben worden war, was denn nun mit dem (vielleicht von unten heraufgenommenen) *τῇ ἐπιεικείᾳ* zu einem neuen Satz verwebt wurde. Sehen wir nun auf den Syrer, so bietet derselbe völlig den von uns hergestellten Text, und seine Lesart wird bestätigt theils durch den Armenier, der, obwol in der Satzform abweichend, dennoch das *ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν* weglässt („sed in mansuetudine state et imitatores Dei studeamus fieri“), theils durch den Cod. Nydpr., welcher ebenfalls den Zusatz nicht kennt (dass er übrigens zugleich *τῇ ἐπιεικείᾳ* weglässt, erklärt sich aus der falschen Verbindung und der Unsicherheit über die Stellung dieses Wortes). — Also bewährt sich auch an dieser letztern Stelle der vorzügliche Text des Syrers, und mit Ausnahme von sehr geringen Kleinigkeiten muss auch seine Uebersetzung im Epheserbriefe als wörtlich und zuverlässig gelten.

Im **Römerbriefe** endlich ist die Uebersetzung in der Hauptsache ebenfalls sehr wörtlich und getreu. An einzelnen Kleinigkeiten fehlt es allerdings auch hier nicht, wo Syr. sich durch das Streben nach möglichst deutlicher Wiedergabe des Sinnes zu scheinbaren Abweichungen vom Texte hat verleiten lassen. Doch scheint auch **Uhlhorn** anzuerkennen, dass grade der Römerbrief zu der Anklage blos paraphrastischer Wiedergabe des Sinnes wenig Anlass biete, denn er entlehnt aus diesem Briefe nur sehr wenige und obendrein meist sehr zweifelhafte Belege. Ueber den Anfang des ersten Capitels haben wir schon

---

1) Es ergibt sich aus diesen Worten für das Vorhergehende, womit sie eng zu verbinden sind, dass, wie das Part. *σπουδάζοντες* kein Verbum fordert, so auch zu *ὑμεῖς ἥμεροι καὶ πραεῖς* kein *γίνεσθε* zu ergänzen ist.

oben gesprochen [1]). Daher folgen hier einige andre Belege dafür, dass Syr. zuweilen in unbedeutenden Dingen um der Uebersetzung willen abzuweichen scheint. Hierher gehört wol Cap. 2. die Uebersetzung des *κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφῆναι* durch ܒܥܒܕܐ ܕܡܝܬܪܐ ܡܢ ܗܕܐ ܬܫܬܟܚܘܢ in opere praestantiori quam hoc inveniremini. Hier ist quam hoc der Deutlichkeit halber beigefügt, und inveniremini kann blos Wiedergabe des undeutlichen *ἐπιγραφῆναι* sein (wenn nicht *εὑρεθῆναι* ursprünglich im Texte stand). — *πλέον μοι μὴ παράσχησθε* ist übersetzt durch: ܠܐ ܬܬܠܘܢ ܠܝ ܡܕܡ ܕܡܝܬܪ ܡܢ ܗܕܐ non dabitis mihi quidquam quod praestantius quam hoc. Cap. 3. *ἀλλὰ καὶ εὑρεθῶ* durch ܐܠܐ ܐܦ ܐܫܬܟܚ ܕܐܝܬܝ verum etiam inveniar quod sum. — *ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμὸς* durch ܐܠܐ ܪܒܐ ܗܘ ܟܪܣܛܝܢܘܬܐ sed magnus est Christianismus. Cap. 4. *ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε* durch ܐܢ ܗܘ ܕܐܢܬܘܢ ܠܐ ܬܟܠܘܢܢܝ *ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητέ με* (was doch eine ursprüngliche Variante sein kann). — *μὴ εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι* durch ܠܐ ܬܗܘܘܢ ܠܝ ܚܘܒܐ ܕܠܐ ܒܙܒܢܗ *μὴ [ἐν] εὐνοίᾳ ἀκαίρῳ γένησθέ μοι.* Dies wol ebenfalls keine Variante, sondern eine aus dem Streben nach Deutlichkeit hervorgegangene Uebersetzung. — *βαρὺς* durch das Substant. ܝܩܪܐ onus. Cap. 5. *οἱ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γίνονται* durch ܐܢܘܢ ܕܐܦ ܡܐ ܕܡܛܐܒ ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܝܬܝܪ ܡܒܐܫܝܢ ܠܝ qui etiam quando benefacio illis magis malefaciunt mihi. Zweifelhaft ist die Uebersetzung von *οὐχ ὥσπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἥψαντο* durch ܘܠܐ ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܕܚܠ ܡܢ ܐܢܫܐ ܐܚܪܢܐ ܘܠܐ ܩܪܒ ܠܗܘܢ et non sicut qui metuit ab hominibus aliis et non appropinquat iis. Hier ist das *ἄλλων*, welches Syr. zu *τινῶν* setzt, auch anderwärts hinreichend bezeugt; auch *αὐτῶν* setzen zum Schlusse Arm. 1 Arm. 2 Eus. Syr. hinzu; für *ἥψαντο* liest auch Syr. Eus. und Gr. Eus. *ἥψατο*. Doch scheint Syr. gelesen zu haben *οὐχ ὥσπερ ἄλλων τινῶν δειλαινόμενος οὐχ ἥψατο αὐτοῖς*, und gradeso las Syr. Eus., während Arm. 1 Arm. 2 *αὐτῶν* nicht auf die Thiere, sondern auf die *ἄλλοι τινες* beziehn. Mir

---

1) Wir lassen hier die Möglichkeit offen, dass die Uebersetzung ܒܥܝܬ ܠܐܠܗܐ ܕܐܫܬܘܐ ܕܐܚܙܐ precatus sum deum ut dignus fierem ut viderem die griechischen Worte *ἐπευξάμενος θεῷ ἐπέτυχον ἰδεῖν* wiedergeben soll; ebenso dass sich *νῦν δὲ* (ܗܫܐ ܕܝܢ) vor *δεδεμένος* nur um des *πάλαι* willen eingesetzt ist, doch folgt hieraus durchaus nicht, dass Syr. den Sinn der griechischen Worte absichtlich habe ändern wollen.

scheint, dass Syr. durch ein Missverständniss der Worte zu dieser Uebersetzung kam, da bei dem buchstäblich vorausgesetzten Texte unklar bleibt, auf wen das *ἄλλων τινῶν* zu beziehn sei. Syr. Eus., der unsern Syr. jedenfalls benutzte, schrieb seinen Irrthum nach; Arm. 1 verbesserte ihn. In den Worten *κἂν αὐτὰ δὲ ἄκοντα μὴ θελήσῃ* (Cod. Colb.) scheint Syr. durch seine Uebersetzung ܐܦܢ ܗܢܝܢ ܠܐ ܨܒܝܢ ܠܡܬܩܪܒܘ ܠܝ etiamsi haec non velint appropinquare mihi die Weglassung des *ἄκοντα* anzudeuten. Indessen führen doch die beigefügten Worte appropinquare mihi weit eher darauf, dass Syr. mit B und Lat. A die richtige Lesart *ἑκόντα* statt *ἄκοντα* vor sich hatte, oder vielmehr für *ΕΚΟΝΤΑ* die Variante *ΗΚΟΝΤΑ*, und demgemäss, freilich falsch, übersetzte. In demselben Capitel stellt Syr. die Worte *σκορπισμὸς ὀστέων συγκοπὴ μελῶν* um, und übersetzt ܦܣܩܐ ܕܗܕܡܐ ܘܒܘܕܪܐ. ܕܓܪܡܐ abscissio membrorum et dispersio ossium, allerdings gegen die übrigen Zeugen; doch muss es unentschieden bleiben, wer den richtigen Text bietet.

Zwei andre Stellen bieten kleine Zusätze bei Syr. So Cap. 1. zu *εἰς τὸ τὸν κλῆρόν μου ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν* fügt er ein *διὰ τοῦ παθεῖν* (ܒܚܫܐ ܕܝܠܝ). Ebenso Cap. 2. zu *ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω* fügt er hinzu *ἐν ζωῇ* (ܒܚܝܐ). Letzteres findet sich auch im Citate des Joannes Monachos und wird bestätigt durch das unabhängige Zeugniss von dem syr. Uebersetzer des Martyriums (Syr. 2) bei Cureton S. 225, desgl. der von Cureton S. 291 angeführten alten lateinischen Version, ist daher vielmehr als eine ursprüngliche Variante, denn als eine genauere Uebersetzung des *ἀνατέλλειν* zu betrachten; ersteres ist jedenfalls Interpretament, vielleicht vom Rande eingedrungen.

In den dem Römerbriefe einverleibten zwei Capiteln des Trallerbriefes macht Uhlhorn als ein erleichterndes Einschiebsel die ܕܐܡܪܝܢ ܗܟܢܐ *τοιαῦτα* nach *οἱ γὰρ λέγοντές μοι* geltend[1]). Allein es ist klar, dass der Text A *οἱ γὰρ λέγοντές μοι μαστιγοῦσίν με* von einem Fehler behaftet ist; die Lesart von B *οἱ γὰρ ἐπαινοῦντές με* ist offenbares Interpretament; und es ist unbedingt nöthig, zu *λέγοντες* einen Objectsaccusativ zu ergänzen, wo dann die Lesart von Syr. die einfachste Abhilfe bietet, da die Annahme einer Aposiopese aus Bescheidenheit (Uhlhorn) schwerlich gebilligt werden kann. Wir haben also allen Grund, bei Syr. den richtigen Text anzuerkennen. Weiter unten Cap. 5. mag die Uebersetzung ܗܘܝܬ ܓܝܪ ܙܗܝܪ ܕܠܐ ܟܒܪ ܠܐ ܬܫܟܚܘܢ ܠܡܣܝܒܪܘ، ܘܬܬܚܢܩܘܢ cautus enim sum ne forte non possitis capere et

1) p. 23.

implicemini für das einfache *μήποτε οὐ δυνηθέντες χωρῆσαι στραγγαλωθῆτε* wol blos umständlichere Uebersetzung sein, und wir haben wol kein Recht, mit Cureton *φυλάσσομαι γὰρ* in den Text zu nehmen. Endlich die letzten Worte dieses Capitels *πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει ἵνα θεοῦ μὴ λειπόμεθα* übersetzt Syr. ܣܓܝ ܓܝܪ ܚܣܝܪ ܐܢܐ ܡܢ ܓܡܝܪܘܬܐ ܕܫܘܝܐ ܠܐܠܗܐ multum enim deficiens ego a perfectione quae digna dei. Bunsen will hier lesen *πολλὰ γὰρ λείπει, ἵνα θεῷ τελειῶμαι*, Cureton *πολλὰ γάρ μοι λείπει, ἵνα [ἀξίως] θεοῦ τελειωθῶ*. Wahrscheinlich las Syr. *πολλὰ γάρ μοι λείπει ἵνα θεῷ ἀποτελειωθῶ*, eine allerdings wol irrige Variante für *θεοῦ μὴ ἀπολειφθῶ*. Arm. kommt unserm Syr. näher durch die Uebersetzung sed quod valde deminutus (deficiens) sum a similitudine dei; Sever. und Fr. I (198) geben den Text von Cod. Med.

Die zusammengestellten Beispiele beweisen alle, dass Syr. sich hie und da zur genaueren Wiedergabe des Sinnes kleine Abweichungen und Erweiterungen der Textesworte erlaubt habe; im Allgemeinen können jedoch auch diese unser Urtheil nicht ändern, und wie wir früher gefunden haben, dass Syr. im Römerbriefe den vorzüglichsten Text aufbewahrt habe, so müssen wir jetzt unbeschadet einzelner kleinerer Abweichungen und selbst aus Missverständniss hervorgegangener Unrichtigkeiten die Uebersetzung als eine sorgfältige und den Urtext möglichst treu wiedergebende anerkennen. Von willkürlichen Abänderungen und blosser Paraphrase aber ist der Syrer so weit entfernt, dass bei Weitem die meisten seiner Aenderungen aus einem zu ängstlichen Streben, den Sinn der griechischen Worte so genau als möglich auszudrücken, hervorgegangen sind. Die übrigen kommen auf Rechnung von Missverständnissen oder rühren von den Schwierigkeiten her, die die syrische Sprache einer buchstäblichen und doch zugleich auch dem Sinne nach treuen Wiedergabe der griechischen Wendungen entgegenstellte.

Wir wenden uns jetzt zu der letzten Aufgabe, die bei gegenwärtiger Textkritik uns noch obliegt: zu der Untersuchung des Verhältnisses unseres Syrers zu der vorausgesetzten weiteren syrischen Recension. Hier ist unsre Aufgabe zuvörderst diese, das Verhältniss zu bestimmen, welches zwischen unserem Syrer und dem Armenier stattfindet.

Petermann [1]) hat nun die Ansicht zu begründen gesucht, dass der Armenier eben dieselbe syrische Version, von welcher gegenwärtig nur noch drei Briefe vorlägen, vor sich gehabt habe, und stützt diese Ansicht auf Uebereinstimmungen theils in einer Anzahl Varianten, theils insbesondre auf gewisse auch bei Arm.

---

1) De versione Armeniaca p. XXII sqq.

sich findende Uebersetzungseigenthümlichkeiten unseres Syrers. Wir müssen diese Thatsache nicht nur einfach anerkennen, sondern auch im Interesse unserer weiteren Erörterung nochmals ausführlicher feststellen. Wir gehen demnach alle drei Briefe der Reihe nach wiederum durch.

Polyc. inscr. *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* Syr. ܘܡܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ et a Jesu Christo domino nostro. Ebenso Arm. et a Domino nostro Jesu Christo. — *πλεῖστα χαίρειν* Syr: ܣܓܝ ܫܠܡ multa salus. Ebenso Arm. — Cap. 1. *ἀποδεχόμενός σου τὴν ἐν θεῷ γνώμην ἡδρασμένην* Syr. ܡܛܠ ܕܡܩܒܠܐ ܥܠܝ ܪܥܝܢܟ ܗܘ ܕܒܐܠܗܐ ܡܫܪܪ quoniam accepta super me mens tua quae in Deo firmata. Ebenso Arm. (nur acceptabilis, und apud me). — Zu *ὑπερδοξάζω* setzt Syr. *θεόν*, ebenso Arm. — *ὀναίμην* durch ܡܬܪܓܪܓ ܐܢܐ desidero, Arm. desiderabam. — *ἧ ἐνδέδυσαι* Syr. ܗܝ ܕܠܒܝܫܬ quam induisti. Arm. quam indui (pungirt ܠܒܫܬ statt ܠܒܫܬ). — *ἵνα σώζωνται* Syr. ܕܢܚܘܢ ut vivant. Arm. ebenso. — *ἐκδίκει σου τὸν τόπον* Syr.: ܘܬܒܥ ܠܟ ܘܙܕܩܘܬܐ et vindicans (l. ܘܬܒܥ et vindica) convenientia. Ebenso Arm. iam expete convenientia. — *τῆς ἑνώσεως* Syr: ܥܠ ܫܘܝܘܬܐ de concordia. Ebenso Arm. — *ἧς οὐδὲν ἄμεινον* ܗܝ ܕܠܝܬ ܡܕܡ ܕܡܝܬܪ ܡܢܗ quod non est quidquam quod ea praestantius. Ebenso Arm. — *ὡς [καὶ] σε* Syr. und Arm. fügen bei *βαστάζει*. — *κατὰ βοήθειαν θεοῦ* secundum voluntatem dei (Syr.: ܐܝܟ ܨܒܝܢܐ ܕܐܠܗܐ) beide. Cap. 2. *τοὺς λοιμοτέρους* Syr. ܠܗܠܝܢ ܕܒܝܫܝܢ eos qui mali. Ebenso Arm. malos. — *ἐὰν φιλῇς* mit dem Zusatze *μόνον* bei Beiden. — *τῇ αὐτῇ ἐμπλάστρῳ* Syr. ܚܕ ܐܣܝܘܬܐ una medicina. Ebenso Arm. — *τοὺς παροξυσμοὺς ἐμβροχαῖς παῦε* Syr. abscissionem in lenitate (ܦܣܩܐ ܒܢܝܚܘܬܐ) esto tranquillans. Arm. ebenso sed abscissionem in lenitate tranquilla. Hier hätten wir zwei Fälle, wo Arm. offenbar weniger genaue Uebersetzungen des Syr. nachbildet. — *εἰς πρόσωπον* mit coram facie tua Syr. Arm. — *εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν* beide mit ut dignus fias Deo. Diese Uebersetzungseigenthümlichkeit kehrt, wie schon von Petermann bemerkt wird, bei Arm. überall wieder. — *τὸ θέμα* Syr. mit ܡܕܡ ܕܡܫܬܠܡ ܠܢ quidquid promissum (oder promittens) nobis. Arm. quoniam quidquid promisit nobis (hier hat Arm. den Syr. missverstanden). — *σου ἀντίψυχον ἐγώ* Syr. ego ero pro anima tua. Ebenso Arm. persona mea sit vice personae tuae. Cap. 3. *οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι* Syr. ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܚܫܒܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܡܕܡ ii qui putantur esse aliqui

Ebenso Arm. (nur: at illi etc.). — *στῆθι δὲ ἑδραῖος*, Syr. und Arm. sta vero in veritate. — *ὡς ἄκμων*, Syr. sicut athleta, ebenso Arm. (ut vir fortis). — *τοὺς καιροὺς καταμάνθανε*, Syr. ܗܘܝ ܡܣܬܟܠ ܒܙ̈ܒܢܐ esto animum advertens ad tempora. Ebenso Arm. (et animum adverte ad tempus, ohne Ribbui). — *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα* gibt Syr. durch ܠܗܘ ܕܡܥܠܝ ܡܢ ܙ̈ܒܢܐ. ܗܘܝ ܡܣܟܐ eum qui elatior a temporibus. esto exspectans. Arm. et ad eum qui superior est quam tempora; et exspecta etc. Durch die syrische Interpunction veranlasst, verband Arm. *προσδόκα* mit dem Folgenden, und knüpfte daher mit et an. — *τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα*, Syr. und Arm. schieben ein *πάντα* (omne aliquid) ein. Cap. 4. *γνώμης* zu *ἄνευ θεοῦ* bei beiden gesetzt. — *ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ φυσιούσθωσαν*, Syr. ܐܠܐ ܐܦ ܠܐ ܗܢܘܢ ܢܒܣܘܢ sed etiam non illi contemnant. Arm. ebenso: itidem et illi ne contemnant eos. — *ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ*, Syr. und Arm. *ἀλλ' ὡς εἰς δόξαν θεοῦ*. Cap. 5. *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* durch ܒܫܡܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ in nomine domini nostri Jesu Christi. Ebenso Arm. Ein auch sonst bei beiden vorkommender Zusatz. — *ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν*, Syr. ܐܝܟ ܡܪܢ ܠܥܕܬܗ quemadmodum dominus noster ecclesiam suam. Ebenso Arm. Cap. 6. die Uebersetzung des *ἀντίψυχον ἐγὼ* wie oben. — Beide lassen wie es scheint das *σχεῖν* nach *τὸ μέρος γένοιτο* weg. — *ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε*, Syr. ܫܦܪܘ ܠܗ ܘܦܠܚܘܗܝ placete (grati estote) ei et servite ei. Ebenso Arm. — *μήτις ὑμῶν δεσέρτωρ εὑρεθῇ*, Syr. ne quis (non homo) e vobis rebellet (desciscat). Ebenso Arm. et unus aliquis rebellis inveniatur (nach Petermann zu lesen: et ne quis etc.). — *τὰ δεπόσιτα ὑμῶν τὰ ἔργα ὑμῶν*, Syr. ܣܝ̈ܡܬܟܘܢ ܢܗܘܘܢ ܥܒ̈ܕܝܟܘܢ ܛܒ̈ܐ thesauri vestri sint (erunt) opera vestra bona. Ebenso Arm. — *τὰ ἄκκεπτα ὑμῶν* beide durch donum dei. — *ὀναίμην ὑμῶν*, Syr. ܐܢܐ ܚܕܐ ܐܢܐ ܒܟܘܢ gaudeo in vobis. Ebenso Arm. (Während beide oben desidero vos übersetzen). Cap. 7. *ἀλλὰ θεῷ σχολάζει*, Syr. ܐܠܐ ܠܐܠܗܐ ܡܛܝܒ ܕܢܫܬܥܒܕ sed deo paratus est ut se subjiciat. Arm. wenigstens ebenso sed deo paratus est.

Ephes. inscr. *ἡνωμένην* Syr. et perfecta. Ebenso Arm. quae perfecta est. Cap. 1. liest Syr. für *φύσει δικαίᾳ* in natura in voluntate recta et iusta (s. oben) Arm. „revera immaculata voluntate" wo das voluntate offenbar auf das Glossem beim Syr. zurückweist; revera ist vielleicht Uebersetzung des ܫܪܝܪܐ, immaculata desgl. des ܕܟܝܐ. — *τελείως*, Syr. ܥܓܠ *ταχέως* (?) con-

tinuo, festinanter. Arm. in amore (ob beide *σπουδαίως* lasen?). — *τῇ προσευχῇ ὑμῶν* Syr. und Arm. den Plural. Derselbe Fall kehrt gleich in den nächsten Worten wieder. — *ἐλπίζοντα*, Syr. ܘܡܣܟܐ ܐܢܐ et spero (durch die vorhergehende Structur bedingt). Ebenso Arm. (et exspecto). — *ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι.* Beide lassen *ἐπιτυχεῖν* weg, und lesen ut devorer a bestiis (a bestiis devorari Romae, Syr. ܕܐܬܠܥܣ ܡܢ ܚܝܘܬܐ ܒܪܘܡܝ). — *μαθητὴς εἶναι*, Syr. und Arm. fügen bei *θεοῦ*. — *κεκτῆσθαι* scheint bei beiden zu fehlen. Cap. 3. *ὅπως συντρέχητε*, Syr. ܕܬܬܚܦܛܘܢ ut studeatis; ähnl. Arm.: in studendo vos. Cap. 8. *ὅταν γὰρ μηδεμία ἔρις ἐνείρισται ἐν ὑμῖν*, Syr. ܡܛܠ ܕܥܕܡܐ ܠܐ ܢܨܝܒܐ ܒܟܘܢ ܚܕܐ ܡܢ ܪܓܝܓܬܐ quamdiu enim non plantata in vobis una ex concupiscentiis. Ebenso Arm.: quamdiu non est plantatum in vobis quidquam ex concupiscentiis mundi. — *περίψημα ὑμῶν*, Syr. und Arm. gaudeo in vobis (s. oben). — *καὶ ἁγνίζομαι ὑμῶν*, Syr. und Arm. et supplico pro vobis; für *τοῖς αἰῶσιν* liest Syr. ܒܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ in omnibus saeculis; Arm. in omnibus gentibus; durch Missverständniss oder einen Schreibfehler veranlasst, ܥܡ̈ܡܐ für ܥܠ̈ܡܐ. Cap. 9. *εἰς θεόν*, Syr. ܠܪܘܡܐ ܠܘܬ ܐܠܗܐ in altum ad deum (keine Variante, sondern nur umständlichere Uebertragung des *ἀναφέρουσα*), Arm. ebenso. Cap. 10. *πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς τὰς προσευχάς*, Syr. contra blasphemias eorum vos fuistis orantes. Aehnl. Arm.: contra schisma eorum (ܒܨܠܘܬܗܘܢ nach Petermann Schreibfehler für ܒܦܘܪ̈ܫܢܗܘܢ) orate. — *ἀδελφοὶ εὑρεθῶμεν* lassen beide weg (s. oben). Cap. 15. *σιωπᾶν καὶ εἶναι*, Syr. ܕܢܗܘܐ ܫܠܝܐ ܐܢܫ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܡܕܡ quod sit silens homo cum sit aliquid. Arm. quod sit aliquid quispiam et audiat (für audiat schlägt Petermann sileat mit leichter Aenderung des armenischen Textes vor). Cap. 18. *περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ*, Syr. adorat spiritus meus crucem hanc. Ebenso Arm. (nur ohne hanc). — *ἡμῖν δέ*, Syr. und Arm. *ὑμῖν δέ* (ܠܟܘܢ). Cap. 19. *ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ*, Syr. ܒܢܝܚܘܬܐ ܕܐܠܗܐ in lenitate Dei. Ebenso Arm.

Röm. Cap. 1. *ἐάνπερ εἰς πέρας ἐπιτύχω* statt *ἐάνπερ χάριτος ἐπιτύχω* (s. oben). Cap. 2. *οὐ γάρ ἐγώ ποτε ἕξω καιρὸν τοιοῦτον θεοῦ ἐπιτυχεῖν*. Syr.: ܠܐ ܓܝܪ ܐܝܬ ܙܒܢܐ ܐܚܪܢܐ ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܫܘܐ ܐܗܘܐ ܠܐܠܗܐ non est enim tempus aliud sicut hoc ut Deo dignus fiam, Arm. non enim est aliud tempus sicut hoc quo dignus fiam Deo. — *ἔχετε ἐπιγραφῆναι*, Syr. inveniemini, Arm. inveniatis. Cap. 3. *ἐγὼ δὲ θέλω — ἐντέλλεσθε* fehlt bei Syr. und Arm. — *μόνον μοι δύναμιν αἰτεῖσθε*, Syr. ܒܠܚܘܕ ܚܝܠܐ ܫܐܠܘ ܕܬܗܘܘܢ ܠܝ tantummodo

potentiam petite ut detur mihi. Ebenso setzt Arm. ut detur mihi bei. — *καὶ τότε πιστὸς εἶναι*, Syr. ܗܝܕܝܢ ܗܘܐ ܐܢܐ ܡܗܝܡܢܐ tunc sum (sim) fidelis. Ebenso Arm. — *ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός*, Syr. sed magnus est Christianismus (s. oben), Arm. ebenso: sed magnum aliquid est Christianismus. — *ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου*, Syr. ܡܐ ܕܣܢܐ ܠܗ ܥܠܡܐ cum odit eum mundus. Ebenso Arm. — Der Zusatz *ἐν ζωῇ* nach *ἀνατείλω* bei beiden. Cap. 4. *καὶ ἐντέλλομαι*, Syr. ܘܡܘܕܥܢܐ et notum facio. Ebenso Arm. — *δι' ὧν ἔνεστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν*, Syr. ܕܒܐܝܕܝܗܘܢ ܐܫܘܐ ܠܐܠܗܐ ut per manus eorum (quarum manibus) dignus fiam deo. Arm. ebenso: et per manus eorum (per quas) dignum fieri deo. — *λιτανεύσατε τὸν Χριστὸν (τὸν κύριον)*, Syr. ܒܥܘ ܡܢ ܡܪܢ petite a domino nostro. Arm. ebenso. — *ἐκεῖνοι ἀπόστολοι*, Syr. ܗܢܘ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܫܠܝ̈ܚܐ illi qui sunt apostoli. Arm. qui e r a n t electi apostoli. — *καὶ ἀναστήσομαι*, Syr. mit dem Zusatze a domo mortuorum. Ebenso Arm. a mortuis. Cap. 5. *θηριομαχῶ*, inter bestias coniectus sum (ܥܡ ܚܝ̈ܘܬܐ ܫܕܐ ܐܢܐ) Syr. und Arm. — *διὰ γῆς καὶ θαλάσσης*, Syr. umgestellt ܒܝܡܐ ܘܒܝܒܫܐ in mari et terra (ariditate). Ebenso Arm. in mari et in arido. — *οἳ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γίνονται*, Syr. qui etiam quando benefacio iis, magis malefaciunt mihi. Ebenso Arm.: et quantum (ܟܡܐ) benefacio iis, magis etiam malefaciunt erga me. — *ὀναίμην τῶν θηρίων* wie Polyc. 6. laetor bestiis beide. — *ἕτοιμα* beide mit confestim ܕܟܪܝܟ (*σύντομα* oder *συντόμως*). — *κἂν αὐτὰ δὲ ἄκοντα μὴ θελήσῃ*, Syr. etiamsi haec non velint a p p r o p i n q u a r e m i h i. Ebenso Arm., nur setzt er ein „nam“ vor (s. übrigens oben). — *ἐγὼ προσβιάσομαι*, Syr. ܐܢܐ ܒܩܛܝܪܐ ܐܙܠ ܐܢܐ ܥܠ̈ܝܗܝܢ ego cum vi eo (ibo) super eas. Arm. ego coactus (diese Uebersetzung Missverständniss des ܒܩܛܝܪܐ). — *ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω*, Syr. Arm. ut Jesu Christo dignus fiam. — *θηρίων τε συστάσεις*, Syr. ܕܚܝ̈ܘܬܐ ܕܡܛܝܒܢ et bestiae quae paratae. Ebenso Arm. — *μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω*, Syr. und Arm. lassen *ἵνα* weg und übersetzen mit dem bekannten dignum fieri. Cap. 7. *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον*, Syr. (Cod. *γ*) ܘܠܝܬ ܒܝ ܢܘܪܐ ܕܪܚܡܬܐ ܐܚܪܬܐ et non est in me ignis alius amoris. Ebenso Arm. (et non est in me alius aestus amoris). — *οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς*, Syr. ܠܐ ܡܬܪܓܪܓ ܐܢܐ ܠܡܐܟܘܠܬܐ ܕܚܒܠܐ non desidero cibum corruptionis. Arm. liest non desiderat senectus lac, ein nur aus dem Syrischen zu erklä-

render Irrthum: statt ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ las er ܠܡܫܡܫܘܬܐ, statt ܢܫܡܐ aber ܢܦܫܐ, und ܐܢܐ strich er nun (vgl. Peterm.). — *τοῦ βίου τούτου*, Syr. Arm. *τοῦ κόσμου τούτου*. Cap. 9. *εἰς ὄνομα*, Syr. ܠܫܡܗ ܐܝܟ, *ὡς εἰς ὄνομα*. Arm. sicut imaginem, las wol ܠܨܠܡܗ für ܠܫܡܗ (Peterm.). Trall. 4 fehlt das *πλέον* vor *πολεμεῖ* bei Beiden. Cap. 5. *μὴ οὐ δύναμαι ὑμῖν — γράψαι* Syr. ܡܫܟܚ ܐܢܐ ܕܐܟܬܘܒ ܠܟܘܢ possum ut scribam vobis. Ebenso Arm. (possum scribere vobis). — *νηπίοις οὖσιν* fehlt bei Beiden. — *καὶ συγγνωμονεῖτέ μοι* Syr. noscite me ab anima mea. Arm. ähnlich scio ex anima mea. — *μήποτε οὐ δυνηθέντες — στράγγαλον θῆτε* Syr. schiebt hier ein cautus enim sum vorher ein (s. oben). Dieses liest auch Arm. (et caveo), lässt aber alles Andre weg. — *καὶ τὰς τοποθεσίας* Syr. ܘܐܬܪܘܬܐ Arm. et provincias, weil ܐܬܪܐ auch provincia bedeutet. — *πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει ἵνα θεοῦ μὴ λειπόμεθα* Syr. multum enim deficiens sum a perfectione quae digna Deo, ebenso fast Arm.: sed quod valde deminutus (deficiens) sum a similitudine Dei. —

Es ergibt sich aus obiger Zusammenstellung soviel, dass Arm. mit unserm Syrer in einem sehr engen Verwandtschaftsverhältnisse steht. Eine Reihe von Varianten, Uebersetzungseigenthümlichkeiten, irrthümlichen Uebersetzungen oder Schreibfehlern bei Arm. sind nicht allein aus dem Syrischen zu erklären, sondern wie es scheint, speciell aus unserer syrischen Recension. Allein wir wissen aus unserer früheren Erörterung, dass Arm. eine weitere syrische Recension voraussetzt als die gegenwärtig in den drei Briefen uns vorliegende. Da nun das Ziel unserer gegenwärtigen Untersuchung dieses ist, zu erkunden, ob die kürzere oder die weitere syrische Recension die ursprüngliche sei, so gilt es jetzt, auch die Abweichungen des armenischen Textes vom syrischen ins Auge zu fassen, sofern daraus für die Ursprünglichkeit des einen oder des andern etwas zu erschliessen ist. Zuerst stossen wir auf die Erscheinung, dass Arm. in einer Reihe von Stellen dem Griechischen, insbesondre dem Texte A, wieder näher tritt. Polyc. inscr. Arm. episcopo ecclesiae Smyrnae urbis für ep. Smyrnae (Syr.). A *ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων*.* Cap. 1. *πάντων ἀνέχου* Syr. ܥܡ ܟܠܢܫ ܐܓܪܓ ܪܘܚܟ cum omni homine protrahe spiritum tuum. Arm. wörtlich nach dem Griechischen patiens esto ad omnes. Cap. 7. lässt Arm. den Zusatz von Syr. „ut se subiiciat" nach „sed deo paratus est" weg, wol weil er sich im Griechischen nicht fand. Freilich ist dadurch die Uebersetzung „sed deo paratus est" allein für *ἀλλὰ θεῷ σχολάζει* ziemlich hinkend geworden. Cap. 8. wird *ἀσπάζομαι* wörtlich nach dem Griechischen übersetzt (Syr.

rogo salutem, Arm. saluto). Für *εἰς Ἀντιόχειαν* (Syr.) Arm. mit Gr. *εἰς Συρίαν*. Dass gleich darauf bei Arm. *ἀντ' ἐμοῦ, καθὼς διεταξάμην σοι* fehlt, beruht auf dem Unterschiede der längeren und weiteren Recension überhaupt. — Eph. inscr. liest Arm. *πληρώματι* mit Gr. gegen *πεπληρωμένῃ* (Syr.). — *ἐν πάθει ἀληθινῷ* Arm. mit Gr., gegen in proposito veritatis (Syr.). Hierüber vgl. man meine Abhandlung in Niedners Zeitschrift 1856, I, 24 ff. Die gewöhnliche Annahme, dass hier im Syr. ein Schreibfehler ܒܢܝܫܐ für ܒܚܫܐ vorliege, ist möglich, doch kann ebenso gut *κατὰ πρόθεσιν ἀληθείας* der ursprüngliche Text sein. Arm. hat dann entweder nach dem Griechischen corrigirt oder die Uebereinstimmung mit Gr. ist zufällig und der Schreibfehler auf seiner Seite. Ganz denselben Fall haben wir schon oben zu Trall. 11. Smyrn. 1 bei Arm. kennen gelernt. An ersterer Stelle las Arm. umgekehrt in signo (ܒܢܝܫܐ) für in passione (ܒܚܫܐ), an letzterer ähnlich a signo als Uebersetzung von passionis. Beidemale hat also der armenische Uebersetzer zwei syrische Worte verwechselt und dasselbe wird wol auch an unserer Stelle der Fall sein. Fernere Abweichungen der armenischen Uebersetzung im Epheserbriefe sind noch folgende: Cap. 1. *ἀπὸ Συρίας* Arm. richtig mit Gr., gegen den Schreibfehler bei Syr. ab operibus (s. oben). Cap. 10. *καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων* statt Syr. *ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων*, und *ἐπιτρέψατε οὖν αὐτοῖς*, wofür Syr. einfach *μᾶλλον* (und im Folgenden das Verbum finitum liest). Beidemale Arm. mit Gr. — *μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμεῖσθαι αὐτούς* Arm. richtig „et ne studeatis similes fieri eorum" für Syr.: et ne miremini eos. Selbst wenn Arm. hier in der syrischen Handschrift „et ne imitemini eos" gefunden hätte, so könnte doch hieraus die Uebersetzung et ne studeatis etc. nicht erklärt werden. Dieser Fall tritt gleich nachher nochmals ein, wo Syr. „simus autem imitatores domini nostri" (ܢܗܘܐ ܕܝܢ ܡܬ̈ܕܡܝܢܐ ܠܡܪܢ) liest. Arm. liest hier „imitatores dei studeamus fieri", wo auch die Variante *θεοῦ* statt *κυρίου* auf den Text von Lat. A zurückweist, abweichend von den übrigen Auctoritäten. Diese Stelle ist wichtig, weil sie uns beweist, dass in der armenischen Version derselbe Text auch in den mit Syr. gemeinsamen Abschnitten neben Syr. benutzt wurde, welcher dem übrigen bei Syr. fehlenden Theile der ignatianischen Literatur, wie wir wissen, zu Grunde lag. Cap. 19. weicht nun Arm. ganz von Syr. ab, und stimmt, mit Ausnahme einiger eignen secundären Varianten, ganz mit A zusammen. — Im Römerbriefe geht Arm. ebenfalls oft gegen Syr. mit Lat. A; so in den Zusätzen Cap. 1. *ὡς — λαβεῖν*. Cap. 2. *οὐ γὰρ — ἀρέσκετε*. (Dieser Zusatz auch in der Gestalt wie er bei Lat. A steht, ohne *ἀρέσαι*.) Cap. 3. *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν — φαίνεται*. Cap. 4. *βορᾶν*. Cap. 5. *ἐγὼ γινώσκω — μαθ.*

εἶναι. Cap. 7. *τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ.* Cap. 9. *οὐχ ὡς παροδεύοντα.* Ebenso stimmt ganz allein mit Lat. A Cap. 4. die Weglassung des *ἐν αὐτῷ.* Unter den Varianten vgl. noch Cap. 5. *μηδέν με ζηλώσῃ* [*ζηλῶσαι*], wo Arm. mit Lat. 1 den Infin. *ζηλῶσαι* voraussetzt, was wiederum nicht aus Syr. geflossen sein kann. Cap. 4. *μαθητὴς ἀληθὴς* mit Lat. A und Gr. B gegen *μαθ. ἀληθῶς* wie Syr. Lat. B Gr. A lesen. Ebenso übersetzt er Inscr. *ἀξιοπρεπὴς* wörtlich nach dem Griechischen mit „et digna aequitate" statt des syr. ܘܫܘܝܐ ܕܚܝ̈ܐ et digna vita (letzteres nach Petermann wol ein Schreibfehler für ܘܫܘܝܐ ܟܐܢܘܬܐ). Cap 1. lässt er das *διὰ τοῦ παθεῖν* des Syr. zu *ἀπολαβεῖν* weg. Auch die übrigens ziemlich secundäre Uebersetzung des *οὐχ ὥσπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἥψαντο* Cap. 5. durch ac ne fiat iis metuere a me sicut a quibusdam qui non appropinquarunt iis ist nicht aus dem Syrer, sondern aus dem gewöhnlichen Texte von A geflossen. — *σκορπισμὸς ὀστέων συγκοπὴ μελῶν* bei Arm. in der gewöhnlichen, von Syr. abweichenden Wortstellung. Cap. 9. *ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα* wörtlich aus dem Griech.

Diese Uebereinstimmungen beweisen schon soviel, dass der vom Arm. gebotene Text nach derselben griechischen Recension revidirt wurde, aus welcher die beim Syrer fehlenden Briefe und Briefabschnitte geflossen sind. Wie aber in diesen letzteren bei Arm. ein aus A und B gemischter Text vorlag, so trifft es sich auch hier, obwol sehr selten, dass Arm. Varianten des Textes B enthält. So ist dies einmal der Fall im Epheserbriefe: Cap. 1. der Zusatz *ὁ θεὸς* zu *εὐλογητὸς* (der indess auch selbständig beigefügt sein könnte); im Römerbriefe Cap. 5. die Lesart *ἃ καὶ εὔχομαι*, die übrigens auch sonst verbreitet gewesen zu sein scheint. Ebenso bietet Arm. an einigen Stellen des Römerbriefes schon gemeinschaftliche Varianten von B und Cod. Colb.; so Cap. 1. das *ἐπεὶ εὐξάμενος* für *ἐπευξάμενος* (eine Stelle, wo Arm. entschieden unabhängig von Syr. geschaltet hat). Cap. 3. die Lesart *πάλιν ἔσομαι τρέχων.* Cap. 5. der Zusatz *διαίρεσις*, welcher wenigstens theilweise das Einschiebsel von Colb. B *ἀνατομαί, διαιρέσεις* wiedergibt. Cap. 1. hat Arm. eine Variante, den Zusatz *θεοῦ* zu *θέλημα* mit Cod. Colb. allein; Cap. 9. eine Variante mit B allein, die Weglassung von *τῇ κατὰ σάρκα* (secundär).

Hierzu kommen nun eine Reihe Stellen, in welchen Arm. einen offenbar aus Syr. und A (seltner aus Syr. und B) gemischten Text bietet. So Polyc. 2 *ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνῆται ἀνέμους.* Wir hatten oben gesehn, dass Syr. ܙܒܢܐ ܬܒܥ ܠܟ ܐܝܟ ܩܘܒܪܢܝܛܐ ܠܐܠܦܐ tempus posce ut gubernator navem bietet. Arm. liest nun pete tu tibi in tempore, sicut sapiens gubernator ventum. Er nimmt also *ἀνέμους* aus dem Griechischen herüber, behält aber den Fehler des Syr. (*ἀπαίτει* für

ἀπαιτεῖ) bei, und las sehr wahrscheinlich auch das ܡܠܦܢܐ, leitete es aber ab von ܐܠܦ docere, daher denn die Uebersetzung **sapiens** (doctus) gubernator. Eine aus Syr. und Gr. gemischte Version liegt auch Eph. 10. in der Stelle *πρὸς τὰς ὀργὰς κτλ.* vor. Hier las Arm. zuerst: et contra magna verba eorum in humilitate state; der Ausdruck magna verba entspricht dem griech. *μεγαλοῤῥημοσύνας* von A besser als dem syr. dura verba. Letzteres lag wol ursprünglich vor, wurde aber nach A in magna verba verändert; ebenso blieb das *καὶ πρᾳεῖς* des Syrers weg, weil es auch A an dieser Stelle nicht las. Dagegen fehlen nun in Folge der Uebersetzung des Armeniers die Worte *πρὸς τὰς ὀργὰς αὐτῶν ὑμεῖς πρᾳεῖς* ganz, was sich eben nur aus der Benutzung unseres syrischen Textes erklärt. Weiter unten lehrt die Uebersetzung „et contra amentiam eorum vos tranquilli state" bei Arm. ebenfalls eine Benutzung des Textes von A. Cap. 18. liest Syr. *ὑμῖν δὲ σωτηρία* B *τοῖς δὲ πιστοῖς σωτηρία* Arm. **ὑμῖν δὲ τοῖς πιστοῖς** *σωτηρία.* Im **Römerbriefe** verräth einen gemischten Text die Lesart (Inscr.) *ἀξίαγνος ἀξιομνημόνευτος.* Hier liest nämlich A und B *ἀξιοεπίτευκτος, ἀξίαγνος*; Syr. dagegen ܘܒܥܘܗܕܢܐ: ܘܫܘܐ ܠܡܨܠܚܘ et commemoratione (sc. digna) et digna prosperitate. Letzteres ist offenbar Uebersetzung von *ἀξιεπίτευκτος*, esteres aber entspricht, wie **Cureton** richtig gesehn hat, dem griechischen *ἀξιομνημόνευτος* (vgl. ep. ad Tars. Inscr.). Syr. las also *ἀξιομνημόνευτος, ἀξιοεπίτευκτος* und liess *ἀξίαγνος* weg. Arm. übersetzt nun „et precibus et sanctitate". Letzteres entspricht dem griech. *ἀξίαγνος*, ersteres aber kann nicht das *ἀξιοεπίτευκτος* wiedergeben, sondern vielmehr das *ἀξιομνημόνευτος* des Syrers (*μνημονεύειν* vom Gebete ist durch paulinischen Sprachgebrauch constatirt). Arm: liess also *ἀξιοεπίτευκτος*, trotzdem dass es alle Andern haben, weg, nahm *ἀξιομνημόνευτος* aus Syr., *ἀξίαγνος* aus Gr., bietet also, wie gesagt, einen **gemischten** Text. Cap. 2. liest er: nam si siletis a me verbo, ego pars dei fiam. Dies setzt ebensowol die Lesart von Syr. und Lat. A *ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ γενήσομαι λόγος θεοῦ*, als auch die von Cod. Colb. und B: *ἐγὼ γενήσομαι θεοῦ* voraus. Letzteres ist durch die Worte „ego pars dei fiam" offenbar ausgedrückt; dass aber die Lesart *λόγος* ebenfalls vorlag, ergibt sich daraus, dass Arm. auch dieses hat, nur am unrechten Orte. Cap. 5. setzt die Uebersetzung et malae turbationes Satanae ebensowol die Lesart von Syr. und A *κακαὶ κολάσεις*, als die Lesart von B Met. Eus. Syr. *καὶ κολάσεις* (*κόλασις*) voraus. Cap. 4. bietet Arm. für die Lesart von A Syr. *διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θεῷ θυσία εὑρεθῶ* vielmehr ut hoc opere vas sacrificii deo inveniar. Die Lesart erklärt sich aus Lat. B und Arm. 2, welche *διὰ τῶν ἔργων τούτων* lasen. Arm. verbindet nun beides

ἔργων und *ὀργάνων*, und muss nun natürlich etwas ungenauer übersetzen. Dies beweist wol nicht Abhängigkeit des Arm. von Arm. 2, wol aber von einigen Codd. von B. — Hierzu füge man endlich noch zwei Stellen, wo bei Arm. eine d o p p e l t e U e b e r s e t z u n g vorliegt, die eine aus unserm Syrer, die andre aus dem griechischen Texte geflossen. Cap. 4. übersetzt Syr. die Worte *μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία* durch ܡܓܪܓܘ ܓܪܓܘ ܐܢܝ̈ܢ ܠܚܝ̈ܘܬܐ provocando provocate eas, bestias, welche Wendung das *μᾶλλον* schon mit ausdrückt. Arm. aber bietet sed potius provocando provocate bestias illas, übersetzt also das *μᾶλλον δὲ* noch einmal aus dem Griechischen. Ganz derselbe Fall kehrt Cap. 7. bei den Worten *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται* wieder. Hier hat Syr.: ܘܪܚܡܬܝ ܕܝܠܝ ܨܠܝܒܐ ܗܘ et amor meus crucifixus est. Dagegen lesen wir bei Arm.: amor meus crux est, meum desiderium crucifixum est. Nämlich ܨܠܝܒܐ konnte sowol durch crux als durch crucifixus wiedergegeben werden. Verstand man es in ersterem Sinne, so fehlte der passende Ausdruck für *ἐσταύρωται*. Daher finden wir denn hier zuerst die Uebersetzung der syrischen Worte „amor meus crux est" und diesen ward nun noch aus dem Griechischen beigefügt „meum desiderium crucifixum est." Nach P e t e r m a n n hätte der letztere Satz auch beim Arm. nicht ursprünglich im Texte gestanden, sondern wäre eine aus dem griechischen Texte geflossene Randbemerkung. Dafür könnte die einfache Nebeneinanderstellung der Sätze zu sprechen scheinen; doch kann auch diese aus einer wirklichen Mischung der Texte erklärt werden.

Jedenfalls erweist auch abgesehn von der letzteren Stelle die vorstehende Erörterung mit völliger Sicherheit, dass der armenische Text ein ziemlich secundärer ist. Unser Syrer lag ihm zu Grunde, aber nach griechischen Handschriften, die wie es scheint, selbst schon einen aus A und B gemischten, wenn auch überwiegend mit Lat. A stimmenden Text enthielten, wurde der ursprüngliche syrische Text vielfach corrigirt.

Den im Vergleich mit unsrem Syrer secundären Ursprung des Textes der armenischen Recension mag schliesslich auch noch ein Blick auf die eigenthümlichen Varianten des Armeniers zeigen (wobei wir vorläufig die mit den syrischen Fragmenten der weiteren Recension gemeinsamen Varianten mit aufnehmen).

P o l y c. Inscr. fehlt *μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ*. Cap. 2. ist *κολακεύῃς* mit corrigas gegeben (wahrscheinlich eine Emendation nach B: *ἐπανορθώσῃς*). Cap. 3. *μή σε καταπλησσέτωσαν* durch ne mirare eos. — *τυπτόμενος* durch qui percutitur e t n o n c a d i t (qui percutitur ist aus unserm Syr. geflossen; et non cadit ist Interpretament). — *ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ* durch decet nos pati et sustinere. Cap. 4. *μὴ ὑπερηφάνει* durch doceas non contemnere dominos. — *πλέον δουλευέτωσαν* einfach durch serviant. — *ἀπὸ τοῦ κοινοῦ*

durch a communi servitute (Interpretament). Cap. 5. *περὶ τούτων ὁμιλίαν ποίου* durch loquere cum sororibus meis propter has (cum sororibus meis aus dem Folgenden heraufgenommen). — *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν* e t s i q u i s c o n t i n e n t i a m h a b e a t, et potest manere cum castitate. Cap. 6. *συναθλεῖτε* und *συντρέχετε* fehlen ganz. — Für *τὸ βάπτισμα ὑμῶν* liest er *πίστις*, und an der Stelle von *πίστις* gleich nachher *ἐλπίς*. — E p h. inscr. fehlt *ἐν θελήματι* und dann heisst es „dei ac domini nostri Jesu Christi". Cap. 1. fehlt *ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ*. — Für *ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι θεοῦ* (Syr.) liest Arm.: et quando hoc dignor et perfero, spem habeo fieri discipulus Dei, eine ganz secundäre Lesart, vgl. P e t e r m a n n zur Stelle. — *ἰδεῖν ἐσπουδάσατε* (Syr.: ܐܬܚܦܛܬܘܢ ܕܬܐܬܘܢ ܘܬܚܙܘܢܢܝ studuistis ut veniretis et videretis me) Arm. et vos studuistis recreare me (nach Petermann aus ܐܬܘܢ ܕܬܢܝܚܘܢܢܝ entstanden. Wol möglich; wenigstens scheint das ܕܬܐܬܘܢ mit folgendem ܘ sicher als ein Irrthum einiger syrischen Handschriften für ܐܬܘܢ betrachtet werden zu können). Cap. 8. fehlt das *διαβοήτου*. Cap. 9. statt *εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς* liest Arm. ad aedificia templi spiritualis. Cap. 10. *τίς πλέον ἀδικηθῇ* — *ἀθετηθῇ* fehlt ganz. Cap. 14. *οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως, ἐάν τις εὑρεθῇ εἰς τέλος* (Syr. ܠܐ ܓܝܪ ܕܡܘܠܟܢܐ ܗܘ ܥܒܕܐ. ܐܠܐ ܕܒܚܝܠܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܢܫܬܟܚ ܐܢܫ ܥܕܡܐ ܠܫܘܠܡܐ non quod promissio (promissionis) hoc opus, sed quod in vi fidei invenietur homo usque ad finem). Arm.: non est bonum polliceri habere opera tantum sine executione et vi fidei usque ad finem. — R ö m. Cap. 2. *ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος*. Dafür liest Syr. *ὅτι τὸν ἐπίσκοπον* [*Συρίας* nur bei Cod. *γ*.] *κατηξίωσεν θεοῦ εἶναι* [oder vielmehr *εὑρεθῆναι*] *ἀπὸ ἀνατολῆς εἰς δύσιν μεταπεμψάμενος*. Arm. qui episcopum Syriae dignatus est vocare ab oriente in occidentem, lässt also *θεὸς* oder *θεοῦ* ebenso wie *εὑρεθῆναι* ganz weg (im Uebrigen angeschlossen an Syr.). Cap. 3. *μόνον μοι δύναμιν αἰτεῖσθε δοθῆναι* (Syr. etc.). Arm.: una virtute petite, ut detur mihi vis. — *πεισμονῆς* (ein Cod. B *πλησμονῆς*) Syr. Lat. A etc. *σιωπῆς μόνον* Colb. vanitatis Arm. Eine dritte, secundäre Variante. Cap. 4. fehlt *πᾶσι* bei *ἐντέλλομαι*. — *ἵνα μὴ κοιμηθεὶς βαρύς τινι γένωμαι* fehlt. — *ἐκεῖνοι ἀπόστολοι* qui erant (s. Syr.) e l e c t i apostoli. electi eigne Zuthat. Cap. 5. die Umstellung *ἡμέρας καὶ νυκτός*. — *ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι* Arm. sed et per hoc magis erudior (ob hier ein blosser Schreibfehler vorliegt?). — *ἃ καὶ κολακεύσω συντόμως με καταφαγεῖν* einfach mit „et comedent me" übersetzt. — *συγγνώμην μοι ἔχετε* ist

weggelassen. Cap. 9. für *καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν* liest Arm. et omnes ecclesiae (vgl. den secundären, hieraus mit geflossenen Text von Arm. 2). Die Schlussformel *ἔρρωσθε εἰς τέλος ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἀμήν* (Colb. etc.) übersetzt durch salvi estote et firmi manete patientia Jesu Christi. Gratia Domini nostri vobiscum omnibus. Amen. Wahrscheinlich las er nach *Ἰησοῦ Χριστοῦ* noch *τοῦ κυρίου ἡμῶν. ἡ χάρις*, woraus der weitere Zusatz dann entstand. — Trall. 4 *τοῖς φυσιοῦσίν με* (Syr. ܒܗܘܢ ܕܡܫܒܗܪܝܢ ܠܝ ad eos qui superbire me faciunt) Arm. ad eos qui censentur auferre me (ob ܕܡܫܒܗܪܝܢ für ܕܡܫܒܩܝܢ qui liberant? Peterm.). Cap. 5. *τὰ ἐπουράνια* durch altiora et coelestia. — *μήποτε — στράγγαλον θῆτε* Arm. einfach et caveo (s. oben). — *καὶ γὰρ ἐγὼ* vor *οὐ καθότι δέδεμαι* fehlt. — *καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς* Arm. et potestates et principatus.

Ziehen wir nun aus dem Erörterten das Resultat, so ist es völlig klar, dass bei Arm. ein späterer und überarbeiteter Text vorliegt. Arm. setzt überall da, wo unser Syr. vorhanden ist, denselben voraus, gehört also hier wesentlich derselben Textgestalt an wie Syr. Nun hatten wir aber gesehn, dass die syrische Recension eine besonders alte und vorzügliche ist, die weder der Familie A noch der Familie B zugezählt werden durfte, obwol sie dem ältesten Texte von B relativ näher stand. Dagegen hatten wir im vorhergehenden Abschnitte, wo wir die armenische Textgestalt einer sorgfältigeren Prüfung unterzogen, gefunden, dass Arm. wesentlich dem Texte von A, speciell von Lat. A, entspricht, obwol mit allerhand Beimischungen anderer Art, insbesondre auch aus B, welche auf eine secundärere Textrecension schliessen liessen. Hieraus ergibt sich, dass Arm. in denjenigen Briefen und Briefabschnitten, welche bei unserm Syrer fehlen, eine andre, und zwar spätere Textgesalt voraussetzt, als in denen, die Arm. mit unserm Syrer gemein hat; und zwar ist die in jenen zu Grunde liegende Textgestalt dieselbe, nach welcher diese späterhin durchcorrigirt worden sind.

Nun setzt aber Arm. auch da, wo der kürzere Syrer nicht vorhanden ist, einen syrischen Text voraus, den er übersetzte, welcher in einzelnen Ausdrücken und Wendungen mit unserm kürzeren Syrer zusammenstimmte. Hierher gehört die häufige (obwol durchaus nicht regelmässige) Beisetzung des ܡܪܢ (*ὁ κύριος ἡμῶν*) zum Christusnamen; die ähnlichen Uebersetzungen des *ὀναίμην* durch „gaudeo" Eph. 2 Magn. 12 Tars. 8 oder durch „desidero" Magn. 2. *ἀντίψυχον* durch ܐܢܐ ܗܘܐ ܚܠܦ ܢܦܫܗܘܢ (persona mea vice personae [animae] eorum) Eph. 21 Mar. 3

Tars. 8 Ant. 7 Her. 1. 9 Philipp. 14. ἐπιτυγχάνειν durch dignum fieri Magn. 14 Trall. 12 Philad. 5 Smyrn. 11. σύγγνωτέ μοι Röm. 6 vgl. Röm. 5 noscite me ex anima mea. ἀναστῆναι mit dem Zusatze a mortuis (a domo mortuorum) Eph. 11 Röm. 6 Smyrn. 2, vgl. auch die Uebersetzung des προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου Magn. 6 et sedeat episcopus in capitibus vestris mit Syr. Röm. Inscr.

Allein diese Uebereinstimmungen sind einmal nicht durchgehend. So ist ἐπιτυχεῖν Röm. 8 mit assequi übersetzt; ὀναίμην mit fruor ad Mar. 2 Ant. 12 Her. 6 u. s. w. Zum andern sind sie nicht ausschliesslich dieser Uebersetzung der 13 Briefe mit unserm Syrer gemeinsam: so übersetzt z. B. Syr. Eus. Röm. 5 zweimal das ἐπιτυχεῖν ebenfalls durch dignum fieri. — Es ist daher unmöglich, von diesen Uebereinstimmungen auf die Identität des syrischen Uebersetzers der 3 Briefe (unseres kürzeren Syrers) und des der 13 Briefe (des Verfassers der weiteren syrischen Recension) zu schliessen. Nur soviel ergibt sich aus dem besprochenen Umstande, dass die Uebersetzung aller 13 Briefe in irgend welchem Verwandtschaftsverhältnisse zu unserer kürzeren syrischen Recension stehen müsse. Hierzu reicht völlig aus, dass wir annehmen, ein Späterer habe den kürzeren, 3 Briefe enthaltenden syrischen Text zu einer die 13 Briefe enthaltenden Uebersetzung erweitert; hatte er nämlich jene kürzere Recension zur Ueberarbeitung und Ergänzung vor sich, so war es natürlich, dass er vielfach, aber eben auch nicht durchgängig, die Ausdrucksweise jenes Uebersetzers adoptirte. Ein ganz analoger Fall läge dann bei Eus. Syr. vor, dessen Uebersetzung, insbesondre vom 5. Cap. des Römerbriefes, ebenfalls theils nach dem Griechischen des Eusebios, theils nach unserm kürzern Syrer gearbeitet ist.

Ist also die Identität dieses vom Arm. vorausgesetzten syrischen Uebersetzers der 13 Briefe und des Uebersetzers der uns vorliegenden 3 Briefe aus obiger Erscheinung nicht erweislich, so fragt sich, ob die armenische Uebersetzung einen Anhaltepunkt andrer Art bietet, um über die Identität jener Uebersetzer ins Klare zu kommen; oder mit andern Worten, ob aus Arm. etwas erschlossen werden kann für die Ursprünglichkeit der kürzeren oder der weiteren syrischen Recension.

Nun ist allerdings von vornherein zuzugestehn, dass das Urtheil über den armenischen Text nicht ohne Weiteres übergetragen werden kann auf den ihm zu Grunde liegenden weiteren syrischen Text. Vielmehr sind wol eine Anzahl insbesondre der dem Arm. eigenthümlichen Weglassungen, Interpretamente u. s. w. nicht auf Rechnung des ihm vorliegenden syrischen Textes, sondern auf seine eigne Rechnung zu schreiben. Andrerseits aber ergibt sich aus unserer früheren Erörterung über den armenischen Text, dass diese Abweichungen secundärer Art im Einzelnen doch kaum in die Wage fallen gegen die im Ganzen und Grossen vom Arm.

vorausgesetzte Textgestalt. Und auch diese nicht aus der ihm vorliegenden syrischen Quelle, sondern aus selbständiger Ueberarbeitung herleiten zu wollen, ist unmöglich im Hinblick auf die vielen Spuren oft bis zum Unsinn buchstäblicher Uebersetzung aus dem Syrischen.

Mag also im Einzelnen noch so viel auf Rechnung des Armeniers selbst zu setzen sein, sobald man zugesteht, dass die arm. Recension auch in den beim kürzeren Syrer fehlenden Theilen aus dem Syrischen geflossen ist, so muss unbedenklich festgehalten werden, dass die allgemeine Textgestalt, welche Arm. bietet, d i e T e x t g e s t a l t d i e s e r v o n i h m v o r a u s g e s e t z t e n w e i t e r e n s y r i s c h e n R e c e n s i o n i s t.

Hieraus folgt aber, dass auch die weitere syrische Recension eine doppelte Textgestalt voraussetzt: eine andre in den aus dem kürzeren Syrer entlehnten Briefen und Briefabschnitten, eine andre in den beim kürzeren Syrer fehlenden. Erstere ist selbständig ebensowol von Familie A als von Familie B; ursprünglich, rein von mancherlei späteren Zusätzen. Letztere ist aus Familie A geflossen, schon behaftet mit mancherlei späteren Beimischungen insbesondre aus B. Aber diese letztere hat Einfluss gehabt auf die Gestaltung des Textes auch da, wo erstere Recension die Grundlage bildete. Während eine Anzahl Varianten oder Uebersetzungsfehler der erstern Recension beibehalten wurden, sind andere nach dem letztern Texte geändert oder berichtigt, wie ein flüchtiger Blick auf die obigen Collationen zur Genüge lehren kann.

Hieraus ergibt sich mit Nothwendigkeit: die kürzere syrische Recension von 3 Briefen ist älter als die weitere, 13 Briefe enthaltende; die letztere ist erst eine spätere Erweiterung der ersteren, angefertigt unter Benutzung einer griechischen Handschrift, die aus der Familie A geflossen war.

Wir müssen uns vorläufig mit diesem allgemeinen Resultate begnügen, da der Nachweis desselben im Einzelnen fortwährend erschwert wird durch die sich dazwischendrängende Vorfrage, ob diese oder jene einzelne Variante auf Rechnung des Arm. selbst oder des von ihm benutzten weiteren syrischen Textes zu setzen sei. Doch gewährt schon dieses allgemeine Resultat hinlängliche Sicherheit, da die doppelte Textgestalt des Armeniers durchaus auf keine andre Weise erklärt werden kann, selbst wenn man anerkennt, dass die armenische Uebersetzung im Einzelnen nach griechischen Handschriften corrigirt worden ist. Denn die verschiedene Beschaffenheit der beim kürzeren Syr. vorhandenen und der bei ihm fehlenden Theile der armenischen Uebersetzung lässt nur eine Möglichkeit zu: dass unser kürzerer Syrer einen selbständigen und ursprünglichen Bestandtheil der armenischen Uebersetzung ausmacht, trotz aller später mit ihm vorgenommenen Emendationen; ist aber dies der Fall, und alle 13 Briefe sind

aus dem Syrischen geflossen, die Textgestalt der übrigen ist aber bei Arm. eine andre als die der drei, so bleibt auch wieder nur eine Möglichkeit, nämlich dass der weitere Syrer eine Ueberarbeitung und Ergänzung des kürzeren, nicht aber umgekehrt der kürzere ein Excerpt des weiteren ist.

Wir sind indessen glücklicherweise im Stande, die Richtigkeit unseres Resultates wenigstens durch einige Bruchstücke der weiteren syrischen Recension im Einzelnen zu erproben. Wir erinnern uns, dass zwei von Cureton abgedruckte Fragmentsammlungen Fr. I (p. 197 ff.) und Fr. II (p. 201 f.), desgleichen (wie wir wenigstens vorläufig annahmen) ein grösseres Fragment aus dem Römerbrief Fr. p. 296 den weiteren syrischen Text enthalten. Diese Fragmente stimmen, soweit der kürzere syrische Text mit ihnen verglichen werden kann, so wörtlich ja buchstäblich mit ihm überein, dass offenbar nur die Alternative bleibt, entweder ist die in diesen Fragmenten noch aufbewahrte weitere Recension eine Ueberarbeitung der kürzeren, oder die letztere ist ein Excerpt aus der ersten. Wir stellen jetzt die betreffende Vergleichung im Einzelnen an.

Für Polyc. 3, *οἱ δοκοῦντες — ἡμᾶς ὑπομείνῃ* haben wir ein Fragment aus der Sentenzensammlung I p. 198. Es stimmt buchstäblich mit unserm Syrer überein; nur 3 Varianten sind zu bemerken: den Anfang leitet das Fr. mit ܐܝܠܝܢ ܕܝܢ at illi statt mit dem einfachen ܐܝܠܝܢ ein; für ܐܝܟ ܐܬܠܝܛܐ (ut athleta) liest es ܐܝܟ ܡܫܟܚܢܐ ut potens (oder ut robustus); endlich für ܕܢܣܝܒܪܢ ܐܦ ܗܘ ut sustineat nos etiam hic liest er ܐܝܟܢܐ ܕܡܣܝܒܪܢ ܐܦ ܗܘ quemadmodum quod sustinet nos etiam hic. In allen diesen drei Varianten stimmt Arm. mit dem Fragmente gegen Syr. (at illi; ut vir fortis; nam et hic sustinuit propter nos). Die erste und dritte weichen gemeinschaftlich von Syr. und den griechischen Handschriften ab; die zweite ist offenbar Interpretation des fremden Wortes ܐܬܠܝܛܐ, welches sich zwar weiter unten, aber nicht an dieser Stelle im griechischen Texte befand. Vielleicht, dass der Ueberarbeiter *ἀθλητὴς* daher an dieser Stelle nicht beibehielt, jedenfalls fand er die Lesart unseres Syrers schon vor. — Das Fragment aus dem 6. Capitel, *τῷ ἐπισκόπῳ — σχεῖν ἐν θεῷ* stimmt mit Syr. und Arm. buchstäblich überein, gewährt also keine weiteren Anhaltepunkte. Ein andres Fragment aus Cap. 7 (aus derselben Sammlung, s. unten) *χριστιανὸς — σχολάζει* stimmt wörtlich mit Syr. und Arm.: nur *ἀλλὰ θεῷ σχολάζει* gibt unser Syr. ܐܠܐ ܠܐܠܗܐ ܡܛܝܒ ܕܢܫܬܥܒܕ sed Deo paratus est ut se subiiciat; dagegen

lässt das Fragment ut se subiiciat weg, und liest dafür nach ܐܢ ein ܡܟܝܟܐܝܬ constanter. Arm. lässt beides weg. Das ut se subiiciat hat wol ursprünglich gestanden, wurde aber später nach dem Griech. weggelassen. Aus dem Epheserbriefe kommt jetzt nur ein Fragment aus der Sentenzensammlung Nro. I p. 197 in Betracht, aus dem 15. Cap., nämlich die Worte *ἄμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι.* Sie stimmen buchstäblich mit unserm Syr., und ebenso mit dem Arm. zusammen (nur löst letzterer der bequemeren Uebersetzung halber die Participien auf, die Lesart et sileat für et audiat aber ist, wie schon oben bemerkt, nur Schreibfehler im Armenischen). Dann folgt im Fragment ein bei Syr. fehlender Satz *καλὸν τὸ διδάσκειν ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ* ܫܦܝܪ ܗܘ ܓܝܪ ܕܢܠܦ ܐܢܫ ܐܢ ܗܘ ܕܡܐ ܕܐܡܪ ܥܒܕ ܗܘ ܀ melius (bonum) id enim quod docet vir si id quod loquitur facit (for it is good that a man teach if it be that he do what he says Curet.). Die armenische Uebersetzung: „bonum est docere id quod et faciat primum ipse et tunc dicat" weicht etwas ab, kann aber doch aus der syrischen des Fragm. hervorgegangen sein.

Wichtiger sind die beiden grössern Fragmente p. 201 f. und p. 296 (ersteres in der Sammlung Nro. II) für den Römerbrief. Sie enthalten Cap. 4—6, freilich nicht vollständig, sondern mit mancherlei Lücken, wie dies der Zweck der Sammlung erklärlich macht. Uns geht zunächst nur Cap. 4. und 5., und aus Cap. 6 ein einziger Passus an. Im Allgemeinen sind hier die Abweichungen beider Fragmente von unserm Syrer sehr unbedeutend, die meisten beziehn sich auf die Wortstellung und Orthographie (wie sich dergleichen Unterschiede auch zwischen den Handschriften des Syrers selbst finden). Beide Fragmente geben zunächst Cap. 4. bis zu den Worten *τοῦ στόματός μου.* Fr. p. 296 hat eine einzige bemerkenswerthe Variante: es liest *δια τοῦ στόματος* (ܒܦܘܡܐ) für *διὰ τῶν ὀδόντων.* Fr. p. 201 lässt *ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε* weg, desgleichen das ܠܘܬܝ (erga me) hinter *εὐνοίᾳ ἀκαίρῳ γένησθε.* Fragm. p. 296 scheint sonach das relativ dem kürzern Syrer näher kommende zu sein.

Von den Worten *ἵνα μὴ κοιμηθεὶς κτλ.* an verlassen uns beide Fragmente. Fr. 201 hat eine weit grössere Weglassung, und fängt erst in der Mitte von Cap. 5. wieder an. Bei Fragm. 296 fehlen nur die Worte *ἵνα μὴ κοιμηθεὶς βαρύς τινι γένωμαι. τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται.* Dass übrigens hier eine Weglassung sei, deutet das Fragment selbst an, indem es die nun folgenden

Worte *λιτανεύσατε κτλ.* durch ein ܬܘܒ (wiederum) einleitet. Merkwürdig ist nun hier, dass diese Lücke theilweise auf Arm. überging, nämlich bis zu *γένωμαι*; die übrigen Worte fehlen aber auch (mit dem nächsten Satze — *εὑρεθῶ*) bei Cod. Baliol. Dann steht bei Fr. p. 296 die Stelle *λιτανεύσατε* — *ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος*. Hier sind zwischen Syr. und Fr. p. 296 gar keine Varianten zu notiren, während einige Varianten auf Rechnung des Armeniers allein kommen. Darunter ist besonders bemerkenswerth die secundäre Uebersetzung des *διὰ τῶν ὀργάνων*, und die Weglassung des *ἐν αὐτῷ* (erstere auf Grund von Lat. B, letztere auf Grund von Lat. A).

Cap. 5. beginnt bei den Worten *συγγνώμην μοι ἔχετε* das Fragment der zweiten Sammlung p. 201 aufs Neue. Hier ist zunächst zu bemerken, dass dieses Fragment ebenso wie Arm. die Worte *ἐγὼ γινώσκω. νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι* gegen beide Codd. unsres Syrers enthält. Wir hatten oben, als wir auf diese Stelle zu sprechen kamen, die Meinung zu begründen gesucht, dass die Worte nur irrthümlich bei Syr. ausgefallen sein könnten, und dass die Verbindung von *συγγνώμην μοι ἔχετε τί μοι συμφέρει* eine höchst gezwungene, nur durch die Noth entschuldigte sei. Geben wir nun zum Fragm. 201, so bietet dieses ganz dieselbe Verbindung dar, und fügt trotzdem das *ἐγὼ γινώσκω κτλ.* bei. Syr. schreibt nämlich ܫܒܘܩܘ ܠܝ ܡܢ ܕܝܕܥ ܐܢܐ ܡܢܐ ܦܩܚ ܠܝ, und gradeso finden wir, dass bei Fr. p. 201 nach ܠܝ interpungirt ist statt nach ܕܝܕܥ, und das folgende ܐܢܐ ܝܕܥ ܐܢܐ (*ἐγὼ γινώσκω*) nicht mit dem vorhergehenden, sondern mit dem folgenden ܗܫܐ ܡܫܪܐ ܐܢܐ ܕܐܗܘܐ ܬܠܡܝܕܐ *νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι* verbunden wird; „ich erkenne, jetzt fange ich an ein Schüler zu sein". Diese ganz naturwidrige Verbindung, die bei Syr. Eus. und Arm. mit vollem Rechte verlassen ist, kann nur so erklärt werden: der spätere Uebersetzer fand die Worte *συγγνώμην* — *συμφέρει* in der vom Syrer überlieferten Gestalt vor, und behielt diese bei, sogar mit Einschluss der Interpunction. Aus dem Griechischen aber fügte er noch die Worte *ἐγὼ* — *εἶναι*, welche bei Syr. fehlten, hinzu; da er aber in der Interpunction nichts ändern wollte, so kam er dazu, nicht nur die unnatürliche Verbindung des *τί μοι συμφέρει* beizubehalten, sondern ausserdem auch noch das *ἐγὼ γινώσκω* verkehrt zu verbinden. Es leuchtet wol ein, dass dies die einzig mögliche Erklärung des Herganges ist, da es schlechterdings unbegreiflich wäre, wie Syr. Fr. 201 zu dieser Interpunction käme, wenn die Worte *ἐγὼ κτλ.* ursprünglich im syrischen Texte gestanden hätten. Erhält aber diese Interpunction nur aus unserm syr. Texte ihr Licht, so ist auch offenbar, dass

durch die vorliegende Stelle die Ursprünglichkeit unseres Syrers, und eine erst nach dem Griechischen überarbeitete Textgestalt der dem Fr. p. 201 zu Grunde liegenden Recension erwiesen wird. Ein zweiter Beweis für den secundären Ursprung dieser Recension ergibt sich noch aus dem Folgenden. Hier fehlt einstimmig bei Syr. und den besten Handschriften von A der Zusatz von B *ἀνατομαὶ διαιρίσεις*. Dagegen findet sich bei Fr. 201 wenigstens das eine dieser Worte: ܘܦܘܠܓܐ et divisio, also *διαίρεσις*, und eben dieser Zusatz wird von Arm. geboten. Es bedarf wol keiner Beweisführung, dass hier ebensowol wie bei Cod. Colb. und B ein secundärer Zusatz vorliegt, von dem Syr. ebenso wie A noch frei ist. Also bestätigt diese Stelle abermals unser Urtheil, dass bei Syr. ein ursprünglicherer und älterer Text vorliegt, als bei Fr. 201: und zwar setzt grade der Zusatz *διαίρεσις* voraus, dass schon einige Mischung der Familien A und B eingetreten sei, während grade der umgekehrte Fall beim kürzeren Syr. vorliegt. Ein ganz ähnlicher Fall liegt noch vor in den Worten *κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου*. Dass Fr. 201 hier *κολάσεις* mit ܘܡܫܚ̈ܩܐ et contritiones übersetzt, ist wol blos auf Rechnung des Abschreibers zu setzen, der oben statt et contritio (*ἀλησμὸς*) vielmehr et tormentum ܘܡܫܢܩܐ schrieb, also die beiden ähnlichen Wörter ܡܫܚ̈ܩܐ und ܘܡܫܢܩܐ mit einander vertauschte. Wichtiger ist, dass seine Uebersetzung im Griechischen *καὶ κακαὶ κολάσεις* voraussetzt, ganz wie Arm. Dies ist aber, wie wir schon oben erwiesen haben, eine Mischung von Syr. (hier auch A) und dem (grade hier sehr verbreiteten) Texte von B (auch von Syr. Eus.). Folglich ist Syr. wiederum ursprünglicher. Dies geht übrigens auch aus der wörtlichen Uebersetzung des *κακαὶ* durch ܒ̈ܝܫܐ malae hervor, während Syr. ܩ̈ܫܝܐ „durae" braucht. Wie nämlich ein Epitomator darauf kommen sollte, malae in durae zu verwandeln, sieht man nicht ein, während umgekehrt sehr klar ist, warum ein Ueberarbeiter, der den griechischen Text vor sich hatte, das dem Griechischen zu wenig entsprechende ܩ̈ܫܝܐ in das wörtlichere ܒ̈ܝܫܐ umwandelte. Schwer zu unterscheiden ist der Hergang der Sache in den Worten *σκορπισμὸς ὀστέων, συγκοπὴ μελῶν*, wo Fr. 201 in Uebereinstimmung mit Arm. 1 (und hier auch mit Syr. Eus.) ܘܒܘܕܪܐ ܕܓܪ̈ܡܐ ܘܦܣܩܐ ܕܗܕ̈ܡܐ et dispersio ossium et amputatio membrorum liest, wogegen bei Syr. die Worte umgestellt sind ܦܣܩܐ ܕܗܕ̈ܡܐ ܘܒܘܕܪܐ ܕܓܪ̈ܡܐ abscissio membrorum et dispersio ossium. Eine absichtliche Aenderung bei einem Epitomator anzunehmen, ist gar kein Grund vorhanden; die

wahrscheinlichste Annahme ist vielmehr die, dass die durch einen Irrthum des Uebersetzers in die syrischen Handschriften gekommene Umstellung späterhin nach dem Griechischen wieder berichtigt wurde.

Soweit also Verschiedenheiten der syr. Fragmente von unserm Syr. sich ergeben, so tragen dieselben ganz entschieden das Gepräge späterer Ueberarbeitung nach dem Griechischen. Es stimmt dies mithin mit unserm Urtheile über den armenischen Text zusammen. Nur Fr. p. 296 macht eine Ausnahme: dieses bietet eine einzige Variante vom syrischen Texte (Röm. 4 *διὰ τοῦ στόματος*), wo dieser indessen durch alle übrigen Auctoritäten gesichert ist. Fast scheint es sonach, als ob dieses Fragm. dem kürzern Syr. ohne Weiteres zugehörte.

Dass übrigens Arm. und die beiden Sentenzensammlungen im Ganzen derselben Textesrecension angehören, ergab sich schon durch einige übereinstimmende Varianten im Briefe an Polykarp. Aus dem Römerbriefe lernen wir eine andre Erscheinung kennen, die diese Thatsache aufs Evidenteste bestätigt: aus der weiteren Recension, die ins Armenische übersetzt wurde, sind Schreibfehler ins Armenische übergegangen, die sich wol bei dem Fragment p. 201 f. und bei Arm., aber noch nicht bei unserm Syr. finden. So übersetzt Fr. 201 Cap. 5. *τί μοι συμφέρει* fälschlich durch ܕܦܩܕܢܐ ܦܩܝܕ ܠܝ quid mandatum sit mihi, indem ܦܩܝܕ irrig für ܦܩܚ, wie Syr. liest, geschrieben wurde. Ebenso Arm. quid mandatum sit mihi. Ebenso übersetzt Fr. 201 die Worte *ὁ δὲ τοκετὸς* durch ܚܒ̈ܠܐ ܕܡܘܬܐ dolores mortis, Schreibfehler für ܚܒ̈ܠܐ ܕܡܘܠܕܐ dolores partus, wie Syr. liest. Arm. stimmt auch hier mit Fragm. 201 überein. Zunächst mag hier noch beachtet werden, dass, wenn der Text von Fr. 201 der urprüngliche, unser Syr. aber ein Epitomator wäre, es nicht begreiflich ist, wie er zur richtigen Uebersetzung käme; denn eine Benutzung des griechischen Originals kann wol bei einem Ueberarbeiter, nicht aber bei einem Epitomator angenommen werden. Schreibfehler also, die bei unserm Syr. sich nicht finden, sondern allein bei den Documenten der weiteren Recension, sind Zeugnisse für den älteren Text des ersteren; Schreibfehler aber unseres Syrers, die in jenen Documenten vermieden sind, brauchen durchaus nicht als Zeugnisse für den ältern Text der letztern zu gelten, sondern erklären sich ebenso gut bei der Annahme späterer Ueberarbeitung durch Vergleichung mit dem griechischen Texte.

Folglich ergibt sich aus dieser Erscheinung für die Textvergleichung unseres Syrers mit den syrischen Fragmenten und dem Armenier wiederum: Der kürzere Syr. hat den ursprüng-

lichen Text, die in den Fragmenten und bei Arm. vorliegende weitere Recension den späteren.

Eben diese Erscheinung erweist aber auch, dass wir Recht haben, Arm. auch in der Textgestalt mit den syrischen Fragmenten näher zusammenzustellen als mit unserm kürzern Syrer. Es ist also nicht ganz richtig, wenn Petermann behauptet, die ins Armenische übertragene syrische Recension sei dieselbe mit unserer von Cureton bekannt gemachten syrischen. Es ist nur eine sehr nahe verwandte, oder vielmehr es ist eine allerdings auf Grund derselben späterhin nach dem Griechischen überarbeitete und erweiterte Recension.

Natürlich soll damit nicht behauptet werden, dass diese vom Arm. benutzte syrische Recension nun allüberall mit der armenischen Uebersetzung zusammenstimme. Vielmehr ist dieselbe in Vergleich mit dieser verhältnissmässig rein und genau, und hat eine Reihe von späteren Irrthümern, oder auch ziemlich planlosen Emendationen und Glossemen noch nicht, welche bei Arm. sich verrathen. So fehlen bei ihr Polyc. 3 der Zusatz „et cadit“, die Weglassung des *μεγάλου*. Röm. 4 die Weglassung *πᾶσι* nach *ἐντέλλομαι*, der Zusatz *βορὰν*, die doppelte Uebersetzung des *μᾶλλον κολακεύσατε*. Röm. 5 die secundäre Uebersetzung des *διὰ τῶν ὀργάνων* und die Weglassung des *ἐν αὐτῷ* (erstere mit Lat. B, letztere mit Lat. A). Diese Aenderungen setzen voraus, dass auch der arm. Text theilweise von Lesern, die das griechische Original bei der Hand hatten, corrigirt wurde. Nur ist diese Correctur schwerlich eine durchgängige und planmässige gewesen, obwol sie grade hinreicht, um an den Stellen, wo der syrische Text der von Arm. benutzten Recension fehlt, die Entscheidung unmöglich zu machen, welche Emendationen des ursprünglichen syrischen Textes nach dem Griechischen auf Rechnung des syrischen Ueberarbeiters oder späterer Leser der armenischen Version zu setzen sind. Nur das ist sicher: sowol der älteste syrische Text als auch die erweiterte armenische Version ist nach griechischen Handschriften corrigirt worden [1]).

Etwas anders scheint sich das Verhältniss bei dem von unserm Syrer dem Römerbriefe einverleibten 5. Cap. des Trallerbriefes zu stellen. Von diesem Capitel enthält die Sentenzensammlung 1 ein p. 198 abgedrucktes Fragment, welches die Worte

---

1) Es versteht sich übrigens wol von selbst, dass mit dieser Verwandtschaft der weiteren syrischen Recension und des Armeniers allerhand Irrthümer sehr wol vereinbar sind, welche sich in die gegenwärtigen Handschriften der betreffenden Fragmente eingeschlichen haben, bei Arm. aber, der weit früher übersetzte, als jene Manuscripte abgeschrieben worden, noch fehlen. Einzelnes der Art ist schon oben mit erwähnt. Hier nur ein Beispiel: zu bestiae quae paratae setzt Fr. 201 ein ܠܝ, mihi, offenbar ein späteres Interpretament.

von *καὶ γάρ ἐγὼ* an bis zum Schlusse enthält. Dieses Fragment hat in der Hauptsache denselben Text mit unserm Syr. *δέδεμαι* übersetzt es richtig mit ܕܐܣܝܪ, statt ܕܐܣܝܪܐ, wie unser Syr. bietet; letzteres ein Schreibfehler, den schon Petermann verbesserte. Das *νοεῖν* übersetzt es nicht mit ܠܡܣܟܠܘ (Syr.), sondern mit ܕܐܪܘ, bei *καὶ τὰς τοποθεσίας* knüpft es nicht mit ܘ (et), sondern mit ܐܦ (etiam) an, lässt offenbar irrig bei ܕܡܠܐ̈ܟܐ, angelorum das Zeichen des Plurals weg, schreibt statt ܗܘܝܬ ܠܝ ܬܠܡܝܕܐ sum mihi discipulus vielmehr ܗܘܝܬܘܢ ܠܝ ܬܠܡܝ̈ܕܐ estis mihi discipuli, ebenfalls irrthümlich, und übersetzt zum Schlusse übereinstimmend mit A: ܣܓܝ ܓܝܪ ܡܬܚܣܪܝܢܢ: ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܠܐ ܢܬܚܣܪ multum enim deficit nobis ut a Deo non destituti simus. Diese letztere Stelle weicht von Syr. ebenso wie von Arm. und B ab, welche *μοι* statt *ἡμῖν* und zum Schlusse *ἀπολειφθῶ* statt *λειπόμεθα* lesen. Dass der kürzere Syrer nach B corrigirt worden sein soll, ist ohne Beispiel, und unerklärlich, mögen wir seinen Text nun als den ursprünglichsten oder als einen Auszug aus der weiteren Recension betrachten wollen. Es bleibt also hier nur die andre Annahme übrig, dass der vom Fragment gebotene Text ein nach A corrigirter ist, Syr. mit Arm. also die ursprünglichere Lesart bietet: dies wird dadurch um so wahrscheinlicher, weil ganz unbegreiflich bleibt, wie ein Epitomator, hätte er den vom Fragment gebotenen Text vorgefunden, die Worte „ut a Deo non destituti simus" in die ziemlich freie Uebersetzung „a perfectione quae digna Dei" hätte verwandeln sollen. Hier ist wieder der umgekehrte Fall der einzig mögliche: ein Späterer, dem diese Uebersetzung zu frei erschien, änderte sie nach dem Griechischen um. Auffällig bleibt hierbei nur dieses, dass Arm. diesmal nicht mit dem Fragmente, sondern mit unserm Syrer geht. Es tritt dieser Fall in den besprochenen Varianten noch zweimal ein: bei ܕܡܠܐ̈ܟܐ steht bei Arm. richtig Ribbui, denn er übersetzt „angelorum", und *μαθητής εἰμι* ist ebenfalls wie Syr. durch „factus sum discipulus", nicht durch „estis discipuli" übersetzt, mit der einzigen Abweichung, dass Arm. das mihi nicht las, abweichend von beiden, aber übereinstimmend mit dem griechischen Text. — Wir haben sonach an dieser Stelle den umgekehrten Fall von dem oben constatirten: Arm. geht mit Syr., während das Fragment einen offenbar nach A corrigirten Text enthält. Dies erklärt sich am einfachsten daraus, dass bei dem Fragment eine noch spätere Correctur vorliegt, von welcher der vom Arm. benutzte Text noch frei war, was nicht auffallen kann, wenn man bedenkt, dass die Handschrift der Sentenzensammlung bedeutend

jünger ist als die armenische Version; und wir hätten hier nur einen neuen Beweis dafür, dass mit unserm syrischen Texte späterhin wiederholte Aenderungen nach dem Griechischen vorgenommen worden sind. Auf jeden Fall liegt aber auch hier bei Syr. der ursprünglichere Text vor: denn auch Arm. verräth wenigstens eine offenbar nach dem Griechischen gemachte Correctur (die Weglassung des *ἐμοὶ* bei *μαθητής εἰμι*): unsere oben gewonnenen Resultate von dem Verhältnisse der kürzern und der weitern syrischen Recension sind also bestätigt. Nur eine Frage kann hierdurch noch nicht zur Entscheidung gebracht werden: ob der ganze fragliche Abschnitt ursprünglich im Römerbriefe, wo ihn Syr. liest, oder im Trallerbriefe, wohin ihn das Fragment ebenso wie Arm. stellen, gestanden habe. Doch ist durch die sonst erwiesene grössere Ursprünglichkeit des kürzern Syrers allerdings die Wahrscheinlichkeit dafür nahegelegt, dass der kürzere Syrer auch hierin die ältere Textgestalt der syrischen Uebersetzung aufbewahrt habe.

Wir müssen, ehe wir die ganze Untersuchung über das Verhältniss der verschiedenen Recensionen zu einander beschliessen, noch einen Blick auf die bei Syr. fehlenden Abschnitte des in den genannten Fragmenten auf uns gekommenen weiteren syrischen Textes und deren Verhältniss zu den entsprechenden Abschnitten des Armeniers werfen.

Die meisten Fragmente bietet die Sentenzensammlung Nro. I p. 197 ff. Am auffallendsten sind die Uebereinstimmungen dieser Fragmente mit Arm. im Magnesier- und Trallerbriefe. Aus dem Magnesierbriefe ein Fragment aus Cap. 5. und 6., *οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου — καὶ τῶν διακόνων* (p. 197). Im Griechischen geht vorher *ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει*, und nun die Worte *οἱ ἄπιστοι* (sc. *χαρακτῆρα ἔχουσι*) *τοῦ κόσμου τούτου*. Der Fragmentist beginnt nun mit ܐܝܠܝܢ ܕܠܝܬ ܒܗܘܢ ܗܝܡܢܘܬܐ. ܕܐܪܟܘܢܗ ܐܢܘܢ ܕܥܠܡܐ ܗܢܐ ii in quibus non est fides, archontis huius mundi sunt. Demgemäss übersetzt nach Arm.: „sic et qui non habent rectam fidem, imago principis huius mundi sunt“, wörtlich mit dem Fragment, nur dass Arm. noch zwei secundäre Einschiebsel hat, das Interpretament rectam, und der aus dem Folgenden heraufgenommene Beisatz imago. — *ἐν τοῖς προγεγραμμένοις προσώποις* steht auch beim Fragmentisten, aber mit dem Glossem: ܕܐܦܣ̈ܩܘܦܐ ܗܢܘ ܘܩܫ̈ܝܫܐ ܘܡܫܡ̈ܫܢܐ id est, episcopi et presbyteri et diaconi. Arm. nimmt nun dieses Glossem in den Text, lässt aber das ursprüngliche *προσώποις* weg, und übersetzt et quoniam in eo quod antea scripsi („of whom I have written above“ Fr.) de episcopo et presbyteris et diaconis. Für *συνεδρίου τῶν ἀποστόλων* las Fr. *ἀποστόλων τοῦ συνεδρίου*, ܕܫ̈ܠܝܚܘܗܝ ܕܟܢܘܫܬܐ. Er

fasste also *ἀπόστολος* im eigentlichen Sinne, und übersetzte das Wort mit ܡܠܐܟܐ *ἄγγελος*. Arm. macht nun aus den *ἀπόστολοι τοῦ συνεδρίου* „Boten des Königs" angeli regis. Er las nämlich ܡܠܟܐ rex statt ܡܠܟܐ consilium. So liegt also bei Arm. ein nur aus unserm Fragment erklärbarer Text vor, der um so secundärer ist, da das Fragment selbst ohne Zweifel mit Unrecht *τοῦ συνεδρίου τῶν ἀποστόλων* in *τῶν ἀποστόλων τοῦ συνεδρίου* umgestellt hat. Zu *καὶ τῶν διακόνων* fügt Fr. eine Apposition, und liest ܘܡܫܡܫܢܐ ܒܛܘܦܣܐ ܕܫܠܝܚܐ et diaconi in typo apostolorum (*ἐν τύπῳ ἀποστόλων*). Dies ist wieder ein offenbares Glossem, welches genau so bei Arm. sich findet et diaconi in formis (specie, similitudine) apostolorum. Eine andre Variante des Arm. (im 5. Cap.) erklärt sich ebenfalls aus dem (übrigens hier wörtlich übersetzenden) Fragment. Die Worte *δι' οὗ ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος* übersetzt Arm. mit „et si nolumus pati et mori propter nomen eius". Das syr. Fr. liest nämlich: ܘܐܢ ܠܐ ܨܒܝܢܢ ܠܡܡܬ ܡܛܠܬܗ ܒܚܫܗ et si nolumus mori propter illum in passione eius. Hier scheint Arm. nämlich ܒܫܡܗ statt ܒܚܫܗ gelesen zu haben (das pati kann aus dem Griechischen beigefügt worden sein) oder er übersetzte die beiden letzten syrischen Worte freier, so dass sein propter nomen eius dem ܡܛܠܬܗ entspricht.

Ein andres Fragment aus Cap. 6. und 7. des Magnesierbriefes in derselben Sammlung p. 200 (*ἀλλ' ἑνώθητε — φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν*) erweist sich ebenfalls offenbar als Original zur armenischen Version. Hier stimmt die armenische Uebersetzung „et ne tentando tentate" wörtlich mit der syrischen (ܐܦܠܐ ܡܢܣܝܢ ܬܢܣܘܢ) überein; ebenso fehlt bei beiden das *ἡνωμένος ὢν* (in Uebereinstimmung mit B). Die Abhängigkeit des Arm. von unserm Fragm. wird aber ganz augenfällig in den letzten Worten *μηδὲν πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν*. Dieses *ἰδίᾳ ὑμῖν* gibt der Fragmentist durch ܠܟܠ ܚܕ ܡܢܟܘܢ ܡܢܗ ܘܠܗ. ܒܠܥܕ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ unicuique e vobis a se ipso, sibi ipsi, absque episcopo Wir haben also eine glossirende Umschreibung des griechischen Textes vor uns, dessen Sinn übrigens richtig getroffen ist. Arm. behält bei unusquisque e vobis a se ipso, lässt das Uebrige weg, und macht alles sinnlos. Secundär ist endlich auch seine Uebersetzung des *εἰς τύπον* (ܠܛܘܦܣܐ) durch in conspectum bonum.

Aus dem Trallerbriefe bietet die genannte Sentenzen-

sammlung drei Fragmente, das erste aus Cap. 2: und 3. *ὅταν γὰρ — οὐ καλεῖται* (p. 198). Auch hier setzt Arm. den Text des Fragmentes voraus (trotz einzelner secundärer Abweichungen vom Fragment und dem Texte von A zugleich). So lesen beide für *κατὰ ἄνθρωπον* vielmehr *κατὰ σάρκα* (ܒܣܪ). Für *ἐν ᾧ διάγοντες εὑρεθησόμεθα* Syr. Fr.: ܐܝܟܢܐ ܕܢܫܬܟܚ ܒܗ ܟܕ ܒܗ ܚܝܝܢܢ ut inveniamur in eo dum in eo vivimus. Arm. inveniatur vita vestra cum iis, ein sehr secundärer Text, der aber ܚܝܝܢ voraussetzt, und es nur anders punktirte (s. oben). Die Petermann'sche Vermuthung wird also durch den syr. Text bestätigt. *ὑπηρέται* lassen beide weg. Ergibt sich aus diesem Fragmente, dass die weitere syrische Recension sammt der armenischen Uebersetzung im Ganzen dem Texte von A folgt, aber ziemlich secundären Ursprungs ist, so haben wir hier wenigstens eine Stelle, von welcher anerkannt werden muss, dass das Fragment allein gegen alle Zeugen den richtigen Text aufbewahrt hat. Dies sind die Worte Cap. 2, welche im Cod. Med. lauten *ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα υἱὸν τοῦ πατρός*. Lat. A bietet hier um nichts besser *καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν ὄντα υἱὸν τοῦ πατρὸς*, eine offenbar aus der Lesart von Cod. Med. hervorgegangene Correctur. B bietet *ὡς καὶ ὁ ἐπίσκοπος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων τύπος ὑπάρχει*, ebenfalls ohne irgend welche Heilung der Schwierigkeit. Die einfachste Lesart bietet Antonius, welcher *καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς τὸν πατέρα* liest: und diese Lesart setzt Petermann in den Text. Aber trotzdem, dass sie auch durch Arm. bestätigt wird, der hier vom syr. Fragm. abweicht und *καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς θεὸν πατέρα* bietet, so ist diese Lesart deshalb schwerlich die richtige, weil sie uns nicht erklärt, wie *υἱὸν* bei A oder *τύπον* bei B daraus entstehen konnte. Dagegen bietet syr. Fr.: ܘܡܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܛܘܦܣܐ ܕܐܒܐ et ab episcopo qui est (in) typo patris. Dies gibt *καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς ὄντα τύπον τοῦ πατρὸς*, unzweifelhaft die richtige Lesart. Bei B liegt noch das Ursprüngliche vor, aber mit späteren Zusätzen; bei A ward durch ein Versehn *υἱὸν* für *τύπον* gelesen, woraus sich dann weitere Aenderungen bei Lat. A ergaben (der übrigens *ὡς* an der richtigen Stelle liest). Die Lesart von Anton. und Arm. ist nur erleichternde Correctur. Ob nun die vom Fragmentisten benutzte griechische Handschrift zur Familie A oder B gehört habe, mag dahingestellt bleiben: ursprünglich lasen wol beide gleich.

An andern Stellen stimmt das Fragm. mit A gegen den secundären Arm.: so Cap. 2. *ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ*. Arm. bietet dafür et quando creditis ortum eius et mortem. Weiter unten schreibt er statt *Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν* einfach *Χριστοῦ*, ebenfalls gegen A und Fragm.

Dann folgt unmittelbar darauf das schon oben erörterte Fragment aus Trall. 5, und hieran schliesst sich Cap. 6. ganz und von Cap. 7. die Anfangsworte *φυλάττεσθε οὖν τοιούτους*. Hier sind zunächst zwei Stellen von grösserer Wichtigkeit, in welchen die Verwandtschaft des Fragments und der armen. Uebersetzung augenfällig ist, beide aber einen s e c u n d ä r e n Text bieten. Die Lesart *οἱ καιροὶ παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν* wird von Beiden ersetzt durch „qui (Arm. iam) miscent animas suas (personas suas) cum Jesu Christo" (ܗܢܘܢ ܕܡܚܠܛܝܢ ܢܦܫܗܘܢ ܒܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ) d. i. *οἱ [καὶ] ἑαυτοῖς παρεμπλέκουσιν* eine secundäre Lesart, s. oben. Endlich das *ὅπερ ὁ ἀγνοῶν ἡδέως λαμβάνει καὶ ἐν ἡδονῇ κακῇ τὸ ἀποθανεῖν* gibt Fr. mit ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܢܐ ܕܠܐ ܝܕܥ ܒܪܓܬܐ ܡܘܬܐ ܢܣܒ ita ut is qui ignorat in concupiscentia mortem accipiat. Aehnlich übersetzt Arm.: ut ii quos non cognoscunt (dies ein Irrthum des Arm.) cum voluptate mortem accipiant. Beide lasen also *ἡδέως* und *κακῇ* nicht. Eine Spur des Ursprünglichen liegt dagegen Cap. 6. in der Beibehaltung des *κατ' ἀξίαν πιστευόμενοι* (Cod. Med. vgl. Dam.) vor, wo das Fragment ܐܝܟܢܐ ܕܠܗܘܢ ܡܬܗܝܡܢ (ita ut creditum est iis) liest. Arm. hat den Zusatz auch: „ut simplices credere faciant." Die Uebereinstimmung beider liegt wieder auf der Hand; aber Arm. erweist sich als secundärer. Ein umgekehrter Fall liegt Cap. 6. in den Worten *μόνῃ τῇ Χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθαι* vor, wo Arm. richtig „cibo Christianismi tantum nutriamur" bietet. Hier übersetzt das Fragment: ܕܒܣܝܒܪܬܐ ܒܠܚܘܕ ܕܡܫܬܘܬܐ ܕܛܝܒܘܬܐ ܬܬܬܣܝܒܪܘܢ quod cibo solum, epulo gratiae uteremini, bietet also ein dem Arm. unbekanntes Interpretament.

Ein drittes Fragment findet sich in derselben Sammlung p. 200 aus Cap. 8. *ὑμεῖς οὖν — αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Im Ganzen folgt auch hier das Fragm. wieder dem Texte von A, ist aber wol secundär in der Variante in laetitia (ܒܚܕܘܬܐ) für *ἐν ἀγάπῃ*, während Arm. hier den richtigen Text durch seine Lesart in coena (d. i. eben *ἐν ἀγάπῃ* nur in missverständlicher Bedeutung) voraussetzt. Dagegen zeigt die Lesart des Arm. für *ἐν πίστει ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου* „fide et spe" einen ganz secundären Text, der nur aus der Abhängigkeit vom Texte des syr. Fr. erklärbar wird. Dieses liest nämlich ܒܗܝܡܢܘܬܐ. ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܒܣܒܪܐ in fide illa quae est i n s p e; das in spe aber beruht auf einem einfachen Schreibfehler, ܒܣܒܪܐ für ܒܣܪܐ (corpus). *τοῦ κυρίου* fehlt bei beiden. Secundär ist endlich bei Arm. allein die doppelte Uebersetzung des *τὴν πραϋπάθειαν* durch humilitatem et mansuetudinem.

Ein viertes Fragment endlich aus derselben Sammlung geht von den Worten *κωφώθητε οὖν* Cap. 9. bis *ὄντας μέλη αὐτοῦ* Cap. 11. Auch hier geht das Fragment wesentlich mit A: unter den Abweichungen sind zu bemerken: die Weglassung des *ὃς* in *ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη κτλ.*; im Folgenden die Lesart *ὡς καὶ ἡμᾶς κτλ.* und die Weglassung des *ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Für *ὡς καὶ* steht im Texte ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ, daher denn der Armenier, welcher ganz denselben Text bietet, seinen syrischen Text nicht missverstand, wie Petermann meint, sondern ganz richtig übersetzt. Wie weit übrigens diesen gemeinschaftlichen Text der Vorwurf späterer Correctur treffe, ist schon oben bei Erörterung der armen. Uebersetzung nachgewiesen worden. Richtig ist dagegen die gemeinschaftliche Weglassung des *οὐ νῦν καταψεύδομαι* Cap. 10. Secundär aber wiederum Cap. 11. die Uebersetzung der Worte *δι' οὗ ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ* durch ܒܚܫܐ ܕܙܩܝܦܗ ܕܡܪܢ ܗܘ ܕܐܢܬܘܢ ܗܕܡܘܗܝ܀ in passione crucis Domini nostri, cuius estis membra. Es ist also *δι' οὗ* und *προσκαλεῖται* weggelassen. Arm. genau so, nur dass er „in signo crucis" übersetzt; er las nämlich irrig ܒܢܝܫܐ, setzt aber grade dadurch seine Abhängigkeit vom Texte des Fragmentisten in das hellste Licht; wie dies übrigens auch aus der gemeinschaftlichen Uebersetzung des *θηριομαχῆσαι* durch „von den Thieren verzehrt werden", des *καρπὸς θανατηφόρος* durch „fructus mortis" u. s. w. erhellt. Nicht aus diesem syr. Texte scheint dagegen das „secundum speciem" für *τὸ δοκεῖν* geflossen zu sein, da das Fragment ܡܣܬܒܪܘ ܐܣܬܒܪ „putando ille putabatur" hat. Hier stimmt Arm. genauer mit dem Griechischen. — Ausserdem kommen noch eine Reihe von Weglassungen auf des Arm. alleinige Rechnung, so insbesondre die des *τινὲς — τουτέστιν* Cap. 10 und mehres Andre (s. oben).

Wenig Neues bieten die Stellen des Philadelphenerbriefs, welche in der Sentenzensammlung Nro. I enthalten sind (p. 199). Das erste Fragment geht von *καὶ ὅσοι γὰρ* Cap. 3. bis *εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ.* — *ἑνώτης* Cap. 3. und *ἕνωσις* Cap. 4. ist beidemale mit ܡܫܡܠܝܘܬܐ perfectio (aber auch concordia, pax) wiedergegeben; Arm. übersetzt das erstemal mit unio, das zweitemal mit eucharistia. *σχίζοντι* übersetzt Fragm. durch *σχίζοντι τὴν ἐκκλησίαν θεοῦ* (A einfach *σχίζοντι*, B *σχίζοντι ἀπὸ τῆς ἀληθείας*). Aehnlich Arm. und ein monophys. Fragment bei Cureton (p. 48 ed. I. 218 ed. II) *σχίζοντι τὴν ἐκκλησίαν* ohne *θεοῦ*. — Das zweite Fragment enthält die Worte des 7. Cap. *ἐκραύγασα — μηδὲν ποιεῖτε.* Syr. Fragm. und Arm. setzen wieder wesentlich den Text A voraus. Zu *ἐκραύγασα* fügt aber Syr.

ܩܠܐ *φωνῇ*, woraus Arm. *μεγάλῃ φωνῇ* macht, und das *μεγάλῃ φωνῇ* im Folgenden weglässt. *Θεοῦ φωνῇ* setzen auch Fragm. und Arm. im Einklange mit Lat. A voraus (Arm. nur irrig: v e r b o Dei). Weiter unten lasen beide für *ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης* (A) wie es scheint *ἀπ' ἀνθρώπων* (Fr. ܕܡܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ a filiis hominum; Arm. ab hominibus). B liest *ἀπὸ στόματος ἀνθρώπου*. Höchst wahrscheinlich ist die Lesart des Fragm. und des Arm. die s e c u n d ä r s t e von allen. Irrthümlich übersetzen endlich beide das *ἐκήρυσσεν* mit c l a m a r e (ܩܥܐ). — Das d r i t t e Fragment enthält C a p. 1 0. g a n z. Verwandt ist hier die Uebersetzung des Fragments und Armeniers bei den Worten *εἰς τὸ πρεσβεῦσαι ἐκεῖ Θεοῦ πρεσβείαν*: ܕܢܗܘܐ ܐܝܙܓܕܐ ܕܐܠܗܐ ܕܢܐܙܠ ܠܬܡܢ ut sit legatus Dei qui proficiscatur illuc; Arm.: qui poscit fieri praecursor (nuncius) Dei ut proficiscatur illuc. Beide scheinen hier *Θεόδρομος* gelesen, und *Θεοῦ πρεσβείαν* weggelassen zu haben. Ebenso fügen beide zu *τὸ ὄνομα* ein *τοῦ κυρίου* hinzu. Ausserdem fehlt beim Fragm. *ἐν Ἀντιοχείᾳ*, was bei Arm. sich findet; *θέλουσιν δὲ ὑμῖν* ist irrig zum vorhergehenden Satze gezogen, wo Arm. wieder mit dem Griech. übereinstimmt.

Aus dem S m y r n ä e r b r i e f e findet sich in der genannten Sammlung ein Fragment (p. 199), welches von den Worten Cap. 8. *οὐκ ἐξόν ἐστι* — Cap. 9. *τῷ διαβόλῳ λατρεύει* geht. Bemerkenswerth ist die Bezeichnung der Kirche von Smyrna als der Kirche von Asien (ܥܕܬܐ ܕܐܣܝܐ) in der Ueberschrift des Fragments. Die Abhängigkeit des Arm. vom Fragm. ist hier wieder sehr klar: so die Uebersetzung des *ἀγάπην ποιεῖν* durch ܠܡܥܒܕ ܢܝ̈ܚܬܐ facere requietem („make refreshments" nach Cureton, richtig wegen des Ribbui); ebenso des *εὔλογόν ἐστι* durch conveniens est (ܦܐܝܐ ܗܘ). Dagegen lässt Arm. allein das *εἰς Θεὸν* vor *ἀνανῆψαι* weg.

Als gemeinschaftliches Resultat für die besprochenen 4 Briefe lässt sich wol ansehn, dass die Sentenzensammlung einen Text enthält, der in der H a u p t s a c h e d e m a r m e n i s c h e n U e b e r s e t z e r v o r l a g. Andrerseits ist die Abhängigkeit des Armeniers nicht so durchgängig, dass aller und jeder Einfluss des griechischen Originals auf denselben geleugnet werden müsste. Vieles ist im gegenwärtigen armenischen Texte nach dem Griechischen corrigirt, obwol schwerlich vom Uebersetzer selbst. Die Sentenzensammlung endlich selbst enthält zwar im Allgemeinen den Text der weiteren griechischen Recension, doch scheint es, als ob sich schon eine Reihe von spätern Irrthümern in denselben eingeschlichen haben, von denen er zur Zeit seiner Uebertragung ins Armenische noch frei war.

Wenden wir jetzt unser Augenmerk auf die in derselben Sammlung enthaltenen Fragmente des Briefes an Polykarp und des Epheserbriefes, so kommt aus ersterem ein Fragment des 7. Cap. in Betracht, welches sich p. 200 findet, und die Worte *πρέπει Πολύκαρπε* — *ἀπαρτίσητε* enthält. Der Fragmentist bietet hier im Ganzen ziemlich genau den Text von A; kleinere Zusätze sind *σοι* zu *πρέπεις* (gleich am Anfange), ein *γάρ* zu *τοῦτο τὸ ἔργον*; *συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον* ist etwas weitschweifig umschrieben durch ܕܬܟܢܫ ܠܟ ܒܢܝ ܡܠܟܐ ܠܡܠܟܐ ܕܝܐܐ ܠܐܠܗܐ ut congreges ad te consiliarios (filios consilii) ad concilium quod decet deum. *ὃς δυνήσεται θεόδρομος καλεῖσθαι* übersetzt er durch ܗܘ ܕܡܫܟܚܝܢ ܕܢܗܘܐ ܘܢܬܩܪܐ ܐܝܙܓܕܐ ܕܐܠܗܐ qui poterit esse et vocari legatus dei, während Arm. blos qui possunt fieri hat. Wie es scheint, bewahrte hier Arm. einen älteren Text auf, das Fragment aber verband diesen mit der Lesart des Griechischen. *δοξάσῃ* endlich gibt er mit ܘܢܫܒܚܘܢ *δοξάσωσι*, ähnlich wie Arm., während Syr. Fragm. sonst allenthalben den Singular beibehält. Stimmt aber das Fragment in allem Wesentlichen mit dem Texte von A überein, so gibt Arm. eine mehrfach abweichende und theilweise verkürzte Textgestalt. So übersetzt er das *θεομακαριστότατε*, welches das Fragm. wörtlich ins Syrische überträgt, einfach durch beate, das *συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον* durch congregare consulto consiliarios dignos Dei, ganz abweichend vom Fragm.; *τινὰ ὃν ἀγαπητὸν λίαν ἔχετε* (Fr. wörtlich wie A; B *εἴ τινα κτλ.*) durch qui valde dilecti sunt, und nun fortwährend den Plural statt des Singular; *ἄοκνον* durch homines virtute praeditos; *ὃς δυνήσεται θεόδρομος καλεῖσθαι* durch qui possunt fieri praecursores; *τοῦτον καταξιῶσαι ἵνα πορευθεὶς εἰς Συρίαν* durch et mittere in Syriam; *δοξάσῃ ὑμῶν τὴν ἄοκνον ἀγάπην εἰς δόξαν θεοῦ* durch ut glorificent amorem vestrum. Es scheint hiernach doch misslich, alle diese Aenderungen blos auf Rechnung des armenischen Uebersetzers zu setzen, und die weitere syrische Recension mag gemäss ihres secundären Ursprungs, selbst einen mehrfach schwankenden und verschiedenartigen Text enthalten haben, was recht begreiflich wird grade in den Abschnitten, die im kürzeren Syrer fehlten.

Aus dem Epheserbriefe bringt die Sentenzensammlung gleich zu Anfange p. 197 zwei Fragmente. Das erste geht von den Worten Cap. 5. *σπουδάσωμεν οὖν* — Cap. 6. *τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν*. Bemerkenswerth ist hier unter andern die wörtliche Uebersetzung *σπουδάσωμεν* durch ܕܢܬܚܦܛ, eine Uebersetzung, die auch Arm. voraussetzt; der kürzere Syrer gibt *σπουδάζειν* in den beiden Stellen, wo es in dem von ihm übersetzten griechischen Texte vorkommt (beide Stellen finden sich Eph. 10) nie

wörtlich, während Arm. die wörtliche Uebersetzung durch ܐܬܦܪܢܣ beidemale voraussetzt. Es ist diese Abweichung des Sprachgebrauches zwischen dem kürzeren und dem weiteren Syrer um so mehr zu beachten, als die Uebersetzung des kürzeren Syrers nicht aus dem Interesse eines Epitomators abgeleitet werden kann, es vielmehr schlechthin unerklärlich bleibt, warum er bei seinem sonstigen Streben nach Wörtlichkeit die vorgefundene wörtliche Uebersetzung hätte ändern sollen. Dagegen liegt auf der Hand, wie ein Späterer darauf kommen konnte, eine Uebersetzung, die ihm den griechischen Text nicht treu genug wiederzugeben schien, nach dem Griechischen zu emendiren. — Im Uebrigen bietet das Fragment wenig Bemerkenswerthes; *εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν* ist durch ܠܡܦܪ̈ܢܣܘܬܗ ܕܝܠܗ in alimenta sua übersetzt, was Arm. wol bei seiner Uebersetzung ad necessitatem suam vor Augen hatte; dagegen fehlt Cap. 6. bei Arm. das *δῆλον ὅτι*, welches sich im Fragment findet. — Das zweite Fragment ist aus Cap. 13. entnommen, und geht von *σπουδάζετε — ἐπιγείων*. Dieses stimmt wieder wesentlich mit A zusammen; nur setzt es *θεοῦ* nicht zu *εὐχαριστίαν*, sondern zu *δόξαν* (wie Lat. B), dagegen liest es mit Lat. A *ἐν τῇ ὁμονοίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν*. Für *ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ* hat er durch einen Schreibfehler ܐܘܚܕܢܗ possessio eius statt ܐܒܕܢܗ pernicies eius, woraus Arm. ܕܘܟܪܢܗ memoria eius gemacht hat. Aus welchem von beiden die arm. Lesart entstanden sei, ist schwer zu sagen. — Arm. lässt oben *θεοῦ* sowol bei *εὐχαριστίαν* als bei *δόξαν* weg, desgleichen den ganzen Satz *ὅτ' ἂν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε*; dagegen liest er unten statt *εἰρήνης* vielmehr *πίστεως καὶ εἰρήνης*.

Das Resultat bleibt also im Ganzen stehn: die Sentenzensammlung I bietet den Text von A, obwol theilweise schon ziemlich secundär; Arm. hat zwar nicht ganz denselben Trxt, aber doch einen sehr nahe verwandten vor sich gehabt, der ebenso wie jener der weiteren syrischen Recension angehört, verändert diesen selbst aber wiederum mehrfach nicht unerheblich.

Noch bleibt uns übrig, den Text der Sentenzensammlung Nro. II, p. 201 bei Cureton in ähnlicher Weise durchzugehn. Es ist schon oben bemerkt worden, dass diese Sentenzensammlung hauptsächlich einen grösseren Abschnitt aus dem Römerbriefe enthält, Cap. 4—6. Die beiden ersteren Capitel, die sich auch beim kürzeren Syrer finden, sind bereits im Obigen verglichen worden, und es hat sich herausgestellt, dass der kürzere Syrer offenbar eine ältere, ursprünglichere Recension enthielt, als das Fragment des weiteren sammt dem Armenier. Was nun das noch übrige 6. Cap. betrifft, wo der kürzere Syrer fehlt, so stimmen hier das Fragm. 201 und Arm. so buchstäblich zu-

sammen, dass über ihr gegenseitiges Verhältniss gar kein Zweifel obwalten kann. Statt *οὐδὲ αἱ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου* lesen beide ܘܠܐ ܡ̈ܠܟܘܬܗ *οὐδὲ αἱ βασιλεῖαι αὐτοῦ* oder *τούτου* (Arm. et non regnum huius, ohne Ribbui). Zu *τῶν περάτων τῆς γῆς* setzen sie *πάντων* hinzu; für *ὑπὲρ ἡμῶν* lesen beide *ὑπὲρ ἐμοῦ*; *δι' ἡμᾶς* lassen sie ganz weg, und zu *ἀναστάντα* setzen sie a mortuis (a domo mortuorum) hinzu; *σύγγνωτέ μοι* übersetzen beide mit der bekannten Phrase ܕܥܘ ܠܝ ܡܢ ܢܦܫܝ noscite me ab anima mea (a persona mea); *μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι* durch ܠܐ ܬܟܠܘܢܢܝ ܡܢ ܚ̈ܝܐ ne impedite me a vita (Arm. ne expellite me e vita); *μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν* durch ܠܐ ܬܨܒܘܢ ܡܘܬܝ ne velitis mortem meam; *τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε* durch ܠܗܘ ܕܠܐ ܨܒܐ ܕܢܗܘܐ ܒܥܠܡܐ. ܠܐ ܬܝܩܪܘܢܢܝ ܒܗܢܐ eum qui non vult esse in mundo ne honorate me in hoc (Arm. qui nolo esse in mundo, ne honorate sic) abweichend von Cod. Colb. und B wie von Lat. A; neque per materiam seducatis (den Zusatz von A) durch ܘܠܐ ܬܛܢܢܘܢܢܝ ܒܗܠܝܢ ܕܡܬܚܙܝܢ et ne aemulatorem facite me eorum quae conspiciuntur (Arm. et ne aemulatorem facite visibilium)[1]). — Von *ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν* an tritt auch das Fragm. p. 296 noch ein, welches fast nur einige orthographische Abweichung vom Fragm. p. 201 verräth. Für *ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος θεοῦ ἔσομαι* (Colb. B) oder ... *ἄνθρωπος ἔσομαι* (Lat. A) liest Fr. p. 296 ܠܥܠ ܡܐ ܕܐܙܠ ܒܪܢܫܐ ܡܫܡܠܝܐ ܗܘܐ ܐܢܐ ultra (sursum) quando ibo, filius hominis (homo) perfectus ero. Ebenso Arm.; Fr. 201 desgleichen, nur liest es wol irrthümlich ܒܢܘܗܪܐ in luce für ܒܪܢܫܐ, und stellt ܡܫܡܠܝܐ ans Ende. Hier hört Fr. p. 201 auf; Fr. p. 296 bietet aber auch noch das Folgende bis *θεοῦ μου*, und liest hier statt *τοῦ πάθους* den Plural (mit Ribbui), was Arm. wol nach einer andern syr. Handschrift unterlässt. Bemerkenswerth ist hierbei der Umstand, dass in der einen Stelle, in welcher Fragm. p. 296 von Fr. p. 201 abweicht, ersteres einen richtigeren Text darbietet.

Wir haben diese Erscheinung schon oben, wo wir den kürzeren syr. Text vergleichen können, beobachtet, und namentlich

---

1) Ich stelle den griechischen Text der fraglichen Worte, wie er dem Syrer zu Grunde lag und ohne Zweifel der richtige ist, folgendermassen her: *τὸν μὴ θέλοντα εἶναι ἐν κόσμῳ, μὴ χαρίσησθε αὐτῷ, μηδ' ὕλῃ παραζηλώσητέ* [*με*]. Dass zuletzt *παραζηλοῦν*, nicht *ἐξαπατᾶν* (Petermann) zu lesen ist, lehren ausser der mit dem syr. Fragm. stimmenden armenischen Uebersetzung auch die selbständigen Versionen der Worte bei Arm. 2 und in dem Fragm. des Timoth.

auch gefunden, dass **Fr. p. 296 dem kürzeren syr. Texte näher trat, als Fr. p. 201.**

Die **Abweichungen** des Arm. sind kaum der Rede werth: für *τὰ πέρατα* liest Arm. irrig thesaurus, was wol ein einfacher Schreibfehler des arm. Textes ist; wenigstens hat er nicht, wie Petermann vermuthet, ܫܘܡܠܝܐ (plenitudines, fines), sondern ܫܘܚܠܦܝܗܘܢ (transitus, termini) im syrischen Texte gelesen, folglich kann der Fehler nicht aus dem Syrischen entstanden sein. Weiter unten für *καθαρὸν φῶς* ܢܘܗܪܐ ܕܟܝܐ (Fr. p. 201 und 296 gleichmässig) liest Arm. lucem infinitam (indeficientem).

Wir haben also in den beiden Fragmenten p. 201 und 296 (vgl. auch das schon oben bei ihnen Bemerkte) einen dem Armenier noch näher stehenden Text als in der Sentenzensammlung p. 197 ff. Bezüglich seines Verhältnisses zu den übrigen Textfamilien gilt wiederum dasselbe, was schon früher vom Armenier gesagt wurde. In der Hauptsache gehn beide Fragmente (sammt dem Armenier) mit **Lat. A**: so die Lesart *πέρατα* für *τερπνὰ, καλὸν* für *μᾶλλον*, die Weglassung des Bibelcitats *τί γὰρ — ζημιωθῇ*, der Zusatz des neque per materiam seducatis, endlich die Lesart *τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου*. Ebenso mag aus der Lesart von Lat. A *ἄνθρωπος ἔσομαι* (ohne *θεοῦ*) die Lesart der weiteren syrischen Recension „homo perfectus ero" entstanden sein; und das „ne impediatis me a vita" ist wol auch auf *μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι* (A) nicht auf *μὴ ἐμποδίσητέ μοι εἰς ζωὴν φθάσαι* (B) zurückzuführen. Mit Cod. Colb. haben sie nur die Lesart *ἀποθανεῖν εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν* (oder mit Sim. Met. *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*, sie lesen nämlich die Praep. ܒ) gemein, mit B gar keine Variante. Dagegen geben sie statt zweier Lesarten von A einen eigenthümlichen Text: für *τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε* (oder [*ἐν*] *κόσμῳ μὴ χωρίσητε* Lat. A Tim.) die Weglassung des *θεοῦ*, die Verbindung des *μὴ* mit *θέλοντα* und des (*ἐν*) *κόσμῳ* mit *εἶναι*, endlich die Uebersetzung ne honorate in hoc (mit wiederholtem *μὴ*), der übrigens jedenfalls die Lesart von Cod. Colb. *χαρίσησθε* zu Grunde liegt; sodann für „neque per materiam seducatis" die (nach unsrer obigen Bemerkung richtige) Uebersetzung „et ne aemulatorem facite visibilium". Im Ganzen also der grade hier besonders reine Text von Lat. A, Arm. verhältnissmässig weit weniger abweichend, als an vielen Stellen der Sentenzensammlung I. Bemerkenswerth ist jedenfalls die Erscheinung, dass grade im 6. Cap. des Römerbriefes die Fragm. p. 201 und 296 einen besonders ursprünglichen Text zu verrathen scheinen, und namentlich gilt dies von Fragm. p. 296.

Wir glauben nun durch anderweite Erörterung wahrscheinlich gemacht zu haben, dass eben dieses Capitel dem ursprünglichen

syrischen Texte angehört habe, und nur irrthümlich in den uns jetzt erhaltenen Handschriften ausgefallen sei [1]). Wäre diese Annahme unverwerflich, so würde sie in sehr einfacher Weise erklären wie es denn komme, dass insbesondre Fragm. p. 296 dem kürzeren syrischen Texte so auffallend nahe steht: es würde nämlich wirklich aus demselben geflossen sein, aber aus einer Handschrift, die Cap. 6 mit enthielt.

Die übrigen in der Sammlung II enthaltenen Fragmente sind weit unbedeutender. Zuerst zwei Fragmente aus dem Epheserbriefe, aus Cap. 15. und 20. Das erstere geht von *οὐδὲν λανθάνει* bis zum Schlusse des Capitels. Der syrische und armenische Text bieten übereinstimmend den Text von A, aber mit Weglassung der Worte *ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν*, wogegen die letzten Worte *ἐξ ὧν κτλ.* sich ganz wie bei A wiederum finden (ܡܢ ܐܝܠܝܢ steht bei Syr. Fr., daher wol auch Arm. *ἐξ ὧν*, und nicht *ἐάνπερ*, wie Petermann vermuthete, las). Die Weglassung der Worte *ὅπερ — προσώπου ἡμῶν* wird auffällig dadurch, dass auch B dieselben nicht kennt. Allein beide Zeugen der weiteren syrischen Recension deshalb zur Familie B zu weisen, geht deshalb nicht an, weil die folgenden Worte *ἐξ ὧν κτλ.* ebenfalls bei B fehlen. Will man also jene Uebereinstimmung in Weglassung des ersteren Satzes nicht für einen blossen Zufall ausgeben, so lehrt uns gegenwärtiges Sachverhältniss, dass der syr. armen. Text der weiteren Recension aus der Familie A geflossen ist, aber zu einer Zeit, in welcher der erste Zusatz *ὅπερ κτλ.* noch fehlte. Dagegen war der zweite Satz *ἐξ ὧν κτλ.* bereits im Texte von A vorhanden, während B keinen von beiden kannte, und dafür einen andern, sei

---

1) Vgl. meine Abhandlung in Niedners Zeitschrift 1856, I, S. 141 ff. Ich weiss recht gut, dass jene dort aufgestellte Hypothese nicht zur Gewissheit gebracht werden kann; wenn aber Herr Uhlhorn in seiner Recension S. 1525 mich hier „derselben Willkür" zeiht, „der sich Bunsen so oft in seiner Vertheidigung des syrischen Textes schuldig gemacht habe", so wird ihn vielleicht obige Erörterung überzeugen, dass mich zu meiner Annahme doch noch andre Beweggründe bestimmt haben, als blos subjectives Belieben, oder die Furcht, durch Inhalt und Zusammenhang des 6. Capitels den Gegnern des syrischen Textes eine gefährliche Waffe in den Händen zu lassen. Uebrigens, wenn ich wirklich bewiesen hätte, dass bei Syr. sonst allenthalben der ursprüngliche Text und bei A ein interpolirter zu finden wäre; was habe ich denn da so Willkürliches gethan, wenn ich vermuthete, die Stelle, wo mich die sonstigen Kriterien des Interpolators verlassen, möchte wol gar nicht vom Interpolator herrühren? Glaubt also Herr Uhlhorn, dass bei A der bessere Zusammenhang vorliege, so möge er meine anderweiten Nachweise entkräften; dagegen muss ich mir ausbitten, die vorliegende Stelle so lange aus dem Spiele zu lassen, bis durch Widerlegung meiner Darlegung der sonstigen Methode des Interpolators das Urtheil wider den Syrer entschieden ist. Dann erst würde es an der Zeit sein, mein Verfahren im vorliegenden Falle der Willkürlichkeit zu bezichtigen.

es durch den späteren Interpolator, sei es noch vor dessen Zeit, erhielt. Im Uebrigen stimmt das Fragm. wörtlich mit A: nur statt *αὐτοῦ ναὸν* liest es *θεοῦ ναὸν* (allein) und in *θεὸς ἡμῶν* lässt es *ἡμῶν* weg (mit B), Arm. geht in beiden Fällen mit A, lässt aber dafür *ἐν ἡμῖν* vor *θεὸς ἡμῶν* weg. Das zweite Fragment aus Eph. 20 enthält die Worte *ἐν μιᾷ πίστει — υἱῷ θεοῦ* (p. 201 flg.) ganz nach dem Texte von A; nur das *καὶ* vor *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* (was übrigens auch bei B steht) fehlt im Fragm., ebenso wie bei Arm. Sonst bietet das Fragm. nichts Bemerkenswerthes, ausser etwa die Uebersetzung des *ἐκ γένους θεοῦ* durch ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܒܝܬ ܕܘܝܕ ex semine domus Davidis (Arm. einfach ex prole Davidis) eine auch sonst wiederkehrende Uebersetzermanier.

Es folgen nun p. 202 zwei Fragmente, aus dem Magnesier- und Smyrnäerbriefe. Magn. 10. *ἄτοπόν ἐστιν — συνήχθη*. Hier stimmt das Fragm. mit dem Arm. abermals buchstäblich zusammen; den Satz *Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν* verwandeln beide in einen Vordersatz, (und streichen daher das verbindende *καὶ* (ܕܟܕ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܬܡܠܠ ubi Jesus Christus nunciatur); *Ἰουδαΐζειν* übersetzen sie durch Judaice vivere (das Fragm. wörtlich ܢܚܢ ܝܗܘܕܐܝܬ ܢܗܘܐ ܡܕܒܪܝܢܢ „that we should conduct ourselves like Jews", nos Judaice esse nos gerentes); endlich das *ὡς πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα* übersetzen sie durch ܕܟܠ ܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܒܗ „ut omnis qui credit in eum", lesen also statt *πᾶσα γλῶσσα* etwas anderes, und stimmen sodann hier einmal mit B in der Lesart *εἰς ὃν* zusammen. Im Uebrigen bieten sie ganz den Text von A.

Smyrn. 4. *εἰ δὲ τὸ δοκεῖν κτλ.* bis zum Schlusse des Capitels, mit den Anfangsworten von Cap. 5. *ὃν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται.* Auch hier stimmen Syr. Fr. und Arm. wie unter einander, so mit der Recension A zusammen, während B grade hier sehr bedeutende, aller Wahrscheinlichkeit nach ursprüngliche, Differenzen hat. Bemerkenswerth ist, dass *τὸ δοκεῖν* hier, abweichend von Trall. 10 (Sentenzensammlung I), aber übereinstimmend mit Arm. durch ܒܡܣܒܪܢܘܬܐ (opinione) übersetzt ist. Abweichend von A ist die syrische Uebersetzung von *τῷ θανάτῳ πρὸς πῦρ πρὸς μάχαιραν πρὸς θηρία* durch ܠܡܘܬܐ ܘܠܒܙܚܐ ܘܠܣܝܦܐ ܘܠܚܝܘܬܐ morti et ignominiae (irrisioni) et gladio et bestiis. Arm. setzt diese Lesart voraus, wenn er übersetzt in mortem et in ignominiam ferarum, ignis et gladii. Doch ist seine Uebersetzung die secundärste, weil sie die syrische und die griechische Lesart zu verbinden sucht. Die letzten Worte von Cap. 4. *αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου* gibt Fragm. abweichend: ܘܡܚܝܠܢܝ ܠܝ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܠܗܘ et corrobat me Jesus

Christus deus, was Arm. in einiger Anbequemung an die griech. Structur durch per eum qui corroborat me Jesus Christus deus noster übersetzt. *μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ* übersetzt Fr. durch ܘܗܘ ܕܝܢ ܗܘ ܟܦܪ ܒܗܘܢ id est vero ille denegavit eos. Ebenso fast Arm.: itidem et hic ipse eos negat. Ausserdem ist die Uebersetzung von *ἀλλ' ἐγγὺς μαχαίρας κτλ.* durch sed is, qui etc. (Arm. nam qui), und des *μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ* durch ܘܐܢ ܒܝܬ ܚܝܘܬܐ ܢܗܘܐ ܥܡ ܐܠܗܐ ܗܘ et si inter bestias erit, cum deo (apud deum) est (Arm. grade so) zu beachten. Zu *μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* setzt das Fragment allein ein ܗܘ ܕܡܝܬ ܥܠ ܐܦܝܢ „qui mortuus est pro nobis" hinzu, während Arm. diesen Zusatz nicht kennt.

Endlich findet sich zum Schlusse dieser Sammlung ein Citat, welches folgendermassen lautet: ܡܦܝܣ ܐܢܐ ܠܡܘܣܦܘ ܒܪܗܛܟ ܐܬܠܒܒ ܒܨܘܡܐ ܘܒܨܠܘܬܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܠܐ ܕܠܐ ܡܫܘܚܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܐܢܬ ܠܟ ܬܪܡܐ hortor ut addas ad cursum tuum: persevera in ieiuniis et in supplicationibus ad Deum, sed non immodice (sine mensura) ne temetipsum abiicias. Diese Worte gehören zum 1. Cap. des Briefes an Heron, und lauten im griech. Texte: *παρακαλῶ σε ἐν θεῷ προσθεῖναι τῷ δρόμῳ σου . . . νηστείαις καὶ δεήσεσι σχόλαζε, ἀλλὰ μὴ ἀμέτρως, ἵνα μὴ σαυτὸν καταβάλῃς.* Arm. stimmt mit dem Fragm. in der Weglassung des *ἐν θεῷ* nach *παρακαλῶ σε*, während letzteres das *ἐν θεῷ* oder *εἰς θεὸν* nach *δεήσεσι* gesetzt zu haben scheint, wo es bei Arm. ebenfalls fehlt.

Dass der Brief, dem dieses Citat entnommen ist, unächt, und insbesondre unsre Stelle nichts als eine Nachbildung des ersten Capitels des Briefes an Polykarp ist, bedarf kaum der Erinnerung. Wichtig aber ist dies, dass wir durch dieses Citat über den späten und secundären Ursprung der weiteren syrischen Recension als einer auch anerkannt untergeschobene Briefe mitenthaltenden, vollständig vergewissert werden.

Wenn in der spätern syrischen Literatur Machwerke, wie der Brief an Heron, so allgemeinen Eingang finden konnten, dass man einzelnen Stellen daraus, als ächten Aussprüchen des grossen syrischen Kirchenvaters, sogar kanonische Kraft beilegte, so lässt sich leicht ermessen, wie viel Gewicht in kritischen Fragen dieser ganzen weiteren Recension überhaupt zuzuerkennen sei.

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist daher auch das Citat aus Tars. 2, welches Cureton p. 363 f. aus zwei Fragmenten abdruckt, zur weitern syrischen Recension zu rechnen. Es stimmt wörtlich mit den griech. Codd., speciell mit den Codd. von B, in

der Weglassung des *καὶ δοκήσει ἀπέθανεν*. Arm. schiebt „et opinione passus est“ vor *ἐσταυρώθη* ein. (*καὶ δοκήσει ἔπαθεν καὶ ἐσταυρώθη*) liest statt *οἱ δὲ ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ἐπὶ πάντων θεός* vielmehr „et non ipse creator et non deus super omnia“, also grade das Gegentheil. — Das zweite dieser Fragmente bringt übrigens noch die Worte aus Cap. 1. gleich zu Anfang *ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ* mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass sie von hier entnommen sind. Bemerkenswerth ist hier die wörtliche Uebersetzung des *θηριομαχῶ* durch ܥܡ ܚܝܘܬܐ ܡܬܟܬܫ ܐܢܐ cum bestiis pugno, womit auch Arm. zusammenstimmt. Diese wörtliche Uebersetzung ist bekanntlich beim kürzeren Syrer nie angewendet. —

Die syrische Literatur kennt demnach eine doppelte Sammlung ignatianischer Briefe: eine kürzere, drei Briefe enthaltende, und eine längere von dreizehn Briefen. Die kürzere ist der längeren an Alter vorzuziehn (denn sie ist bis ins 4. Jahrhundert hinauf bezeugt); sie enthält ferner keine Spur von den offenbar unächten Briefen, welche die kritische Zuverlässigkeit der weiteren Recension verdächtig machen; ihre Textgestalt ist ferner eine besonders reine, zusatzfreie ursprüngliche, die, ohne einer bestimmten Textfamilie zugewiesen werden zu können, doch am meisten mit dem vorauszusetzenden ältesten Texte von B stimmt; wogegen die weitere Recension allerdings die kürzere zur Grundlage hat, aber als eine Ueberarbeitung nach dem Griechischen sich kundgibt, und überall da, wo sie selbständig von jener auftritt, einen wesentlich zu A gehörigen, theilweise noch recht guten und brauchbaren, aber theilweise auch schon ziemlich gemischten und secundären Text verräth. Also nicht der kürzere Syrer ist Epitomator des weiteren, sondern der weitere Syrer ist Ueberarbeiter des kürzeren.

Berichtigungen.

S. 2 Z. 1 v. u. lies worden für werden.
„ 8 „ 24 und 25 v. u. l. 115 für 114.
„ 128 „ 9 v. o. l. vorhergehendem für vorhergenden.
„ 141 „ 17 v. o. l. in quiete für inquiete.

Kleinere Versehn in Setzung der Accente, Spiritus u. s. w. ist der geneigte Leser gebeten selbst zu berichtigen.

IGNATII ANTIOCHENI

EPISTOLAE TRES GRAECE

CUM VERSIONE SYRIACA.

Textum Graecum ad optimorum testium fidem recensui, lectionem variantem apposui, versionem Syriacam ex Curetoni Corpore Ignatiano ad literam repetitam cum eiusdem et Petermanni critica adnotatione adieci. De ratione quam in textu recensendo secutus sum, lectorem ad praecedentem dissertationem remitto.

ΙΓΝΑΤΙΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ.

ΠΡΟΣ ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΝ.

Ἰγνάτιος [ὁ καὶ Θεοφόρος] Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ [1] *Σμύρνης, μᾶλλον ἐπεσκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, πλεῖστα χαίρειν.*

I. *Ἀπεκδεχόμενός σου τὴν ἐν θεῷ γνώμην ἡδρασμένην ὡς ἐπὶ πέτραν ἀκίνητον ὑπερδοξάζω* [1] *θεόν, καταξιωθεὶς τοῦ προσώπου σου* [2], *οὗ ὀναίμην ἐν θεῷ. Παρακαλῶ* [3] *σε ἐν χάριτι, ᾗ ἐνδέδυσαι, προσθεῖναι τῷ δρόμῳ σου καὶ* [4] *ὑπὲρ πάντων προσεύχεσθαι* [5] *ἵνα σώζωνται. Ἐκδίκει* [6] *τὸ πρέπον ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ·* [7] *τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον· πάντας βάσταζε ὡς* [8] *[καὶ] σὲ* [9] *βαστάζει ὁ κύριος· πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ, ὥσπερ* [10] *[καὶ] ποιεῖς. Προσευχαῖς σχόλαζε* [11] *[ἀδιαλείπτοις]· αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα, ἧς ἔχεις· γρηγόρει ἀκοίμητον πνεῦμα κεκτημένος. Τοῖς κατ' ἄνδρα κατὰ* [12] *ὁμοήθειαν θεοῦ λάλει· πάντων* [13] *τὰς νόσους βάσταζε ὡς τέλειος ἀθλητής· ὅπου* [14] *γὰρ πλείων κόπος, πολὺ* [15] *καὶ τὸ κέρδος.*

II. *Καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλῇς* [1], *χάρις σοι οὐκ ἔστιν. μᾶλλον τοὺς λοιμοτέρους ἐν πρᾳότητι ὑπότασσε. Οὐ* [2] *πᾶν τραῦμα τῇ αὐτῇ* [3] *ἐμπλάστρῳ θεραπεύεται· τοὺς* [4] *παροξυσμοὺς* [5] *ἐμβροχαῖς παῦε. Φρόνιμος γίνου ὡς ὄφις ἐν ἅπασιν, καὶ ἀκέραιος* [6] *εἰσαεὶ ὡς ἡ περιστερά. Διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικός,*

Inscr. 1 cum Syr. ... Arm. add. *ἐκκλησίας* ... A B *ἐκκλησίας Σμυρναίων* Lat. B om. *ἐκκλ.*

I. 1 cum Syr. Arm. ... A B om. — 2 cum Syr. Arm. ... A B add. *τοῦ ἀμώμου.* — 3 Syr. Arm. add. *δέ.* — 4 cum ... Syr. Arm. (et sic petas pro omnibus filiis hominum) ... A B *πάντας παρακαλεῖν.* — 5 cum A B ... Syr. Arm. ut vivant. — 6 cum Syr. Arm. ... A B *σου τὸν τόπον.* — 7 cum A B ... Syr. Arm. de concordia (*ὁμονοίας?*). — 8 cum A B Arm. ... Syr. om. — 9 cum Syr. Arm. ... A B om. — 10 cum A B Arm. ... Syr. om. — 11 cum A B ... Syr. in orationibus persevera. Arm. precibus vaca. — 12 cum B Lat. A consuetudinem ... Syr. Arm. voluntatem, A *βοήθειαν.* — 13 cum A B ... Syr. Arm. morbum. — 14 cum Syr. Antioch. ... A B Arm. om. — 15 cum Syr. Arm. Antioch. ... A B om. *καὶ τό.*

II. 1 Syr. Arm. add. *μόνον.* — 2 Syr. Arm. *πάντα τραύματα.* — 3 Syr. Arm. medicina. — 4 Syr. Arm. abscissiones. — 5 Syr. Arm. in lenitate. — 6 cum B ... Syr. ad illa quae requisita, *εἰς ἃ δεῖ*, A *ὡσεί.* —

[1] ܐܓܪܬܐ: ܕܝܠܗ: ܕܐܝܓܢܛܝܘܣ܀

[2] ܐܓܪܬܐ ܕܠܘܬ ܦܘܠܘܩܪܦܘܣ.

[3] ܐܝܓܢܛܝܘܣ ܕܗܘ [4] ܐܬܐܘܦܘܪܘܣ. ܠܦܘܠܘܩܪܦܘܣ [5] ܐܦܝܣܩܘܦܐ [6] ܕܐܝܙܡܘܪܢܐ: ܗܘ ܕܗܘ ܥܠ: ܡܣܥܪܢܐ: ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܒܐ: ܘܡܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܣܓܝ ܫܠܡ.

I. ܡܛܠ ܕܡܩܒܠܐ ܠܝ ܪܥܝܢܟ ܗܘ ܕܒܐܠܗܐ ܡܫܪܪ: ܐܝܟ ܕܥܠ ܫܘܥܐ ܘܠܐ [1] ܡܬܙܝܥ. ܡܫܬܒܗܪ ܐܢܐ ܠܐܠܗܐ ܕܐܫܬܘܝܬ ܠܦܪܨܘܦܟ. ܗܘ ܕܒܐܠܗܐ ܦܨܝܚ ܐܢܐ ܒܗ. ܒܥܐ ܐܢܐ ܕܝܢ ܡܢܟ ܒܛܝܒܘܬܐ ܗܝ ܕܠܒܝܫܬ. ܕܬܘܣܦ ܥܠ ܪܗܛܟ. ܘܬܗܘܐ ܒܥܐ ܥܠܝܗܘܢ [2] ܟ̈ܠܗܘܢ ܐܢܫܐ ܕܢܚܘܢ: [3] ܘܦܪܥ ܬ̈ܒܥܬܐ ܒܟܠ ܚܦܝܛܘܬܐ ܕܒܣܪܐ ܘܕܪܘܚܐ. ܥܠ ܚܘܝܕܐ ܐܝܬܝܟ ܒܛܝܠ ܠܟ. ܕܠܝܬ ܡܕܡ ܕܡܝܬܪ ܡܢܗ. ܛܥܘܢ [4] ܠܟܠܗܘܢ ܐܢܫܐ ܐܝܟ ܕܐܦ ܠܟ ܛܥܝܢ ܡܪܢ: ܟܠܗܘܢ ܣܝܒܪ ܒܚܘܒܐ ܐܝܟ ܕܐܦ ܥܒܕ ܐܢܬ. ܒܨܠܘܬܐ ܐܬܦܢܐ. ܫܐܠ ܣܘܟܠܐ ܝܬܝܪܐ ܡܢ ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܟ. ܗܘܝܬ ܥܝܪ ܒܪܘܚܐ ܕܠܐ ܕܡܟܐ [5] ܡܠܠ ܐܢܬ. ܥܡ [6] ܟܠܢܫ ܐܝܟ ܨܒܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܠ. ܟܘܪܗܢܐ [7] ܕܟܠܢܫ ܛܥܘܢ ܐܝܟ ܐܬܠܝܛܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܐܝܟܐ ܓܝܪ ܕܣܓܝ ܥܡܠܐ ܣܓܝ ܐܦ ܝܘܬܪܢܐ.

II. ܐܢ ܠܬܠܡܝܕܐ ܛܒܐ ܪܚܡ ܐܢܬ ܛܝܒܘܬܐ ܠܝܬ ܠܟ. ܡܫܥܒܕܐܝܬ ܠܐܝܠܝܢ ܕܒܨܝܪܝܢ ܫܥܒܕ ܒܡܟܝܟܘܬܐ. [1] ܠܘ ܟܠ ܟ̈ܐܒܝܢ ܒܚܕ ܐܣܝܘܬܐ ܡܬܐܣܝܢ. [2] ܠܡܪ̈ܬܐ ܒܪ̈ܛܝܒܬܐ ܫܠܝ ܐܢܬ. ܗܘܝ ܚܟܝܡ ܐܝܟ ܚܘܝܐ [3] ܒܟܠܡܕܡ. ܘܬܡܝܡ ܠܐܝܠܝܢ ܕܨܒ̈ܝܢ ܐܝܟ ܝܘܢܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܝܬܝܟ ܕܒܣܪܐ ܘܕܪܘܚܐ.

1 Inscriptionem ipse apposui. Cftr. quod epistolae ad Rom. in Cod. β subscriptum est. — 2 sic Cureton in libro impresso. ܐܓܪܬܐ ܕܡܪܝ ܐܝܓܢܛܝܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ Cod. α ܐܓܪܬܐ ܕܐܝܓܢܛܝܘܣ Cod. β ܐܓܪܬܐ ܕܐܝܓܢܛܝܘܣ. ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ Cod. γ. — 3 ܐܝܓܢܛܝܘܣ Cod. β. ܐܝܓܢܐܛܝܘܣ Cod. γ. — 4 ܐܬܐܘܦܘܪܘܣ Cod. γ. — 5 ܐܦܝܣܩܘܦܐ Cod. β ܐܦܣܩܘܦܐ Cod. γ. — 6 ܕܐܣܡܘܪܢܐ Cod. β. —

I. 1 cod α. ܡܬܬܙܝܥ Cod. β et γ. — 2 ܟ̈ܠܢܫ Cod. β. — 3 l. ܘܦܪܘܥ Peterm. — 4 Cod. α. ܠܟܠ ܐܢܫ Cod. β et γ. — 5 l. ܡܠܠ Peterm. — 6 Cod. α. ܠܟܠ ܐܢܫ Cod. β et γ. — 7 ܕܟܠ ܐܢܫ Cod. β. —

II. 1 ܟ̈ܐܒܐ ܟܠ Cod, γ. — 2 Peterm. leg. coniicit ܡ̈ܪܬܐ irritationes vel ܡ̈ܪܝܬܐ incitationes. — 3 ܒܟܠ ܡܕܡ Cod. γ. —

ἵνα τὰ φαινόμενά [7] σου εἰς πρόσωπον [8] κολακεύῃς· τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει ἵνα σοι φανερωθῇ, [9] ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ [10] παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς. Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς [11] κυβερνήτης [12] ἀνέμους, καὶ ὡς [13] ναῦς χειμαζομένη λιμένα εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής· τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος, περὶ ἧς καὶ σὺ πέπεισαι. Κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ καὶ τὰ δεσμά μου, ἃ ἠγάπησας.

III. Οἱ δοκοῦντες [1] εἶναί τι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν· στῆθι [2] δὲ [3] ἑδραῖος ὡς [4] ἄκμων τυπτόμενος· μεγάλου [5] γάρ ἐστιν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν. Μάλιστα [6] [δὲ] ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ. Πλέον σπουδαῖος γίνου οὗ εἶ· τοὺς καιροὺς καταμάνθανε· τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον [7] [πάντα] δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

IV. Χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν· [1] μετὰ τὸν κύριον σὺ αὐτῶν φροντιστὴς ἔσο. Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ [2] γνώμης τι πρᾶσσε· ὅπερ οὐδὲ πράσσεις. [3] Εὐστάθει. [4] Πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν· ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει. Δούλους καὶ δούλας μὴ ὑπερηφάνει, ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ φυσιούσθωσαν, ἀλλ' [5] [ὡς] εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν· μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι, ἵνα μὴ δοῦλοι εὑρεθῶσιν ἐπιθυμίας. Τὰς κακοτεχνίας φεῦγε· μᾶλλον δὲ περὶ τούτων ὁμιλίαν ποιοῦ.

V. Ταῖς ἀδελφαῖς μου προσλάλει ἀγαπᾶν [1] ἐν κυρίῳ καὶ τοῖς συμβίοις ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ πνεύματι. Ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου παράγγελλε ἐν ὀνόματι [2] Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπᾶν τὰς συμβίους, ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν [3] [αὐτοῦ]. Εἴ τις δύναται

7 cum Syr. A ... B σοι. — 8 cum Syr. A Arm. ... B Damasc. ἐπανορθώσῃς. — 9 cum Syr. A Arm. ... B ἵνα μηδέν σοι. — 10 Syr. Arm. πάντων χαρισμάτων. — 11 cum Syr. Arm. B ... A κυβερνῆται. — 12 cum A B Arm. ... Syr. ναῦν. — 13 ex coniect. cf. B νηῒ χειμαζομένῃ ... Syr. Arm. A χειμαζόμενος.

III. 1 cum Syr. Arm. ... A B ἀξιόπιστοι. — 2 cum Syr. B Arm. ... A om. — 3 cum A B ... Syr. Arm in veritate. — 4 cum A B ... Syr. Arm. ἀθλητής ... fragm. Syr. ap. Curet. vir fortis. — 5 cum Syr. Arm. Lat. A om. A B. — 6 Syr. om. δέ. — 7 cum Syr. Arm. ... A B om.

IV. 1 Syr. propter (διὰ). — 2 cum Syr. B Arm. Chrysost. ... A om. — 3 cum Syr. B Arm. ... A εὐσταθής. — 4 Syr. assiduae. — 5 cum Syr. Arm.

V. 1 cum Syr. ... A B Arm. τὸν κύριον. — 2 Syr. Arm. add. τοῦ κυρίου [ἡμῶν]. — 3 cum Syr. Arm. ... A B om. —

ܕܠܐܢܫܝܢ ܕܡܬܚܫܒܝܢ ܡܕܡ ܦܪܘܫܘܬܝ ܠܗܘܐ ܡܬܝܗܒܐ. ܡܛܠ ܕܐܢܫܝܢ ܕܒܥܝܢ ܡܢܟ
ܫܐܠܬܐ ܕܢܫܐܠܘܢ ܠܟ. ܕܒܥܕܢ ܠܐ ܠܗܘܐ ܣܥܪ. ܘܒܟܠ ܡܫܘܕܥܝܢ ܠܡܠܟܐ.
ܙܒܢܐ ܠܟܠ ܐܝܟ [4]ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܠܡܠܟܐ. ܘܐܝܟ ܐܢܫܐ ܕܝܕܥ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܡܠܟܘܬܐ.
ܘܢܬܕܡܐ ܠܐܠܗܐ. ܗܘܝܬ ܓܝܪ ܐܝܟ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܡܕܡ ܕܝܠܝܟ ܠܟ
ܣܓܝ ܗܘ ܕܝܗܒ ܘܠܐ ܣܢܝܩ. ܦܐܐ ܕܐܦ [5]ܐܢܬ ܡܫܡܫܬ ܠܗܘܢ. ܒܟܠ
ܡܕܡ ܐܠܐ ܠܗܘܐ ܣܢܝܩ ܢܦܫܟ. ܘܐܬܚܙܝ ܦܐܐ ܕܫܒܝܒ.

III. ܐܢܫܝܢ ܕܡܬܟܬܒܝܢ ܘܐܬܚܙܝܘ ܡܕܡ: ܘܡܫܠܡܝܢ ܒܚܠܡܐ ܢܦܫܬܐ
ܠܐ ܢܬܩܪܒܘܢ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܡܬܪܐ ܐܝܟ [1]ܐܠܗܘܬܐ ܕܟܠ. ܘܐܠܗܘܬܐ ܗܘ
ܓܝܪ ܥܠܬܐ ܕܟܠ ܘܪܝܫܐ. ܡܬܝܕܥ ܡܛܠ ܠܐܠܗܐ. [2]ܟܠ ܡܕܡ ܘܠܐ ܠܟ
ܕܢܦܫܟ. ܕܢܦܫܟ ܐܦ ܗܘ: ܗܘܐ ܣܢܝܩܘ ܥܠܝܗ: [3]ܡܢ ܟܠ ܕܐܝܬܘܗܝ.
ܗܘܝܘ ܡܬܟܢܝܢ ܒܙܒܢܐ ܠܗܘܢ ܕܡܫܒܚܝܢ ܡܢ ܙܒܢܐ. ܗܘܝܘ ܡܫܡܫܐ ܠܗܘܢ
ܕܠܗ ܠܗܘܢ ܙܒܢܐ. ܠܗܘܢ ܕܠܐ ܡܬܚܙܝܐ. ܠܗܘܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܐܢܫܝܢ. ܠܗܘܢ ܕܠܐ
[4]ܡܬܡܟܟ. ܠܗܘܢ ܕܠܐ ܚܙܐ. ܠܗܘܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܚܙܐ. ܠܗܘܢ ܕܠܡܬܒܪ ܒܟܠ
[5]ܐܡܬܝ ܡܢܟ ܡܬܚܙܝܢ.

IV. ܐܢܬܬܐ ܠܐ ܢܬܚܫܒܝܢ. ܡܛܠ ܡܢܗ ܐܢܬ ܗܘܝܬ ܚܕܐ ܕܠܗܘܢ.
ܡܕܡ ܠܐ ܢܬܠܒܟ ܠܟ ܡܢ ܙܒܢܐ. [1]ܐܦ ܠܐ ܐܢܬ ܠܗܘܐ ܡܕܡ [2]ܠܒܪ ܡܢ
ܙܒܢܐ ܕܐܠܗܐ. [3]ܐܠܐ ܕܝܢ ܡܛܠ ܐܢܬ. ܗܘܐ ܙܟܝܬܐ. ܒܟܠܗ ܢܗܘܘܢ ܐܢܫܝܢ.
[4]ܟܠ ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܪܐ ܡܢ ܥܡܗ. ܠܢܦܫܐ ܘܠܐܢܫܘܬܐ ܠܐ ܠܡܬܠ. ܐܠܐ [5]ܐܦܠܐ
ܕܝܢ ܢܬܬܠܝܢ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܠܡܬܟܣܝܘ ܕܐܠܗܐ ܡܛܪ ܢܗܘܘܢ ܦܠܚܝܢ.
ܕܢܬܠܘܢ ܒܫܪܪܐ ܡܛܪܬܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ. ܠܐ ܢܬܚܫܒܘܢ ܕܡܢ ܨܒܘ ܡܬܚܪܪܝܢ ܘܠܐ
ܢܬܟܣܘܢ ܒܢܦܫܐ ܕܡܬܢܟܦܐ. ܡܢ ܙܢܝܐ ܒܥܠܡܐ ܒܪܘܚ: ܡܛܪܬܐ ܕܝܢ
ܗܘܝܐ ܡܛܠܠܐ ܡܬܚܙܝܢ.

V. ܠܐܢܬܬܐ ܗܘܝܐ ܐܡܪ[1] ܕܢܣܒܢ ܒܥܠܝ: ܘܡܫܡܫܢ ܠܗܘܢ ܠܒܥܠܝܗܝܢ
ܒܟܠ ܡܕܡ. ܘܡܟܝܠ ܐܦ ܠܐܢܫܐ ܗܘܝܐ ܡܬܦܫܛ ܒܢܦܫܗ ܕܐܢܫ
ܢܬܬܠ ܡܬܚܙܐ. ܕܢܣܒܢ ܢܬܬܟܠܘܢ ܐܝܟ ܡܢܗ ܠܒܥܠܗ. ܠܐ ܐܝܬ ܡܪܐ

4 ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ Cod. β. — 5 Cod. α ܐܢܬ ܡܫܡܫ ܐܢܬ Cod. β et γ. —
III. 1 ܐܠܗܘܬܐ Syr. fragm. p. 198. — 2 ܟܠܗܘܢ Cod. β et γ. — 3 Cod. β et γ. om. Cod. α. — 4 ܡܬܡܟܟ Cod. β. — 5 Cod. α. ܐܡܬܝ Cod. β et γ. —
IV. 1 Cod. α. ܐܠܐ Cod. β et γ. — 2 ܠܒܪ Cod. β. — 3 ܠܐ ܐܦ Cod. γ. —
4 Cod. α. ܟܠܗ Cod. β et γ. — 5 ܠܐ ܐܦ Cod. γ. —
V. 1 ܐܢܬܬܐ Cod. β, ubi etiam additur statim ܠܒܥܠܝܗܝܢ maritos suos. —

ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν [4] τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο· καὶ ἐὰν γνωσθῇ [5] πλὴν τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται. Πρέπει [6] δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ [7] κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. Πάντα [8] [δὲ] εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω.

VI. Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς [1] ὑμῖν. Ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις· [2] μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο [3] [ἔχειν] [4] παρὰ [5] θεῷ. Συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, [6] συγκοιμᾶσθε, συνεγείρεσθε ὡς θεοῦ οἰκονόμοι [7] καὶ πάρεδροι καὶ [8] ὑπηρέται. [9] Ἀρέσκετε, ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' ου [10] [καὶ] τὰ ὀψώνια κομίσεσθε. Μήτις ὑμῶν [11] δεσέρτωρ εὑρεθῇ. Τὸ βάπτισμα [12] ὑμῶν [13] μενέτω ὡς ὅπλα, [14] ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία. [15] Τὰ δεπόσιτα ὑμῶν [16] τὰ [17] [ἀγαθὰ] ἔργα ὑμῶν, ἵνα [18] τὰ ἄκκεπτα [19] [ὑμῶν] ἄξια [20] θεοῦ κομίσησθε. [21] Μακροθυμήσατε [22] μετ' ἀλλήλων ἐν πρᾳότητι, [23] ὡς ὁ θεὸς [24] μεθ' ὑμῶν. [25] Ὀναίμην ὑμῶν διὰ παντός. Ὁ Χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει ἀλλὰ [26] θεῷ σχολάζει. Ἀσπάζομαι [27] τὸν μέλλοντα [καταξιοῦσθαι τοῦ] εἰς [28] Ἀντιόχειαν πορεύεσθαι [29] [ἀντὶ ἐμοῦ, [30] καθὼς διεταξάμην σοι]. [31] ἡ χάρις.

4 cum Syr. Lat. A B Arm. Antioch. Anton. ... A τοῦ κυρίου τῆς σαρκός. — 5 cum Syr. B Arm. ... A πλέον. — 6 cum Syr. Cod. β. γ A B ... Syr. Cod. α enim. — 7 cum Syr. Arm. Lat. A B Antioch. ... A κατὰ θεόν. — 8 cum Syr.

VI. 1 Syr. spectet in vos. — 2 cum Syr. Arm. B Antioch. Damasc. ... A praemitt. καί. — 3 cum B ... A σχεῖν ... Syr. Arm. om. — 4 cum Syr. B Arm. ... A ἐν. — 5 cum Syr. Arm. B (Codd. O V) ... reliqui Mss. ap. B et Met. θεοῦ. — 6 Syr. Cod. β om. exstat in Codd. α. γ. — 7 Syr. filii domus eius Arm. et domestici. — 8 Syr. Arm. ministri eius. — 9 cum A B ... Syr. Arm. placete ei et servite ei. — 10 cum A B ... Syr. Arm. om. καί. — 11 cum A Arm. ... B Cod. August. δεσερτωρευθῇ (Cod. Nydpr. διασαλευθῇ; Dressel in editione nullam lectionis varietatem notavit). Syr. dub. (desciscat). — 12 Syr. Cod. α vobis β. γ apud vos. (Arm. in vobis). Num legendum παρ' ὑμῖν? — 13 cum A B Arm. ... Syr. erit (sit); ex scribendi errore pro manebit. — 14 ἡ πίστις — ἡ ἀγ. — ἡ ὑπομ. apud Syr. Arm. polysyndeton: et-et-et. — 15 Syr. Arm. thesauri. — 16 Syr. add. sint. — 17 cum Syr. — 18 Syr. donum. — 19 Syr. Arm. om. — 20 cum Syr. B Arm. ... A om. — 21 cum A ... B μακροθυμεῖτε. — 22 cum Syr. Arm. Damasc. ... A B add. οὖν. — 23 cum A Syr. Arm. ... B καί. — 24 cum Syr. Arm. B ... A ὑμῶν. — 25 Syr. Arm. gaudeo in vobis. — 26 Syr. Deo paratus est ut se subiiciat. Arm. Deo paratus est. Syr. fragm. ap. Cur. constanter Deo paratus est. — 27 Syr. qui consentiens est (om. καταξιοῦσθαι) similiter Arm. qui paratus est. — 28 cum Syr. ... A B Arm. Συρίαν. — 29 cum Syr. — 30 cum Syr. — 31 cum Syr. Cod. α.

ܒܚܝܠܐ ܠܡܫܡܫܘ ܒܬܫܡܫܬܐ ܠܐܠܗܐ ܕܫܪܪܗ ܕܥܡܗ ܢܗܘܐ ܕܠܐ ܡܫܬܘܕܥܐ.
ܠܐ ܡܫܬܘܕܥ ܐܢܐ. ܠܐ ܐܬܟܢܫܘ ܠܘܬ ܡܢ [2]ܐܣܛܘܡܐ ܐܫܬܠܚܘ ܠܗ. ܗܠܐ
[3]ܕܝܢ ܠܘܩܕܐ ܘܫܥܬܐ ܕܡܫܬܘܕܥܝܢ ܕܡܫܡܫܢܐ [4]ܕܐܣܛܘܡܐ ܢܗܘܘܢ
ܡܫܬܘܕܥܝܢ. ܕܢܗܘܐ ܙܕܩ ܠܟܠܢ ܘܠܐ ܠܒܪܝܬܐ. [5]ܢܫܬܡܫ ܕܝܢ ܠܐܠܗܐ.
ܕܐܠܗܐ ܢܗܘܐ.

VI. ܗܘܝܬ ܫܢ̈ܝܢ [1]ܒܐܣܛܘܡܐ ܕܐܦ ܐܠܗܐ ܚܙܐ ܠܟܠܢ. ܐܢܐ
ܕܗܘܐ ܚܠܦ ܢܦܫ̈ܬܗܘܢ ܕܐܢܫ ܕܡܬܟܢܫܝܢ [2]ܠܐܣܛܘܡܐ. ܘܡܫܡܫܢܐ
ܘܡܫܡ̈ܫܢܐ. ܟܕܗܘܝ ܕܗܘܐ ܠܟ ܡܢܬܐ ܠܟܠ ܐܠܗܐ. ܟܡܠܐ ܟܡ ܫ̈ܢܝܐ.
ܟܡܐ ܠܘܩܕܐ ܟܡ ܫ̈ܢܝܐ. ܘܥܘܠܐ ܟܡ ܫ̈ܢܝܐ. ܫܥܐ ܟܡ ܫ̈ܢܝܐ [3]ܕܡܟܐ
ܟܡ ܫ̈ܢܝܐ. ܡܫܡܫ ܟܡ ܫ̈ܢܝܐ. ܐܝܟ ܥܒܕ̈ܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܟܠܗ ܟܠܗܘܢ
ܘܡܫܡ̈ܫܢܘܗܝ. ܫܪܪܐ ܠܗ ܘܡܫܡܫܢܘܗܝ. ܕܐܡܪܝܢ ܡܢܗ [4]ܐܣܛ̈ܘܡܐ.
ܠܐ ܐܢܫ ܡܫܡܫܝܢ ܢܫܪܪ. ܡܫܬܘܕܥܝܢ ܕܗܘܐ [5]ܠܟܠܢ ܐܝܟ ܕܚܠܐ.
ܘܡܫܡܫܢܐ ܐܝܟ ܡܫܬܘܕܥܐ. ܘܡܫܡܫ ܐܝܟ ܢܦܫܐ. ܘܡܫܬܘܕܥܐ ܐܝܟ
[6]ܟܠܗ ܕܚܠܐ. ܠܟܠܢ ܢܗܘܘܢ ܠܡܫܡܫܢ ܠܟܠ. ܕܐܡܪܝܢ ܡܫܬܘܕܥܐ ܕܐܠܗܐ
ܐܝܟ ܕܙܕܩ. ܕܗܘܐ ܢܫܪܪܐ ܘܡܫܡܫܢ ܠܟܠ ܫ̈ܢܝܐ ܒܡܫܡܫܢܐ ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ
ܠܡܫܡܫ. ܐܢܐ ܗܘ ܐܢܐ ܟܡܢ [7]ܟܡܐ. ܒܬܫܡܫܬܐ ܟܠ ܠܗ ܡܫܬܘܕܥ
ܟܠܗ ܢܫܪܪܗ. ܐܢܐ ܠܐܠܗܐ ܡܫܡܫ ܕܡܫܬܘܕܥܝܢ. ܥܠܠ ܐܢܐ ܡܫܡܫ ܕܗܘܐ ܐܢܫ
ܕܡܫܡܫ ܕܐܬܠܠ [8]ܠܐܢܛܝܘܟܝܐ ܚܕܐ ܐܝܟ [9]ܕܡܫܡܫܢܘܬ܀ [10]ܡܫܡܫ܀

2 Cod. *α*. ܐܣܛܘܡܐ Cod. *β* ܐܣܛܘܡܐ Cod. *γ*. — 3 cum Cod. *β* et *γ*. ܠܘܩܕܐ Cod. *α*. — 4 Cod. *α* ܕܐܣܛܘܡܐ Cod. *β* ܕܐܣܛܘܡܐ Cod. *γ*. — 5 ܢܫܡ ܠܐ Cod. *γ*. —

VI. 1 Cod. *α*. ܒܐܣܛܘܡܐ Cod. *β* ܒܐܣܛܘܡܐ Cod. *γ*. — 2 Cod. *α*. ܠܐܣܛܘܡܐ Cod. *β* ܠܐܣܛܘܡܐ Cod. *γ*. — 3 ܕܡܟܐ ܟܡ ܫ̈ܢܝܐ om. Cod. *β*. — 4 ܐܣܛܘܡܐ Cod. *β*. — 5 Cod. *α*. ܠܟܠܢ Cod. *β* et *γ*. — 6 ܟܠܗ Cod. *γ*. — 7 ܟܡܐ ܠܐ Cod. *β*. — 8 Petermann ܠܐܢܛܝܘܟܝܐ Antiochiam e margine in textum venisse et legendum putat ܠܣܘܪܝܐ in Syriam. Vix crediderim. — 9 ܕܡܫܡܫܢܘܬ Cod. *γ*. — 10 Cod. *α*. ܡܫܡܫ Cod. *β* ܡܫܡܫ ܡܫܡܫ Cod. *γ*. —

ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ.

Ἰγνάτιος [ὁ καὶ Θεοφόρος] τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς [1] καὶ [2] πεπληρωμένῃ, τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον, [3] ἄτρεπτον, [4] ἡνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην [5] κατὰ πρόθεσιν ἀληθινὴν, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς [6] Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἀξιομακαρίστῳ τῇ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἐν ἀμώμῳ [7] χαρᾷ χαίρειν.

I. Ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγάπητον [1] ὑμῶν ὄνομα, ὃ κέκτησθε [2] φύσει δικαίᾳ [3] [καὶ] κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην [4] Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, [5] [ὅτι] μιμηταὶ ὄντες θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι [6] θεοῦ τὸ συγγενικὸν ἔργον [7] ὑμῶν [8] σπουδαίως ἀπηρτίσατε· ἀκούσαντες [9] γὰρ [10] με δεδεμένον [11] ἀπὸ Συρίας ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος, ἐλπίζοντα [12] ταῖς προσευχαῖς ὑμῶν [13] [ἐπιτυχεῖν] ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι, ἵνα [14] διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι [15] θεοῦ, [16] ἰδεῖν ἐσπουδάσατε· ἐπεὶ οὖν τὴν πολυπληθίαν ὑμῶν ἐν ὀνόματι θεοῦ [17] ἀπείληφα ἐν Ὀνησίμῳ τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ [18] ὑμῶν ἐπισκόπῳ, ὃν εὔχομαι κατὰ [19] Ἰησοῦν Χριστὸν ὑμᾶς ἀγαπᾷν καὶ πάντας ὑμᾶς [20] ἐν ὁμοιώματι αὐτοῦ εἶναι· εὐλογητὸς γὰρ ὁ χαρισάμενος ὑμῖν ἀξίοις οὖσι τοιοῦτον [21] ἐπίσκοπον· — ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾷν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, [22] ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ.

Inscr. 1 cum Syr. Lat. A Mss. B ... om. *καί* Arm. A et al. Mss. B. — 2 cum Syr. et repleta Lat. B repletae ... A B Arm. *πληρώματι*. — 3 cum Arm. A B ... Syr. *καὶ ἄτρεπτον*. — 4 Syr. Arm. perfecta. — 5 cum Syr. in proposito veritatis ... A B Arm. *ἐν πάθει ἀληθινῷ*. — 6 A B add. *καί*. — 7 cum Syr. B ... A *χάριτι*.

I. 1 cum Syr. B ... Arm. A *σου*. — 2 Syr. in natura in voluntate proba et iusta (in voluntate proba, ex margine in textum irrepsisse videtur). — 3 cum Syr. Cod. β B (Mscr. Bodlei.) ... Cod. γ A B om. *καί*. — 4 cum Syr. ... *ἐν Ἰ. Χρ.* A *ἐν Χρ. Ἰ.* Lat. A B. — 5 cum Lat. A (Syr.?) ... om. *καί* A B. — 6 cum Syr. A ... Lat. A *Χριστοῦ τοῦ θεοῦ* ... B *Χριστοῦ*. — 7 cum Syr. et Arm. ... om. A B. — 8 cum Syr. in festinatione Arm. cum amore ... A B *τελείως*. — 9 cum A B Syr. Cod. γ ... Cod. β Arm. om. *γάρ*. — 10 cum B ... A om. Syr. dub. — 11 cum A B ... Arm. in Syria ... Syr. ab operibus (ex calami lapsu). — 12 cum Syr. Arm. Lat. B ... A B *τῇ προσευχῇ*. — 13 cum A B ... Syr. Arm. om. *ἐπιτυχεῖν*. — 14 cum Syr. ... Lat. A (Cod. Caj.) om. *διὰ τοῦ* A Lat. A (Cod. Mont.) *διὰ τοῦ ἐπιτ. μαρτυρίου*. B *διὰ τοῦ μαρτ.* om. *ἐπιτ.* ... apud Arm. locus corruptus est. — 15 cum Syr. ... Lat. A (Cod. Caj.) om. *θεοῦ* . . A B *τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκόντος θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν*. — 16 cum Syr. Lat. A ... Arm. similiter ... A B om. — 17 cum A B Arm. ... Syr. accepimus. — 18 A add. *δὲ ἐν σαρκί*. — 19 Syr. add. *τὸν κύριον ἡμῶν*. — 20 cum Syr. B ... A (Arm.?) *αὐτῷ ἐν ὁμοιότητι*. — 21 cum Syr. ... A add. *κεκτῆσθαι*. B *κεκτῆσθαι ἐν Χριστῷ*. — 22 cum A B ... Syr. ut studeatis (*ὅπως σπουδάσητε?*) Arm. similiter.

[1] ܕܝܠܗ : ܕܐܝܓܢܛܝܘܣ : ܕܠܘܬ : ܐܦܣܝܐ *

[2] ܐܝܓܢܛܝܘܣ ܕܗܘ ܐܬܐܦܘܪܘܣ. ܠܥܕܬܐ ܕܡܒܪܟܐ ܒܪܒܘܬܗ
ܕܐܠܗܐ ܐܒܐ܂ ܘܡܫܡܠܝܐ ܠܗܿ ܕܓܒܝܬܐ ܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡܐ. ܕܬܗܘܐ ܒܟܠܙܒܢ
ܠܫܘܒܚܐ ܕܡܩܘܝܐ ܘܠܐ ܡܫܬܚܠܦ. ܘܡܫܡܠܝܐ ܘܓܒܝܐ [3] ܒܚܫܐ ܕܫܪܪܐ.
ܒܨܒܝܢܗ ܕܐܒܘܗܝ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܢ. ܠܗܿ ܕܫܘܝܐ ܠܛܘܒܐ.
ܠܗܿ ܕܐܝܬܝܗܿ ܒܐܦܣܘܣ ܒܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܚܕܘܬܐ ܕܠܐ ܡܘܡܐ
ܣܓܝ ܫܠܡ *

I. ܡܛܠ ܕܡܩܒܠ ܠܟܝ ܒܐܠܗܐ ܫܡܟܝ ܗܘ ܕܚܒܝܒ ܣܓܝ:
ܗܘ ܕܩܢܝܬܝ ܒܟܝܢܐ ܟܐܢܐ ܘܙܕܝܩܐ: [1] ܘܐܦ ܒܗܝܡܢܘܬܐ
ܘܒܚܘܒܐ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܦܪܘܩܢ: ܘܐܬܕܡܝܬܝ ܠܡܪܚܡܢܐ ܕܐܠܗܐ.
[2] ܘܐܬܚܡܬܝ ܐܢܬܝ ܒܕܡܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܓܡܪܬܝ ܐܝܟܢܐ ܕܚܝܠܐ ܦܘܠܚܢܟܝ.
[3] ܟܕ ܫܡܥܬܘܢ ܕܐܬܐܣܪ ܐܢܐ ܡܢ [4] ܡܣܘܪܝܐ ܥܠ ܐܦܝ ܫܡܐ ܘܣܒܪܐ ܕܝܠܢ.
ܡܣܬܒܪ ܐܢܐ ܒܨܠܘܬܟܘܢ ܕܐܬܐܟܠ ܡܢ ܚܝܘܬܐ ܒܪܗܘܡܝ. ܕܒܗ ܗܕܐ
ܕܡܣܟܐ ܐܢܐ ܠܗ ܐܫܟܚ ܚܠܩܐ ܕܐܗܘܐ ܬܠܡܝܕܐ ܕܐܠܗܐ. [5] ܐܬܚܦܛܬܘܢ
ܕܐܬܝܢ ܘܚܙܘܢܢܝ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܐܣܬܩܒܠܬܘܢ ܡܢܟܘܢ ܒܫܡܗ ܕܐܠܗܐ:
ܒܐܢܣܝܡܘܣ ܗܘ ܕܐܒܘܟܘܢ [6] ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܚܘܒܐ ܕܠܐ ܡܬܡܠܠܐ:
ܗܘ ܕܡܨܠܐ ܐܢܐ ܒܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܥܠܝܟܘܢ ܕܬܚܒܘܢܝܗܝ: [7] ܘܟܠܟܘܢ ܬܗܘܘܢ
ܒܕܡܘܬܗ. ܡܒܪܟ ܗܘ ܓܝܪ ܗܘ ܕܝܗܒ ܠܟܘܢ ܕܐܝܟ ܗܢܐ [8] ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܐܝܟ ܕܫܘܝܢ ܐܢܬܘܢ. ܐܢܐ ܡܛܠ ܕܣܘܥܪܢܐ ܠܐ ܦܩܚ ܠܝ ܕܐܟܬܘܒ ܣܓܝܐܬ.
ܡܛܠ ܗܢܐ ܦܝܣܬ ܕܐܬܐ ܠܘܬܟܘܢ ܕܐܬܚܙܝܟܘܢ ܒܚܘܒܐ ܕܐܠܗܐ.

1 ܐܓܪܬܐ ܕܐܝܓܢܛܝܘܣ ܕܠܘܬ ܐܦܣܝܐ Cod. γ. — 2 ܐܝܓܢܛܝܘܣ ܕܗܘ ܐܬܐܦܘܪܘܣ Cod. γ. — 3 Peterm. legendum esse censet ܒܚܫܐ sed et Cod. γ legit ܒܚܫܐ.

I. 1 om. Cod. γ. — 2 ܘܐܬܚܡܬܘܢ Cod. γ. — 3 Cod. γ addit ܓܝܪ. — 4 ܡܣܘܪܝܐ Cod. γ. Sed legendum est cum Peterm. et Curet. (ed. I) ܡܣܘܪܐ. — 5 legendum videtur ܐܬܚܦܛܬܘܢ ܐܢܬܘܢ ܕܬܚܙܘܢܢܝ (cf. Arm.). — 6 ܐܦܣܩܘܦܐ Cod. γ. — 7 ܘܟܘܠܟܘܢ Cod. γ. — 8 ܐܦܣܩܘܦܐ Cod. γ. —

II. Ὅταν γὰρ μηδεμία [1] ἐπιθυμία [2] ἐνείρισται ἐν ὑμῖν ἡ δυναμένη ὑμᾶς βασανίσαι, ἄρα κατὰ θεὸν ζῆτε. [3] Περίψημα ὑμῶν ἐγὼ, καὶ ἁγνίζομαι ὑπὲρ ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου [4] τοῖς αἰῶσιν. [5] Οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικὰ, ὥσπερ οὐδὲ ἡ πίστις τὰ τῆς ἀπιστίας, οὐδὲ ἡ ἀπιστία τὰ τῆς πίστεως. Ἃ [6] δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν, ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρὸς, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ [7] ἀγάπη ὁδὸς ἡ [8] ἀναφέρουσα εἰς θεόν.

III. [1] Ὑπὲρ [2] πάντων [3] [δὲ] τῶν ἀνθρώπων [4] προσεύχεσθε· ἔστιν γὰρ [5] αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας, ἵνα θεοῦ τύχωσιν. [6] Ἐπιτρέψατε αὐτοῖς [7] ἐκ τῶν ἔργων [8] ὑμῶν μαθητευθῆναι· πρὸς τὰς ὀργὰς αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινόφρονες γίνεσθε [9] καὶ πραεῖς, πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς [10] ἀντιτάξατε προσευχὰς, πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν ὑμεῖς [11] ἑδραῖοι τῇ πίστει, πρὸς τὸ ἄγριον αὐτῶν ὑμεῖς ἥμεροι [12] [γίνεσθε καὶ ἡσύχιοι], μὴ σπουδάζοντες [13] ἀντιμιμήσασθαι αὐτοὺς [14] τῇ δὲ ἐπιεικείᾳ μιμηταὶ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι· [15] — τίς πλέον ἀδικηθῇ, τίς ἀποστερηθῇ, τίς ἀθετηθῇ; — [16] οὐχ ὅτι ἐπαγγελία τὸ ἔργον, [17] ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως ἐάν τις εὑρεθῇ εἰς τέλος. Ἄμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι [18], ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι, ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσσῃ καὶ δι' ὧν σιγᾷ γινώσκηται.

II. 1 cum Syr. Arm. B ... A ἔρις. — 2 cum A ... Syr. plantata est. Lat. A complexa est. B ὑπάρχει. — 3 cum A ... Syr. Arm. gaudeo in vobis et supplico pro vobis. — 4 Syr. praemitt. πᾶσι. — 5 Syr. Lat. A Antioch. add. enim. — 6 Syr. enim. — 7 Syr. Arm. amor vester. — 8 Syr. Arm. add. in altum.

III. 1 A B Arm. καὶ ὑπέρ. — 2 cum Syr. ... A B Arm. τῶν ἄλλων. — 3 Syr. Arm. om. δέ. — 4 A B add. ἀδιαλείπτως. — 5 cum Syr. B ... A Lat. B add. ἐν. — 6 Syr. legisse vid. μᾶλλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων ὑμῶν μαθητευθῶσι. — 7 A κἂν ἐκ τ. ἔ. — 8 cum Syr. ... A B ὑμῖν. — 9 cum B Syr. Arm. om. A. — 10 Syr. vos fuistis orantes. Videtur legisse cum B ἀντιτάξατε προσευχὰς, sed imperativum cum verbo finito permutavit. — 11 fortasse Syr. cum B legit ἑδραῖοι στήκετε τῇ πίστει. — 12 cum Syr. sitis pacifici et tranquilli ... A Arm. om. — 13 Syr. ne miremini eos. Sed lege ne imitemini eos (Cur. ed. 1. Petermann). — 14 Syr. paulo inverso ordine: simus autem imitatores domini nostri in mansuetudine. Sed ordo in textum receptus ab Arm. A B commendatur. — 15 Syr. add. καί. — 16 cum Syr. non quod promissio est factum. A οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον. — 17 Syr sed (nisi) quod in vi fidei invenietur homo usque ad finem. Sed legisse vid. ut A. — 18 Syr. legisse vid. εἶναί τι.

II. ܡܛܠ ܗܢܐ ܕܠܐ ܢܬܚܙܐ ܠܟܘܢ ܚܕܐ ܡܢ [1]ܐܦܝܣܩܘܦܐ: ܐܦ ܕܝܢ
ܡܫܡܫܢܐ [2]ܡܫܝܚܝܐ ܠܟܘܢ: ܗܘܐ ܕܐܠܗܐ ܬܒܥܝܢ ܐܢܬܘܢ. [3]ܚܙܐ ܐܢܐ
ܠܟܘܢ: ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܥܠ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒܐܠ ܕܡܫܡܫܢܐ ܠܟܠܗܘܢ
ܬܠܡܝܕܐ. ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܐܬܬܢܝܚ ܡܢ ܐܒܐ. ܐܘܟܝܠ ܕܡܫܬܡܥܝܢ ܠܐ ܡܬܚܫܒ.
ܐܝܟ ܕܐܒܘܢ ܦܪܘܩܢܐ. ܐܘܟܝܠ ܕܐܦ ܠܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܠܗܝܐ [4]ܕܡܫܡܫܝܢ
ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܘܠܐ ܫܘܦܪܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ [5]ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܒܪܘܚ
ܡܫܡܫܝܢ ܐܦ ܕܩܕܝܫ ܘܪܘܚܢܐ ܐܢܘܢ. ܕܥܕܬܐ ܡܫܝܚܐ [6]ܥܠ ܡܛܠ
ܡܫܡܫܝܢ. ܘܡܬܚܫܚܝܢ ܐܝܟܢ ܠܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܐܒܐ. ܘܡܬܚܙܝܢ ܐܝܟ
ܠܢܘܗܪܐ ܒܡܠܘܐ ܕܢܘܡܘܣܐ ܕܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܕܢܚܬ. [7]ܘܡܬܚܙܝܢ
ܒܥܠܡܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܢܘܗܪܐ ܕܥܠܡܐ. [8]ܘܡܬܩܠܣܝܢ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ.
ܘܡܫܡܫܝܢ ܐܦ ܠܫܘܒܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܒܟܠ ܕܘܟܐ.

III. ܟܠܗ ܥܠ ܗܠܝܢ ܩܘܡܝܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܗܘܐ ܗܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܘܐܠܗܘܬܐ
ܕܢܗܘܘܢ ܠܠܗܘܬܐ. ܡܢ ܬܚܝܬܝܗܘܢ ܗܟܢ ܕܡܬܬܒܝܢ. ܒܗܘܢ ܡܫܡܫܝܢ
ܩܕܡܝܐ. ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܟܠ ܩܘܡ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܒܗܘܢ ܕܒܩܘܪܒܢܐ ܐܝܟ
ܕܗܘܝܢ ܡܬܚܙܝܢ. ܘܒܗܘܢ ܡܫܡܫܝܢ ܐܝܟ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܘܒܗܘܢ
[1]ܡܬܚܫܒܝܢ ܗܘܘ ܡܫܝܚܐ ܘܫܠܝܚܐ. ܘܠܐ [2]ܬܬܕܡܘܢ ܠܗܘܢ ܗܘܝܬܘܢ
ܕܝܢ ܡܫܡܫܢܐ ܒܟܠ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܘܕܝܢܐ ܗܢܐ ܕܡܠܟ ܘܡܬܚܙܝܢ
ܘܡܬܚܙܝܢ. ܠܗ ܕܡܫܡܫܢܐ ܗܘ ܠܟܠܐ. ܐܠܐ ܕܟܝܢܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܢܬܚܙܐ
ܐܝܟ ܕܡܛܠ ܠܟܝܢܐ. [3]ܡܛܠ ܗܕܐ ܕܗܘܐ ܗܟܢ ܐܝܟ ܕܝܢ ܐܢܬܘܢ
ܡܬܚܙܝܢ. ܐܘ ܕܗܘܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܝܢ ܠܐ ܐܢܬܘܢ. ܕܟܝܢ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢܐ ܢܗܘܘܢ:
ܘܟܝܢ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢܐ ܢܫܬܡܥ.

II. 1 cum Cod. γ. ܐܦܝܣܩܘܦܐ Cod. β. — 2 Peterm. corrigit ܡܫܡܫܢܐ. — 3 l. ܚܙܐ. — 4 ܕܡܫܡܫܝܢ Cod. γ. — 5 Peterm. supplet ܐܝܟ. — 6 ܡܛܠ Cod. γ. — 7 Cod. γ addit ܐܝܟ. — 8 ܘܡܬܚܙܝܢ Cod. γ. —

III. 1 l. ܡܬܚܫܒܝܢ. — 2 l. ܬܬܕܡܘܢ ܠܐ ne imitemini eos. Curet. (ed. 1) Peterm. — 3 Cod. γ addit ܕܝܢ. —

IV. [1] Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὅ ἐστι σκάνδαλον τοῖς [2] ἀπιστοῦσιν, [3] ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς [4] τοῦ κυρίου [5] καὶ τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν [6] ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη [7] ἀπὸ τοῦ ἀστέρος. [8] Ἔνθεν [9] φανερουμένου υἱοῦ [10] ἐλύετο μαγεία, καὶ πᾶς δεσμὸς [11] ἠφανίζετο [12] καὶ παλαιὰ βασιλεία [καθηρεῖτο] καὶ ἄγνοια κακίας διεφθείρετο. Ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο [13] διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν· ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανε τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον.

ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ.

Ἰγνάτιος [ὁ καὶ θεοφόρος] τῇ ἠλεημένῃ ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου ἐκκλησίᾳ, ἥτις [1] προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων ἀξιόθεος, [2] ἀξιοπρεπής, ἀξιομακάριστος, ἀξιέπαινος, [3] ἀξιομνημόνευτος, [4] ἀξιεπίτευκτος καὶ προκαθημένη [5] ἐν ἀγάπῃ, [καὶ] [6] χριστόνομος [7] ἄμωμος πλεῖστα χαίρειν.

I. [1] Ἐπευξάμενος θεῷ [2] ἐπιτυχεῖν ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόθεα πρόσωπα [3] [οὓς καὶ πάλαι ᾐτούμην λαβεῖν], [4] νῦν [5] δεδεμένος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐλπίζω ὑμᾶς ἀσπάσασθαι, ἐάνπερ [6] θέλημα ᾖ τοῦ ἀξιωθῆναί με εἰς τέλος [7]. Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ εὐοικονόμητός ἐστιν, ἐάνπερ [8] εἰς πέρας

IV. 1 Syr. adorat s. incurvat se. Item Arm. et fragm. Syr. ap. Cur. — 2 Syr. ἀπειθοῦσιν? sed Arm. et fragm. Syr. apud Curet. ut A. — 3 Syr. Arm. ὑμῖν ... fragm. Syr. ut A. — 4 A B Arm. et duo fragmenta Syr. ap. Cur. ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου Cod. γ add. καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ. — 5 A B Arm. om. καί. — 6 Syr. Arm. ex scribendi errore: in lenitate pro in tranquillitate. — 7 cum Syr. ... A B Arm. om. Sed ἀπὸ τοῦ ἀστέρος cum sequentibus videtur coniungendum esse. Legere placet: Ἔνθεν, ἀπὸ τοῦ ἀστέρος υἱοῦ φανερωθέντος, ἐλύετο κτλ. — 8 cum Syr. B ... A ὅθεν. — 9 cum Syr. ... A θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου. — 10 Syr. coepit cessare. — 11 Syr. destrui (evanescere). — 12 Syr. om. καθηρεῖτο ... A κακίας ἄγνοια καθηρεῖτο καὶ παλ. βασ. διεφθ. quod fortasse praeferendum est. — 13 cum A B ... Syr. et solutio mortis meditata fuit.

Inscr. 1 Lat. A B add. καί ... om. B Syr. 1. 2. — 2 cum A B ... Syr. 1 digna vita. — 3 cum Syr. 1 digna recordatione ... A B Arm. 1. 2 Syr. 2 om. — 4 A B Arm. 1. 2 Syr. 2 add. ἀξιόαγνος, quod fortasse pro ἀξιομνημόνευτος legendum est. — 5 cum Syr. 1 Lat. A ... A B Arm. 1. 2 Syr. 2 τῆς ἀγάπης. — 6 cum Syr. 1 perfecta in lege Christi Lat. A Arm. 1. 2 Syr. 2 Christi habens legem A χριστώνυμος. — 7 cum Syr. 1 ... A B Arm. 1. 2 Syr. 2 πατρώνυμος.

I. 1 cum Syr. 1 Lat. A Lat. B Simeon Metaphr. Syr. 2 ... A B Arm. 1. 2 ἐπεὶ εὐξάμενος. — 2 cum Syr. 1 reliqui ἐπέτυχον. — 3 cfr. nota ad textum Syr. — 4 cum Syr. 1. Arm. 1 ... A B om. — 5 Lat. A B Arm. 2 add. γάρ. — 6 cum Syr. 1. 2. Lat. A B ... A Arm. 1 add. τοῦ θεοῦ. — 7 A B add. εἶναι. — 8 cum Syr. 1. Arm. 1. ... A B χάριτος. Syr. 2. Arm. 2. εἰς πέρας χάριτος. B εἰς πέρας post κλῆρόν μου. —

IV. ܦܓܪܐ ܦܪܝܫ ܒܓܠܓܠܐ: ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ[1] ܠܬܘܠܕܬܐ ܠܐܢܫܝܢ ܕܠܐ
ܡܬܚܫܚܝܢ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܕܥܘܪܒܐ ܡܫܬܐ ܕܠܚܡܐ. ܐܬܚܫܒ ܡܢ ܐܢܫܘܬܗ
ܕܠܚܡܐ ܗܘܐ. ܡܬܡܨܝܢܘܬܐ ܕܥܘܡܩܐ ܘܡܣܡܘܟܘ[2] ܕܫܡܝܢ: ܘܠܐܠܗܐ ܦܐܪܐ ܕܡܫܚܐ
ܘܐܡܥܒܕܢܘ[3] ܒܢܝܫܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܟܕ ܒܥܒܕܐ[4] ܘܥܠܐ[5] ܒܝܫܘܬܗ
ܕܒܪܐ ܫܪܝܪ ܢܦܠܐ ܣܢܝܩܘܬܐ. ܘܟܠ ܐܢܫܘܬܐ ܢܬܚܝܒ ܘܡܬܚܝܒܘܬܐ ܒܡܫܒܚܬܐ
ܘܡܬܚܝܒܬܐ ܕܚܫܒܐ ܐܟܪܐ ܗܘܬ. ܡܢ ܗܝܕܐ[6] ܐܬܒܪܝܘ ܐܚܝܕܐ[7] ܟܠ ܡܕܡ
ܡܢܝܪܘ ܘܡܢ ܘܬܐ ܡܬܚܫܒܐ ܗܘܐ. ܘܗܘܐ ܗܘܐ ܫܘܪܝܐ ܠܟܠܡܕܡ ܕܒܠܟܐ ܡܬܚܫܒܐ:
[8] ܫܠܡܬ:

ܐܓܪܬܐ. ܕܬܠܬ:

[1] ܕܠܘܬ: ܕܦܘܠܘܣ: ܐܦܘܠܠܘܢܝܘܣ *

ܐܦܘܠܠܘܢܝܘܣ ܕܗܘ ܠܐܣܟܘܠܝܘܣ[2]: ܫܠܡܐ ܕܐܢܫܐ ܒܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ
ܡܢܟܘܢ: ܟܠ ܕܐܝܬ ܒܟܠܗܝܢ[3] ܕܐܝܟ ܕܟܠܗܘܢ ܕܝܘܩܢܐ: ܕܫܠܝܐ ܠܐܠܗܐ.
ܡܠܐ[4] ܒܟܠ ܘܫܪܝܪ ܘܡܬܚܫܒܬܐ[5] ܘܡܬܒܢܝܢ: ܡܠܐ ܠܡܬܚܫܒ
ܘܥܠ[6] ܒܟܠ ܒܪܘܚܐ: ܘܡܬܚܫܒܬܐ ܒܚܡܝܡܘܬܗ ܘܡܫܝܚܐ ܕܠܐ ܡܬܚܫܒ.
ܩܘܡܘ ܫܠܡ:

I. ܡܢ ܩܕܝܡ ܢܒܥܬ ܠܐܠܗܐ ܕܐܬܚܙܝ ܕܐܚܐ ܩܘܪܢܬܝܐ. ܗܢܘܢ
ܕܩܪܝܢ ܠܐܠܗܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܟܕ ܐܡܪ ܐܢܐ ܒܟܘܠܗ ܡܫܝܚܐ[1] ܡܬܒܢܝܢܐ
[2] ܕܐܬܩܪܝܘ ܘܐܬܟܠܠ[3] ܒܡܬܚܫܒܢ. ܠܝ ܢܗܘܐ ܗܘܐ ܒܝܘܡܐ ܕܐܬܚܙܝ
ܒܥܘܡܩܐ. ܫܘܪܝܐ ܚܙܝ ܢܒܥܬ[4] ܐܬܩܪܝܘܢ. ܠܝ ܐܬ ܐܬܚܙܝ

IV. 1 ܬܘܠܕܬܐ Cod. γ. — 2 Cod. γ addit ܘܡܣܡܘܟܘ. — 3 l. ܒܢܝܚܘܬܐ in tranquillitate Peterm. — 4 Peterm. l. ܒܥܒܕܐ sive ܥܒܕܐ. — 5 ܕܒܝܫܘܬܗ Cod. γ. — 6 ܐܬܒܪܝܘ Cod. γ. — 7 ܟܠ ܡܕܡ Cod. γ. — 8 ܫܠܡܬ ܐܓܪܬܐ ܕܬܪܬܝܢ Cod. γ. —

1 Cod. γ ܐܓܪܬܐ ܕܬܠܬ, ceteris omissis. — 2 Cod. γ ܠܐܣܟܘܠܝܘܣ. — 3 Cod. γ ܒܟܠܗܝܢ. — 4 Cureton l. ܫܠܐ (ἀξιοπρεπής). — 5 Peterm. l. ܘܡܬܚܫܒܬܐ (ἀξίαγνος). — 6 Cod. γ ܒܟܠ. —

I. 1 Cod. γ ܐܢܐ ܡܫܝܚܐ. — 2 Peterm. vocem ܕܐܬܩܪܝܘ ex errore huc translatam censet. Fortasse Syrus paullo supra in graeco exemplari legit οὓς καὶ πάλαι ηὐχόμην λαβεῖν, i. e. ܕܐܬܩܪܝܘ ܡܢ ܩܕܝܡ ܒܥܐ ܕܐܬܩܪܝܘܢ, quae quidem verba ex errore partim transposita, partim omissa sunt. Nimirum cum infra ܘܐܬܟܠܠ sequeretur, calamus facillime aberrare potuit. — 3 Cod. γ ܘܐܬܟܠܠ ܡܫܝܚܐ. — 4 Cod. γ ܐܬܩܪܝܘܢ. —

ἐπιτύχω τὸν κλῆρόν μου ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν [9] [τῷ παθεῖν]. Φοβοῦμαι γὰρ τὴν ὑμῶν ἀγάπην, μὴ αὐτή με ἀδικήσῃ. Ὑμῖν [10] γὰρ εὐχερές ἐστιν, ὃ θέλετε ποιῆσαι, ἐμοὶ δὲ δύσκολόν ἐστι τοῦ θεοῦ ἐπιτυχεῖν, ἐάνπερ ὑμεῖς [11] μὴ φείσησθέ μου.

II. Οὐ γάρ ἐγώ ποτε [1] ἄλλον ἕξω καιρὸν τοιοῦτον θεοῦ ἐπιτυχεῖν, οὔτε ὑμεῖς ἐὰν σιωπήσητε, [2] κρείττονι ἔργῳ ἔχετε [3] ἐπιγραφῆναι. [4] Ἐὰν σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ γενήσομαι θεοῦ [5] λόγος· ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι [6] ἐμαυτοῦ ἠχώ. Πλέον μοι [7] μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ, ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἕτοιμόν ἐστιν· ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε [8] θεῷ πατρὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ [9], ὅτι [τὸν] ἐπίσκοπον [10] κατηξίωσεν [11] εἶναι θεοῦ, εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς [12] μεταπεμψάμενος. Καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου [13] πρὸς θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω [14] ἐν ζωῇ.

III. Οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδένα, ἄλλους ἐδιδάξατε. Μόνον μοι δύναμιν αἰτεῖσθε δοθῆναι [1] ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν, ἵνα μὴ μόνον λέγω, ἀλλὰ καὶ θέλω, [2] καὶ μὴ μόνον λέγωμαι Χριστιανὸς, ἀλλὰ καὶ εὑρεθῶ. Ἐὰν γὰρ [3] εὑρεθῶ, καὶ λέγεσθαι δύναμαι, καὶ τότε πιστός [4] εἶμι, ὅταν [5] κόσμῳ μὴ φαίνωμαι. Οὐδὲν [6] γὰρ φαινόμενον [7] ἀγαθόν. Οὐ [8] πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ [9] μεγέθους ἐστὶν ὁ [10] Χριστιανισμὸς, [11] ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου.

IV. Ἐγὼ γράφω [1] πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις, καὶ ἐντέλλομαι πᾶσιν, ὅτι ἐγὼ ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω, ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ [2] κωλύσητε. Παρακαλῶ ὑμᾶς μὴ [3] εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι.

9 cum Syr. 1. — 10 Syr. 1. *ὑμῖν δέ.* — 11 cum Syr. 1. Arm. 1. Lat. A B ... A Lat. B Syr. 2. Arm. 2. Met. om.

II. 1 cum Syr. 1. Arm. 1. Metaphr. Cod. O. — 2 Syr. 1. in praestantiori opere. — 3 cum A B Arm. 2. ... Syr. 1. Arm. 1. inveniemini. — 4 cum Syr. 1. Metaphr. ... A B Syr. 2. Arm. 1. 2. add. *γάρ.* — 5 cum Syr. 1. 2. Arm. 2. Lat. A ... A B Met. om. Arm. 1. pars Dei. — 6 cum Syr. 1. 2. Arm. 1. Lat. A factus sum vox ... A B Arm. 1. *τρέχων.* — 7 Lat. A Met. om. *μή.* — 8 cum Syr. 1. Lat. B. — 9 Syr. 1. Arm. 1. add. *τῷ κυρίῳ* [*ἡμῶν*]. — 10 Syr. Cod. γ A B Arm. 1. 2. add. *Συρίας.* — 11 cum Syr. ... A B *εὑρεθῆναι.* — 12 cum A B ... Syr. (cf. Arm. 1. 2) vocavit (*καλῶν*). — 13 Syr. ut Cod. Nydpr. legisse videtur *εἰς θεόν.* — 14 cum Syr. Arm. 1. Joh. Mon. ... rel. om.

III. 1 cum Syr. Arm. 1. Met. Cod. O Thuan. — 2 cum Syr. Arm. 1. 2. ... *ἵνα* A B. — 3 A praemitt. *καί* reliqui om. — 4 cum Syr. Arm. 1. (*ἔσομαι?*) ... A B *εἶναι.* — 5 Syr. in seculo. — 6 cum Syr. Met. Thuan. Lat. B ... om. A Arm. 1. 2. et rell. Mss. B. — 7 cum Syr. Arm. 1. 2. Lat. A ... A B Met. *αἰώνιον.* — 8 cum Syr. Lat. A B Arm. 2. ... A *σιωπῆς μόνον.* — 9 Syr. magnus. — 10 cum Syr. Lat. A B Arm. 1. ... A Lat. B *χριστιανός.* — 11 Syr. Arm. 1. cum odit eum mundus.

IV. 1 cum Syr. B Arm. 1. 2. ... A om. *πάσαις.* — 2 Syr. Arm. 1. add. me. — 3 cum A B ... Syr. in amore, qui non in tempore suo (*εὐνοίᾳ ἀκαίρῳ*). —

ܠܡܫܬܡܥܘ ܠܡܫܝܚܐ. ܕܐܝܟ ܡܢܗ ܘܠܐ ܒܡܘܡ[5] ܡܫܬܡܠܝܢ. ܕܕܚܠ ܐܢܐ
ܓܝܪ ܡܢ ܚܘܒܟܘܢ ܕܠܡܐ [6]ܢܚܒܠ. ܠܟܘܢ ܕܝܢ ܦܫܝܩ ܠܟܘܢ [7]ܠܡܣܥܪ:
ܡܕܡ ܕܨܒܝܢ ܐܢܬܘܢ. ܠܝ ܕܝܢ ܥܛܠ ܠܝ ܕܐܬܦܢܐ ܠܐܠܗܐ. ܐܢ [8]ܓܝܪ ܐܢܬܘܢ
ܠܐ ܚܐܣܝܢ ܥܠܝ.

II. ܠܝܬ[1] ܠܝ ܓܝܪ ܙܒܢܐ ܐܚܪܢܐ ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܠܐܠܗܐ ܐܬܦܢܐ. [2]ܐܦܠܐ
ܐܢܬܘܢ ܐܢ ܬܫܬܩܘܢ. ܢܦܩܐ ܕܥܒܕܐ ܡܢ ܗܢܐ ܬܫܬܟܚܘܢ. ܐܢ ܬܫܬܩܘܢ
ܡܢܝ ܕܐܠܗܐ ܐܗܘܐ. ܐܢ ܕܝܢ ܬܪܚܡܘܢ ܒܣܪܝ ܬܘܒ ܗܘܐ ܐܢܐ ܠܝ ܩܠܐ.
ܠܐ ܬܬܠܘܢ ܠܝ ܡܕܡ ܕܝܬܝܪ ܡܢ ܗܢܐ. ܕܐܬܢܟܣ ܠܐܠܗܐ ܥܕ ܡܕܒܚܐ
ܡܛܝܒ. ܕܒܚܘܒܐ ܬܗܘܘܢ ܟܢܫܐ ܫܘܒܚܬܐ. ܘܬܫܒܚܘܢ ܠܐܠܗܐ ܐܒܐ
ܒܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ: [3]ܕܠܐܦܣܩܘܦܐ ܐܫܟܚܗ ܕܢܗܘܐ ܕܐܠܗܐ. ܟܕ
ܩܪܝܗ ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܠܡܥܪܒܐ. ܫܦܝܪ [4]ܗܘ ܕܐܥܪܒ ܡܢ ܥܠܡܐ ܒܐܠܗܐ.
ܕܒܗ ܐܕܢܚ ܒܚܝܐ.

III. ܠܐ ܡܡܬܘܡ ܚܣܡܬܘܢ ܒܐܢܫ. ܠܐܚܪܢܐ ܐܠܦܬܘܢ. ܨܒܘܬܝ ܗܠܐ
ܗܠܝܢ ܕܐܠܦܬܘܢ ܠܗ ܡܢ ܠܘܬܟܘܢ ܗܘܝ ܠܟܘܢ. [1]ܕܝܠܗ ܨܒܘܬܝ ܐܡܪ: ܐܠܐ ܐܦ
ܚܝܠܐ. ܘܠܐ ܕܒܡܠܬܐ ܐܗܘܐ ܡܗܝܡܢܐ ܐܠܐ ܒܨܒܘܬܝ. ܐܠܐ ܐܦ ܡܫܝܚܝܐ
ܕܐܬܩܪܐ. ܐܢ ܓܝܪ ܡܫܝܚܝܐ ܕܐܫܬܟܚ ܐܦ [2]ܕܢܬܩܪܐ ܡܗܝܡܢܐ ܐܢܐ. ܗܝܕܝܢ
ܗܘܐ ܐܢܐ ܡܗܝܡܢܐ ܟܕ ܠܥܠܡܐ ܠܐ ܡܬܚܙܐ. ܠܝܬ [3]ܓܝܪ [4]ܕܡܬܚܙܐ ܕܛܒ ܗܘ
ܫܬܩܐ. ܠܐ ܕܫܬܩܐ ܗܘ ܥܒܕܐ. ܐܠܐ ܪܒܐ ܗܝ ܕܡܫܝܚܝܘܬܐ ܐܡܬܝ ܕܣܢܝܐ
ܠܗ ܥܠܡܐ.

IV. ܐܢܐ ܟܬܒ ܐܢܐ ܠܟܠܗܝܢ ܥܕ̈ܬܐ: [1]ܘܡܘܕܥ ܠܟܠܗܝܢ.
ܕܒ[2]ܨܒܝܢܐ ܡܐܬ ܐܢܐ ܚܠܦ ܐܠܗܐ. ܐܢܗܘ ܕܐܢܬܘܢ ܠܐ ܟܠܝܬܘܢ.
ܒܥܐ ܐܢܐ ܡܢܟܘܢ ܠܐ ܬܗܘܘܢ ܠܝ ܒܚܘܒܐ ܕܠܐ ܒܥܕܢܗ.

5 Cod. γ ܡܫܬܡܠܝܢ. — 6 Cod. γ ܢܚܒܠܢܝ. — 7 sic legendum. Apud Curet. ex typographi ut vid. errore exstat ܠܡܣܥܪ. — 8 Cod. γ om. —

II. 1 cum Cod. γ. om. Cod. β. — 2 Cod. γ ܐܦ ܠܐ. — 3 Cod. γ ܕܠܐܦܣܩܘܦܐ, et add. cum A. B. Arm. ܕܣܘܪܝܐ, Συρίας. — 4 Cod. γ et Johannes Mon. add. ܒܗ. —

III. 1 Cod. γ ܕܠܐ. — 2 cum Cod. γ ܐܬܩܪܐ Cod. β. — 3 Cod. γ add ܡܕܡ. — 4 Cod γ ܠܐ ܡܬܚܙܐ.

IV. 1 Cod. γ et fragm. p. 201. 206 ܘܡܘܕܥ ܐܢܐ. — 2 Cod. γ et fragm. p. 201. 206 ܨܒܐ ܐܢܐ. —

Ἄφετέ με θηρίων[4] εἶναι, δι' ὧν ἔνεστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Σῖτός εἰμι θεοῦ, καὶ δι' ὀδόντων θηρίων[5] ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος[6] θεοῦ εὑρεθῶ. Μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μηδὲν καταλίπωσι τοῦ σώματός μου, ἵνα[7] μηδὲ κοιμηθεὶς[8] βαρύς τινι γένωμαι. Τότε ἔσομαι μαθητὴς[9] ἀληθῶς[10] Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται. Λιτανεύσατε τὸν[11] κύριον ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων[12] θεῷ[13] θυσία εὑρεθῶ. Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ[14] δὲ κατάκριτος·[15] ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος· ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος[16] γενήσομαι Ἰησοῦ[17] Χριστοῦ, καὶ ἀναστήσομαι[18] ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος.[19] Καὶ νῦν μανθάνω δεδεμένος μηδὲν ἐπιθυμεῖν[20].

V. Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης[1] θηριομαχῶ διὰ[2] θαλάσσης καὶ γῆς, νυκτὸς καὶ ἡμέρας,[3] ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις,[4] ὅ ἐστι στρατιωτῶν τάγμα, οἳ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γίνονται. Ἐν δὲ[5] τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι. Ὀναίμην τῶν θηρίων τῶν ἐμοὶ ἡτοιμασμένων,[6] καὶ εὔχομαι[7] σύντομά μοι εὑρεθῆναι· ἃ καὶ κολακεύσω συντόμως με καταφαγεῖν,[8] οὐχ ὥσπερ[9] ἄλλων τινῶν δειλαινόμενα οὐχ[10] ἥψατο. Κἂν αὐτὰ δὲ[11] ἑκόντα μὴ θελήσῃ, ἐγὼ προσβιάσομαι. Συγγνώμην μοι ἔχετε· τί μοι συμφέρει[12] ἐγὼ γινώσκω· νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι. Μηδέν με ζηλώσῃ τῶν ὁρατῶν

4 A add. *βοράν*, B *βρῶμα*. — 5 cum Syr. Arm. 1. 2. A B Iren. V, 18. Euseb. III, 36 ... Lat. A Lat. B molar, *ἀλήθωμαι*. — 6 cum Syr. B ... A Arm. 1. 2. Met. *τοῦ Χριστοῦ* Eus. om. — 7 cum Syr. ... A B *μή*. — 8 cum A B Arm. 2. ... Syr. onus, *βάρος*. — 9 cum Syr. A ... Lat. A B Met. Arm. 1. *ἀληθής*. — 10 cum Syr. Lat. A B ... A Met. om. *Ἰησοῦ*. — 11 cum Syr. B Arm. 1. 2. ... A *Χριστόν* Met. Cod. O in marg. *τῷ Χριστῷ*. — 12 cum Syr. Arm. 1. 2. Lat. A B ... A om. — 13 Met. Cod. O in marg. add. *καθαρά*. — 14 cum Syr. B Arm. 1. 2. ... A om. — 15 Syr. Cod. β Lat. B add. *δέ*. — 16 cum Syr. Arm. 1. Lat. A B Cod. Paris. 1531 ... A Met. om. — 17 cum Syr. Lat. A Arm. 1. 2. B Met. ... A om. — 18 Lat. A Arm. 1. om. *ἐν αὐτῷ*. — Syr. Arm. 1. add. e domo mortuorum. — 19 cum Syr. Lat. A Arm. 1. ... A B Met. Arm. 2. om. *καί*. — 20 cum Syr. Arm. 1. 2. Lat. A ... A B Met. add. *κοσμικὸν ἢ μάταιον*.

V. 1 Syr. Arm. 1. inter bestias coniectus sum. — 2 cum Syr. Arm. 1. Eus. Syr. ... A B Arm. 2. Eus. Met. *γῆς καὶ θαλάσσης*. — 3 cum Syr. Arm. 1. B Eus. ... A *δεδεμένος*. — 4 cum A B Met. Eus. ... Syr. Arm. 1. 2 qui sunt. — 5 cum A B Met. ... Syr. Arm. 2. *τῷ ἀδικήματι*. — 6 cum Syr. A Met. ... B Eus. Arm. 1. 2. *ἃ καὶ εὔχ*. — 7 cum Syr. B Eus. Arm. 1. 2. ... A Med. Cod. O in marg. *ἕτοιμα*. — 8 cum A B ... Syr. et non. — 9 cum Syr. Lat. B ... A B Arm. 1. 2. om. — 10 cum Syr. Eus. (hinc apud Syr. error natus quo scripsit *δειλαινόμενος*) ... A B Arm. 1. 2. Met. *ἥψαντο*. — 11 cum Lat. A B ... Syr. Arm. 1. *ἥκοντα* ut vid. A Met. *ἄκοντα*. — 12 cum A B Syr. fr. ap. Curet. p. 201 Arm. 1. 2 ... Syr. om. *ἐγὼ γινώσκω* — *μαθητὴς εἶναι*. —

ܡܫܡܫܢ ³ܕܐܗܘܐ ܕܚܝܘܬܐ ܕܒܐܝܕܝܗܘܢ ܐܫܬܟܚ ܠܐܠܗܐ. ܣܗܕܐ ܕܐܠܗܐ
ܐܢܐ. ⁴ܘܒܫܢܐ ܕܚܝܘܬܐ ܡܬܛܚܢ ܐܢܐ. ܘܐܫܬܟܚ ܠܚܡܐ ܢܩܝܐ ܕܐܠܗܐ.
ܦܝܣܘ ܦܝܣܘ ܐܢܝܢ ܠܚܝܘܬܐ ܕܢܗܘܝܢ ܠܝ ܩܒܪܐ: ܘܡܕܡ ܠܐ ܢܫܒܩܘܢ ܡܢ
ܦܓܪܝ. ⁵ܕܐܦܠܐ ܡܐ ܕܫܟܒܬ ܐܗܘܐ ܝܩܝܪܐ ܥܠ ܐܢܫ. ܗܝܕܝܢ ܗܘ ܗܘܐ
ܐܢܐ ܬܠܡܝܕܐ ܫܪܝܪܐ ܠܡܫܝܚܐ. ܡܐ ܕܐܦܠܐ ܦܓܪܝ ܚܙܐ ܥܠܡܐ. ܒܥܘ
ܡܢ ܡܪܢ ܚܠܦܝ. ܕܒܝܕ ܡܐܢܐ ܗܠܝܢ ܐܫܬܟܚ ܕܒܚܬܐ ܠܐܠܗܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ
⁶ܦܛܪܘܣ ⁷ܘܦܘܠܘܣ ܦܩܕ ܐܢܐ ܠܟܘܢ: ܗܢܘܢ ܕܫܠܝܚܐ ܗܘܘ ܐܢܐ
⁸ܕܝܢ ܡܚܝܒܐ ܗܢܘܢ ⁹ܕܝܢ ܒܢܝ ܚܐܪܐ. ܐܢܐ ܕܝܢ ܥܕܡܐ ܠܗܫܐ ܥܒܕܐ. ܐܠܐ
ܐܢ ܚܫ ܐܢܐ ܡܫܘܚܪܪܐ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܐܢܐ ܘܐܩܘܡ ܒܗ ܡܢ ܒܝܬ
ܡܝܬܐ ܒܪ ܚܐܪܐ. ܘܗܫܐ ܕܝܢ ܐܣܝܪ ܐܢܐ ܝܠܦ ܐܢܐ ܕܡܕܡ ܠܐ ܐܪܓܓ:

V. ܡܢ ܣܘܪܝܐ ܘܥܕܡܐ ܠܪܗܘܡܝ ¹ܥܡ ܚܝܘܬܐ ܢܦܠܬ ܐܢܐ ܒܝܡܐ
ܘܒܝܒܫܐ. ܒܠܠܝܐ ܘܒܐܝܡܡܐ ܟܕ ܐܣܝܪ ܐܢܐ ܒܥܣܪܐ ܢܡܪܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ:
ܚܘܠܐ ܕܐܣܛܪܛܝܘܛܐ ܕܐܦ ܡܐ ܕܡܛܐܒ ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܝܬܝܪ ܡܬܒܐܫܝܢ
ܠܝ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܒܡܫܢܝܘܬܗܘܢ ܝܬܝܪ ܡܬܬܠܡܕ ܐܢܐ. ܠܐ ܕܝܢ ܡܛܠ
ܗܕܐ ܐܙܕܕܩܬ ܠܝ. ܗܘ ܐܢܐ ܠܚܝܘܬܐ ܕܡܛܝܒܢ ܠܝ. ²ܘܡܨܠܐ
ܕܢܗܘܝܢ ³ܡܛܝܒܢ ܠܝ. ܘܐܦܝܣ ܐܢܐ ܕܥܓܠ ܢܐܬܝܢ. ܘܠܐ ܐܝܟ
ܕܙܥܘ ܡܢ ܐܢܫܐ ܐܚܪܢܐ ܘܠܐ ܩܪܒ ܠܗܘܢ. ܐܦ ܗܢܝܢ ܠܐ ܢܨܒܝܢ
ܠܡܬܩܪܒܘ ܠܝ. ܐܢܐ ܒܩܛܝܪܐ ܐܠܨ ܐܢܐ ܠܗܝܢ. ܕܗܘ ܠܝ ܡܢ ܢܦܫ
ܗܘܐ ⁴ܦܝܣܢ ⁵ܠܝ....... ܠܐ ܢܗܘܐ ܒܝ ܡܕܡ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܚܙܝܢ

3 fragm. p. 296 ܐܗܘܐ. — 4 fragm. p. 296 ܡܫܡܫܢܐ. — 5 Cod. γ ܐܦ ܠܐ. — 6 fragm. p. 296 ܦܛܪܘܣ. — 7 fragm. p. ܦܘܠܘܣ. — 8 fragm. p. 296 om. — 9 Cod. γ et fragm. p. 296 om —

V. 1 Cod. γ ܥܡܗ. — 2 Cod. γ ܐܢܐ ܡܨܠܐ. — 3 Cod. γ ܢܛܝܒܢ. — 4 fragm. p. 201 ܦܝܣܢ. — 5 addendum videtur cum fragm. p. 201 ܐܢܐ ܝܕܥ ܐܢܐ ܗܫܐ ܫܪܝܬ ܠܡܗܘܐ ܬܠܡܝܕܐ. ἐγὼ γινώσκω· νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι. Interpunctio post ܠܝ delenda est. Lacunae signum ipse addidi. —

καὶ τῶν ἀοράτων, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. Πῦρ καὶ σταυρὸς, [13] θηρίων τε [14] συστάσεις, [15] συγκοπὴ μελῶν, [16] σκορπισμὸς ὀστέων, [17] ἀλησμὸς ὅλου τοῦ σώματος, [18] κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθωσαν, [19] μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω.

VI. † *Οὐδέν μοι ὠφελήσει τὰ [1] πέρατα τοῦ κόσμου, οὐδὲ αἱ βασιλεῖαι [2] τοῦ αἰῶνος τούτου. [3] Καλόν μοι ἀποθανεῖν [4] εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἢ βασιλεύειν [5] πάντων τῶν περάτων τῆς [6] γῆς. Ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν [7] ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα, ἐκεῖνον θέλω τὸν [8] [ὑπὲρ ἡμῶν] ἀναστάντα.* † *ὁ [9] [δὲ] τοκετός μοι ἐπίκειται.* † *σύγγνωτέ μοι, ἀδελφοὶ, μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι· μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν· τὸν [10] μὴ θέλοντα εἶναι [11] ἐν κόσμῳ μὴ [12] χαρίσησθε [13] αὐτῷ, [14] μηθ' ὕλῃ παραζηλώσητε. ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος [15] ἄνθρωπος ἔσομαι [16] [τέλειος]. Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι [17] τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.* †

VII. [1] *Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ [2] φιλοῦν ἄλλο τι. Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ [3] αἰῶνος τούτου· ἄρτον θεοῦ [4] θέλω, ὅς ἐστιν σὰρξ [5] Χριστοῦ,*

13 Syr. Arm. 1 bestiae quae paratae. — 14 A B Met. add. *ἀνατομαί διαιρέσεις* Arm. 1. Syr. fragm. *διαίρεσις* ... Syr. Lat. A Eus. om. — 15 cum Syr., reliqui inverso ordine *σκορπ. ὀστ. συγκ. μελ.* ... Syr. Lat. A Arm. 1. 2. Syr. fragm. Lat. B *συγκοπή* ... A B Eus. *συγκοπαί*. — 16 Syr. add. et ... *σκορπισμός* cum Syr. Arm. 1. 2 Syr. fragm. Lat. B *σκορπισμοί* A B Met. — 17 *ἀλησμός* cum Syr. Arm 1. 2. fragm. Syr. Lat. B ... A B Eus. *ἀλησμοί*. — 18 cum Syr. A *καὶ κόλασις* B Met. ... *καὶ κακαὶ κολάσεις* Arm. 1. fragm. Syr. ... Eus. om. utrumque. — 19 Syr. 1. fragm. Syr. Arm. 1. *καὶ μόνον*, sed Arm. 1. om. *ἵνα*.

VI. 1 cum Lat. A B Arm. 2. ... A Met. Cod. O in marg. *τερπνά*. — 2 Arm. 1. et fragm. Syr. om. *αἰῶνος*. — 3 cum Lat. A B Arm. 1. fragm. Syr. ... A Arm. 2. *μᾶλλον*. — 4 cum A et (ut vid.) Arm. 1. fragm. Syr. ... Met. Lat. B *ἐν* ... Lat. A B *διά*. — 5 cum Arm. 1. et fragm. Syr. ... reliqui om. *πάντων*. — 6 A B Met. add. *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἐὰν ὅλον τὸν κόσμον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ;* ... Lat. A Arm. 1. 2. fragm. Syr. om. — 7 Arm. 1. fragm. Syr. *ὑπὲρ ἐμοῦ*. — 7 Arm 1. fragm. Syr. om. — 9 *ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται* legitur etiam apud Syr., sed om. *δέ*. — 10 cum Arm. 1. fragm. Syr. ... A B Arm. 2. *τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι*. — 11 cum Arm. 1. fragm. Syr ... A B Arm. 2. om. *ἐν*, et coniungunt *κόσμῳ* cum sqq. — 12 cum A B Arm. 2. ... Lat. A *χαρίσητε* ... Arm. 1. fragm. Syr. honoretis (*χαρισ.* an *τιμήσητε*?). — 13 cum Arm. 1. fragm. Syr. — 14 Arm. 1. fragm. Syr. ne ad aemulationem me provocetis in iis quae conspiciuntur Lat. A neque per materiam seducatis Arm. 2. et ne elementis quibusdam seducimini Timoth. etiamnon per hylem persuadeatis ... A B om. — 15 cum Lat. A Arm. 1. fragm. Syr. p. 296 Timoth. ... A B Met *ἄνθρωπος θεοῦ* fragm. Syr. p. 201 in luce. — 16 cum fragm. Syr. p. 201. 296 Arm. 2. — 17 fragm. Syr. p. 296 passionum.

VII. 1 Syr. praemitt. *καί*. — 2 cum Syr. Arm. 1 (qui est alius amoris). Similiter legit glossema apud Arm. 2. ... Lat. A B *φιλοῦν τι* (sed etiam lectionis *ἄλλο* reliquiae apud utrumque reperiuntur) ... A Met. *φιλόϋλον*. — 3 cum Syr. Arm. 1. et Mss. ap. Lat. B ... A B Met. *βίου*. — 4 A B Met. add. *ἄρτον οὐράνιον ἄρτον ζωῆς* ... Lat. A Syr. Arm. 1. 2. om. — 5 cum

ܘܠܐ ܢܩܢܘܢܝ. ܕܠܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܐܫܟܚ. ܢܘܪܐ ܘܙܩܝܦܐ ܘܚܝܘܬܐ
⁶ܘܩ̈ܛܠܐ. ⁷ܦܘܣܩܐ ܕܗܕ̈ܡܐ ܘܒܘܕܪܐ ܕܓܪ̈ܡܐ. ⁸ܡܫܢܩܐ ܕܟܠܗ ܦܓܪܐ.
ܠܫ̈ܢܩܐ ⁹ܩ̈ܫܝܐ ܕܐܟܠ ܩܪܨܐ ܥܠܝ ܢܐܬܘܢ. ܒܠܚܘܕ ܠܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ
ܐܫܟܚ.

VI. ¹ ܚܒ̈ܠܐ ܕܡܘܬܐ ܩܝܡܝܢ ² ܠܝ.

VII. ܘܪܫܗ ܕܝܠܗ ܥܠܡܐ ܗܢܐ. ܘܨܒܐ ܗܘ ¹ ܕܢܚܛܘܦܢܝ
ܐܣܝܪܐ. ܠܐ ܡܬܦܪܢܣܐ ܠܝ ܒܥܠܡܐ ܕܡܫܠܡ. ܐܦܠܐ ² ܠܐ ܬܦܪܢܣܘܢܝ ܘ
ܕܢܦܫܝ ܗܘ. ܠܥܠܡܐ ܕܐܬܐ ܐܢܐ ܠܟ. ܕܐܢܬܘܢ ܦܪܘܩܝ ³ ܕܡܫܝܚܐ.

6 fragm. p. 201 add. ܒ. — 7 fr. p. 201 ܘܦܘܠܓܐ ܘܒܘܕܪܐ ܕܓܪ̈ܡܐ ܘܦܘܣܩܐ ܕܗܕ̈ܡܐ. *καὶ διαίρεσις καὶ σκορπισμὸς ὀστέων καὶ συγκοπὴ μελῶν.* — 8 fragm. p. 201 ܘܡܫܢܩܐ pro ܡܫܢܩܐ, et infra ܘܫ̈ܢܩܐ pro ܠܫ̈ܢܩܐ. — 9 fragm. p. 201 ܒܝ̈ܫܐ, quod Cureton in textum putat recipiendum esse. —

VI. 1 Lacunam in textu Syriaco ex fragm. p. 201 explendam esse statuo. Ante ܚܒ̈ܠܐ legatur: ܠܐ ܡܘܬܪ ܠܝ ܥܠܡܐ ܟܠܗ. ܐܦܠܐ ܡܠܟܘܬܗ. ܛܒ ܗܘ ܠܝ ܕܐܡܘܬ ܒܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܐܘ ܕܐܡܠܘܟ ܥܠ ܣܘܦܝܗܘܢ ܕܐܪܥܐ. ܠܗܘ ܕܡܝܬ ܚܠܦܝ ܒܥܐ ܐܢܐ. ܠܗܘ ܕܩܡ ܡܢ ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ ܪܢܐ ܐܢܐ. *οὐδέν μοι ὠφελήσει τὰ πέρατα τοῦ κόσμου, οὐδὲ αἱ βασιλεῖαι αὐτοῦ. καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἢ βασιλεύειν πάντων τῶν περάτων τῆς γῆς. ἐκεῖνον ζητῶ τὸν ὑπὲρ μου παθόντα, ἐκεῖνον ζητῶ τὸν ἀναστάντα.* In sqq. fragm. p. 201 legit ܚܒ̈ܠܐ ܕܡܘܬܐ ܩܝܡܝܢ et dolores mortis surgentes, om. ܠܝ. — 2 lacunam post ܠܝ rursus ex fragm. p. 201 et 206 explendam statuo. Addantur haec: ܕܥܘ ܠܝ ܡܢ ܢܦܫܝ ܐܚ̈ܝ. ܠܐ ܬܟܠܘܢܢܝ ܡܢ ܚ̈ܝܐ. ܠܐ ܬܪܚܡܘܢ ܡܘܬܝ ܠܗܘ ܕܠܐ ܨܒܐ ܕܢܗܘܐ ܒܥܠܡܐ. ܠܐ ܬܝܩܪܘܢܢܝ ܒܗܢܐ. ܘܠܐ ܬܛܢܢܘܢܢܝ ܒܗܠܝܢ ܕܡܬܚ̈ܙܝܢ. ܫܒܘܩܘܢ (fr. p. 201 ܫܒܘܩܘܢܝ) ܕܐܩܒܠ ܢܘܗܪܐ ܕܟܝܐ. ܠܬܡܢ ܡܐ ܕܐܙܠܬ ܒܪܢܫܐ ܡܫܡܠܝܐ ܐܗܘܐ. ܐܦܣܘ ܠܝ ܕܐܗܘܐ ܡܬܕܡܝܢܐ ܠܚ̈ܫܘܗܝ ܕܐܠܗܝ noscite me ab anima mea fratres mei ne prohibeatis me a vita. Ne velitis mortem meam, ei qui non vult esse in mundo, ne honoretis (oneretis) me in hoc; neque ad aemulationem provocetis me eorum quae visibilia sunt. Permittite mihi recipere lucem puram. illuc quando proficiscar, homo perfectus ero (fragm. p. 201 ܒܢܘܗܪܐ ܗܘܐ ܐܢܐ ܡܫܡܠܝܐ in luce perfectus ero). Permittite mihi ut sim imitator passionum dei mei. —

VII. 1 Cod. γ ܕܢܚܛܘܦܝܢܝ. — 2 Cod. γ ܬܦܪܢܣܘܢܝ. — 3 cum Cod. γ. Cod. β falso post ܘܦܪܘܩܝ interpungit interpunctatione post ܕܡܫܝܚܐ praetermissa. —

καὶ [6] πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη [7] ἄφθαρτος. Ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με [8] ὡς εἰς ὄνομα Ἰησοῦ [9] Χριστοῦ· καὶ γὰρ αἱ [10] προσήκουσαι τῇ ὁδῷ τῇ κατὰ σάρκα κατὰ πόλιν με προῆγον.

VIII. [1] Νῦν ἐγγὺς ὢν Ῥώμης πολλὰ φρονῶ ἐν θεῷ· ἀλλ' ἐμαυτὸν μετρῶ, ἵνα μὴ ἐν καυχήσει ἀπόλωμαι. Νῦν γάρ με δεῖ πλέον φοβεῖσθαι καὶ μὴ προσέχειν τοῖς φυσιοῦσίν με. Οἱ γὰρ λέγοντές μοι [2] [τοιαῦτα] μαστιγοῦσίν με. Ἀγαπῶ [3] γὰρ τὸ παθεῖν, ἀλλ' οὐκ οἶδα, εἰ ἄξιός εἰμι. Τὸ γὰρ ζῆλος πολλοῖς μὲν οὐ φαίνεται, ἐμὲ δὲ [4] πολεμεῖ. Χρῄζω οὖν πραότητος, ἐν ᾗ καταλύεται ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος [5] τούτου.

VIIII. [1] Δύναμαι [2] ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι, ἀλλὰ φοβοῦμαι, μὴ [3] ὑμῖν βλάβην παραθῶ· [4] συγγνωμονεῖτέ μοι· [5] μήποτε οὐ δυνηθέντες χωρῆσαι στραγγαλωθῆτε. [6] Καὶ γὰρ ἐγώ, οὐ καθότι δέδεμαι, καὶ [7] δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, παρὰ [8] τοῦτο μαθητής εἰμι· πολλὰ γάρ [9] μοι λείπει, ἵνα [10] θεῷ ἀποτελειωθῶ. [11] Ἔρρωσθε εἰς τέλος ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ [12] τοῦ θεοῦ ἡμῶν [13].

Syr. et Mscr. ap. B ... A B Arm. 1. 2. *Ἰησοῦ Χρ.* Codd. FOV *Ἰησ. τοῦ Χρ.* — A B Met. add. *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* ... Syr. Lat. A Arm. 1. 2. om. — his addunt A B Met. *τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ* ... Arm. 1. *τοῦ γενομένου ἐκ σπ. Δαβ.* Lat. A *τοῦ ἐκ σπ. Δαβ.* ... Syr. om. omnia. — 6 cum Syr. Lat. A B Arm. 1. 2. ... A Met. Cod. O in marg. *πόμα θεοῦ.* — 7 A B Met. add. *καὶ ἀένναος ζωή* ... Syr. Lat. A Arm. 1. 2. om. — 8 cum Syr. ... A Codd. B O V *εἰς.* B Cod. Nydpr. Lat. B *ὡς.* — 9 cum Syr. — reliqui add. *οὐχ ὡς παροδεύοντα.* — 10 cum Cod. *β* ... A B Arm. 1. 2. Syr. Cod. *γ* add. *μή.* — A B Arm. 2. add. *μοι* ... Syr. Arm. 1. om.

VIII. Apud A B in ep. ad Trall. Cap. IV et V. — 1 *νῦν — Ῥώμης* cum Syr. reliqui om. — 2 cum Syr. — 3 cum Syr. Lat. B ... om. A B Arm. *μὲν γάρ* Cod. Pal. — 4 A praemitt. *πλέον* ... Syr. Arm. B om. — 5 B Joann. Damasc. Anton. add. *ὁ διάβολος* ... A Syr. Arm. om.

VIIII. 1 A add. *μὴ οὐ* Syr. Arm. om. — 2 cum Syr. Lat. A B ... A om. — 3 A B add. *νηπίοις οὖσιν* Syr. Arm. om. — 4 A B add. *καί*, B *σύγγνωτέ μοι.* — 5 Syr. praemitt. cautus ego enim (*φυλάσσομαι γὰρ?*) Arm. et caveo (reliquis omissis). — 6 Arm. Lat. B om. *καὶ γάρ*, Lat. B om. etiam *οὐ.* — 7 cum Syr. B Arm. ... Lat. A potens scire, A *δυνάμενος* om. *νοεῖν.* — 8 A B add. *ἤδη καί* ... Syr. Arm. fragm. Syr. ap. Curet. om. — 9 cum Syr. B Arm. ... A *ἡμῖν* Lat. A vobis. — 10 cum Syr. (a perfectione quae digna deo) Arm. legisse videtur *ἀφομοιωθῶ.* A fragm. Syr. ap. Cur. *θεοῦ μὴ λειπώμεθα.* B *θεοῦ μὴ ἀπολειφθῶ* (quae lectio fortasse praeferenda est). — 11 Apud A B in fine ep. ad Rom. — 12 cum Syr. ... Arm. 2. *τοῦ κυρίου ἡμῶν* ... A B om. — 13 Syr. addidisse vid. *ἡ χάρις.* Arm. 1. *τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν* A B Arm. 1. add. *ἀμήν.*

ܘܒܡܘܬܗ ܗܢܐ ܐܢܐ ܡܫܒܚ ܕܐܬܚܘܝܘܗܝ ܚܝܐ ܕܠܐ ܚܒܠܐ. ܗܠܝܢ ܡܫܬܘܕܝܢ ܐܢܫ.
ܚܝܐ ܕܒܪܐ ܕܡܠܟܐ. ܐܝܟ ܕܫܡܥܬܘܢ ܕܫܘܐܠ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܐܢܬܘܢ
[4] ܕܬܬܪܚܡܘܢ ܠܡܘܬܐ ܚܠܦܝ: ܥܠ ܡܫܝܚܐ ܡܦܩܢ ܗܘܐ ܠܝ.

VIII. ܡܛܠ ܡܢܝܢ ܐܢܐ ܗܘ [1] ܕܐܡܪܬ ܒܦܘܪܫܢܐ. ܡܫܬܪܪܐ ܚܝܠ ܐܢܐ
ܒܥܠܡܐ. ܐܠܐ ܡܬܚܫܒ ܐܢܐ ܕܢܫܬܒܩ ܕܠܐ ܐܟܢ ܒܥܘܡܪܢܐ. ܘܡܢܐ ܗܘ ܓܝܪ
ܘܠܐ ܟܢ ܕܐܝܬܠܗ ܠܥܠܡܐ. ܘܠܐ ܐܚܪܢ ܒܢܦܫܝ ܕܡܫܝܚܐ ܟܕ ܐܢܬܘܢ
ܓܝܪ ܕܐܬܚܢܢ ܠܝ ܕܐܝܟ ܗܟܢܐ ܦܘܠܚܢܐ ܠܝ. [2] ܡܫܚܠܦ ܓܝܪ ܕܐܝܟ
ܐܠܐ ܠܐ ܚܙܝ ܐܢܐ ܠܝ ܥܕܐ ܐܢܐ. ܢܦܫܐ ܓܝܪ ܒܫܘܠܛܢܐ ܠܐ ܡܟܣܝܐ. ܟܬܒ
ܕܝܢ ܡܛܠ ܐܡܪ ܠܗ. ܚܫܝܐ ܗܘ ܠܝ ܗܘܟܢܐ ܢܘܗܪܐ ܕܒܪܗ ܡܬܟܪܙ
ܐܬܟܬܒܘ ܕܠܥܠܡ ܗܢܐ.

VIIII. [1] ܡܬܚܫܒ ܕܐܬܘܬ ܠܟܘܢ ܒܫܘܠܛܢܐ ܐܠܐ [2] ܕܢܘܚܬܐ
ܕܥܠܡ ܚܘܦܛܢܐ ܐܚܪܢ ܠܟܘܢ. ܕܗܘ ܠܝ ܡܢ ܢܦܫܝ. ܗܘܝܬ ܐܢܐ ܓܝܪ
ܕܥܠܡ ܠܐ ܠܡܚܘܐ ܠܟܘܢ ܡܫܬܒܚܢܐ. ܐܦ ܐܢܐ ܓܝܪ ܠܗ ܡܛܠ
[3] ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܘܡܬܚܫܒ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܫܠܝܚܐ: ܘܐܬܐܪܐ ܕܡܠܟܘܬܐ.
[4] ܘܡܘܬܐ ܕܫܠܝܚܐ ܕܫܡܝܢ ܘܠܐ ܫܡܝܢ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܗܘܦܟܘ ܠܝ
ܠܥܠܡܐ. ܡܫܝܚ ܓܝܪ ܫܡܥܢ ܐܢܐ ܡܢ ܣܘܪܝܐ ܕܫܡܐ ܠܐܚܪܢܐ. ܗܘܘ
ܢܛܪܝܢ ܠܟܘܢ ܒܫܡܗ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܢ *** [5] ܫܠܡ:
ܐܓܪܬܐ: ܬܠܬ: ܕܐܝܓܢܐܛܝܘܣ ◦ ܐܦܝܣܩܘܦܐ: ܘܣܗܕܐ.

4 Cod. γ cum Gr. ܘܠܐ ܡܬܚܫܒ ܠܝ. —

VIII. 1 cum Cod. γ. ܐܡܪܬ Cod. β. — 2 Cod. γ ܐܢܐ ܚܣܝܢ. —

VIIII. 1 Cod. γ ܐܢܐ ܡܬܚܫܒ. — 2 Cod. γ ܐܢܐ ܕܢܘܚܐ. — 3 Sic recte apud Curet. legitur. — 4 l. ܘܡܘ̈ܬܒܐ et stationes. — 5 Cod. γ ܫܠܡܬ ܕܝܠܗ. —

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

